

Pere GUINJOAN

EL CONCEPTE D'ECONOMIA DEL BÉ COMÚ

Tesi doctoral

dirigida pel

Dr. Joan RIPOLL ALCÓN

Universitat Abat Oliba CEU

FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS

Programa de doctorat en Humanitats i Ciències Socials

Departament d'Empresa i Economia

2017

Resum

Aquest treball exposa el contingut central de la filosofia moral i política de sant Tomàs d'Aquino, segons la interpretació que en fa John Finnis, per extreure'n un conjunt de set criteris (els "criteris Aquino-Finnis"), que permeten, d'una banda, definir el concepte d'economia del bé comú, i d'altra banda, avaluar la mesura en què una proposta donada d'organització econòmica i social s'ajusta al punt de vista tomista de l'economia del bé comú. Aquest conjunt de criteris són aplicats per avaluar el grau d'ajust a l'economia del bé comú en els casos de l'economia del benestar clàssica i de la proposta de justícia com a equitat exposada per John Rawls. En ambdós casos es rebutja la hipòtesi que la corresponent proposta està d'acord amb el concepte tomista d'economia del bé comú.

Resumen

Este trabajo expone el contenido central de la filosofía moral y política de santo Tomás de Aquino, según la interpretación que de ella hace John Finnis, para extraer un conjunto de siete criterios (los "criterios Aquino-Finnis"), que permiten, en primer lugar, definir el concepto de economía del bien común, y en segundo lugar, evaluar la medida en que una propuesta dada de organización económica y social se ajusta al punto de vista tomista de la economía del bien común. Se aplica luego este conjunto de criterios para evaluar el grado de ajuste a la economía del bien común en los casos de la economía del bienestar clásica y de la propuesta de justicia como equidad debida a John Rawls. En ambos casos, la hipótesis que la correspondiente propuesta está de acuerdo con el concepto tomista de economía del bien común resulta rechazada.

Abstract

The main aim of this work is to lay down the most important points of the moral and political philosophy of Saint Thomas Aquinas's, according to John Finnis's interpretation, in order to extract from it a set of seven criteria (the "Aquinas-Finnis Criteria"), which may be used not only to define the concept of the common good economy, but also to appraise the measure in which a given proposal for economic and social organization is in agreement with the Thomist point of view of a common good economy. These criteria are then applied to appraise the degree of agreement with a common good economy of both classical welfare economics and John Rawls's proposal for a society based on his theory of justice as fairness. The hypothesis that the corresponding proposal is in agreement with the Thomist concept of a common good economy is rejected in both cases.

Paraules clau / Keywords

Economia del Bé Comú – Tomisme – Sant Tomàs d'Aquino – John Finnis – Economia del Benestar – John Rawls – Teoria de la Justícia com a Equitat

A la memòria
del doctor Josep Maria Boix i Raspall
(1887-1973)

Seny ordenador,
a casa nostra,
de l'estalvi popular,
de la previsió social lliure
i de les assegurances socials obligatòries

“Un home de fe,
un home de bona fe,
un home de fidelitat
i un home marcat per la Creu”

(De l'homilia de la missa exequial,
predicada pel seu fill,
el pare Maur M. (Joan) Boix i Selva, OSB,
prior conventual de l'Abadia de Montserrat,
a l'Església Major de Santa Anna, de Barcelona,
el dia 10 d'abril de 1973)

“El predomini de l’animalitat, és a dir, dels instints primaris, això és, en definitiva, de la força material, porta l’home a amidar els afers d’esperit amb sistemes de pesos i mesures. I tanmateix, sota l’enorme objectivitat del món material, hi ha, invisible als ulls de carn, el món de l’esperit, l’únic món real, en darrer terme. La *Realpolitik*, entestada a no tenir compte sinó dels fets econòmics i de les xifres calculables, semblava haver fracassat en la gran guerra, que no fou més que una explosió d’imponderables. Semblava haver fracassat, però la radicalment inguarible animalitat de l’home l’ha feta redreçar, amb la paradoxa de ser els ahir proclamadors dels imponderables els que avui els menyspreen i volen regir el món amb sistemes mètrics, aplicant la mateixa concepció materialista que portà els seus enemics a la desfeta.”

Carles Cardó, prev., *La Nit Transparent*, segona edició, Ariel, Barcelona, 1957, pp. 139-140.

ÍNDIX DE CONTINGUT

INTRODUCCIÓ	19
CAPÍTOL 1 – EL CONCEPTE DE BÉ COMÚ EN EL PENSAMENT ÈTIC I POLÍTIC DE TOMÀS D'AQUINO SEGONS LA INTERPRETACIÓ DE JOHN FINNIS	23
1. La teoria social de Tomàs d'Aquino	24
1.1. <i>Els quatre tipus d'ordre</i>	24
1.2. <i>La teoria social. Sobre els grups i les seves accions</i>	26
1.3. <i>Teoria general dels actes. La teoria social comprèn els actes pels seus objectes</i>	28
1.4. <i>L'explicació que la teoria social de Sant Tomàs d'Aquino dóna de la coordinació. Teoria dels actes de coordinació</i>	30
1.5. <i>La teoria social pot descriure “des de dins”</i>	33
1.6. <i>La teoria social és general per tal com és pràctica</i>	34
1.7. <i>La teoria social descriu de manera analògica</i>	35
1.8. <i>La teoria social descriu el món des del “punt de vista” moral</i>	36
2. L'antropologia moral i política de Tomàs d'Aquino	38
2.1. <i>Dubtes escèptics sobre la possibilitat de la moral</i>	38
2.2. <i>Auto-refutació dels dubtes escèptics sobre la possibilitat de la moral</i>	39
2.3. <i>La raó i la voluntat. La deliberació i la decisió</i>	41
2.4. <i>El règim civil de la raó sobre les emocions</i>	43
2.5. <i>Les raons bàsiques per l'acció</i>	46
2.6. <i>Els primers principis pràctics</i>	50
2.7. <i>La manera d'entendre la nostra naturalesa</i>	54
2.8. <i>Raons bàsiques per l'acció. Consideracions addicionals</i>	57
2.9. <i>Beatitud humana assolible</i>	58
2.10. <i>Egoisme, auto-realització i bé comú</i>	61
2.11. <i>Altres modes de força directiva de la raó: la justícia general i la prudència</i>	65
2.12. <i>El principi i l'objecte del “cal” de la moralitat</i>	68
3. L'ordre de la ciutat. la justícia	72
3.1. <i>L'objecte de la justícia, el dret (ius) i els drets (iura)</i>	72
3.2. <i>El fonament dels drets. La deducció de normes morals Específiques</i>	75
3.3. <i>Les persones són un fi en elles mateixes. Llibertat i igualtat</i>	77
3.4. <i>L'arrel de la dignitat humana. El principi formatiu dels nostres cossos</i>	78
3.5. <i>Justícia. Formes o qüestions obertes</i>	80
3.6. <i>La propietat. Dret privat i responsabilitat social</i>	81
3.7. <i>Contracte. Llibertat, bona fe i benefici mutu</i>	86
3.8. <i>Comerç, capital i crèdit</i>	88

4. La llei de la ciutat. L'estat	95
4.1. <i>"Comunitats completes". Estats i dret</i>	95
4.2. <i>El bé comú específic de l'estat: un bé públic i limitat</i>	96
4.3. <i>De Regno ("Al Rei de Xipre"): la benaurança celestial i el bé públic</i>	99
4.4. <i>La virtut necessària per la pau i l'ordre just</i>	102
4.5. <i>Responsabilitats específicament diferenciades pel bé comú</i>	104
4.6. <i>Els elements de l'estat, privats i públics</i>	107
4.7. <i>El dret i l'estat com a suplement</i>	111
4.8. <i>La llei com el mitjà principal adient per la coordinació de la societat civil</i>	115
4.9. <i>El govern o règim limitat i l'imperi de la llei</i>	116
5. Els trets principals del pensament de Tomàs d'Aquino, en la interpretació de John Finnis, de cara a l'especificació d'una economia del bé comú	121
5.1. <i>Metodologia de les ciències socials</i>	121
5.2. <i>El bé de la persona humana i el bé comú de la comunitat humana</i>	123
5.3. <i>Política. El paper de la "societat civil" i el paper de l'estat</i>	125
5.4. <i>Resum dels criteris tomistes que qualifiquen una economia del bé comú</i>	127
CAPÍTOL 2 – L'UTILITARISME I L'ECONOMIA DEL BENESTAR CLÀSSICA	129
1. L'utilitarisme abans de Bentham	130
1.1. <i>Els antecedents remots. Cumberland i Locke</i>	131
1.2. <i>El segle XVIII. Berkeley, Hutcheson i Hume</i>	133
1.3. <i>Els utilitaristes anglicans de Cambridge. John Gay i William Paley</i>	135
1.4. <i>L'aportació francesa d'Helvétius</i>	138
1.5. <i>El desenvolupament de l'utilitarisme abans de Bentham. Conclusió</i>	140
2. Jeremy Bentham i l'utilitarisme de començaments del segle XIX	141
2.1. <i>Els principis filosòfics de Bentham</i>	141
2.2. <i>Criteris principals i criteris subordinats</i>	142
2.3. <i>Bentham i l'economia política</i>	145
2.4. <i>Influència de Bentham</i>	146
2.5. <i>Crítiques a Bentham</i>	147
3. John Stuart Mill i l'utilitarisme a mitjans del segle XIX	148
3.1. <i>L'utilitarisme a mitjan segle XIX</i>	149
3.2. <i>L'obra Utilitarianism de Mill</i>	151
3.3. <i>L'hedonisme qualitatiu de Mill</i>	155
3.4. <i>La "prova" de Mill del principi d'utilitat</i>	159
3.5. <i>La teoria de la justícia de Mill</i>	161

4. Henry Sidgwick i l'enunciat sistemàtic de l'utilitarisme	164
4.1. <i>Naturalesa i mètodes de l'ètica</i>	164
4.2. <i>Hedonisme</i>	168
4.3. <i>Intuicionisme</i>	171
4.4. <i>Utilitarisme</i>	174
4.5. <i>L'utilitarisme i la moral del sentit comú (common sense morality)</i>	178
4.6. <i>El dualisme de la raó pràctica</i>	182
4.7. <i>La posició utilitarista de Sidgwick en política i en economia política</i>	187
5. Els inicis de l'economia del benestar. Marshall i Pigou	190
5.1. <i>Alfred Marshall i la creació de l'economia moderna</i>	191
5.2. <i>Arthur Cecil Pigou i la primera formulació explícita de l'economia del benestar</i>	197
6. La crida de Robbins, el cànon de Hicks i l'anàlisi cost-benefici	205
6.1. <i>Lionel Robbins i el gir positivista en la teoria econòmica</i>	205
6.2. <i>La mesura dels canvis de benestar ("anàlisi cost-benefici")</i>	210
7. La funció de benestar social i el teorema d'impossibilitat d'Arrow	219
7.1. <i>La funció de benestar social de Bergson-Samuelson</i>	220
7.2. <i>El teorema d'impossibilitat d'Arrow</i>	227
8. Els criteris Aquino-Finnis aplicats a l'economia del benestar Clàssica	232
8.1. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral</i>	233
8.2. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de caracterització del bé de l'individu humà</i>	234
8.3. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes</i>	235
8.4. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada</i>	237
8.5. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de definició limitada del bé o interès públic</i>	238
8.6. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat</i>	239
8.7. <i>L'economia del benestar clàssica i el criteri de preeminència de l'interès de la família</i>	240
8.8. <i>Judici crític global a l'economia del benestar clàssica en la perspectiva de l'economia del bé comú</i>	241

CAPÍTOL 3 – LA CRÍTICA AL WELFARE ECONOMICS DES D’UNA PERSPECTIVA LIBERAL I CONTRACTUALISTA. LA PROPOSTA DE JOHN RAWLS	245
1. John Rawls i el seu temps	245
1.1. <i>Influències contemporànies i històriques en el pensament de John Rawls</i>	245
1.2. <i>Rawls i la tradició filosòfico-política del contracte social</i>	246
1.3. <i>La influència de Jean-Jacques Rousseau</i>	248
1.4. <i>La influència d’Immanuel Kant</i>	249
1.5. <i>La influència dels utilitaristes: Hume, Sidgwick i Mill</i>	250
1.6. <i>La influència de Hegel i de Marx</i>	252
1.7. <i>Conclusió</i>	254
2. Idees fonamentals	254
2.1. <i>Les quatre funcions de la filosofia política</i>	254
2.2. <i>La societat considerada com un sistema equitatiu de cooperació</i>	257
2.3. <i>La idea d’una societat ben ordenada</i>	260
2.4. <i>La idea de l’estructura bàsica d’una societat</i>	261
2.5. <i>Els límits de la proposta de Rawls</i>	263
2.6. <i>La idea de la posició original</i>	264
2.7. <i>La idea de persones lliures i iguals</i>	267
2.8. <i>Relació entre les idees fonamentals exposades fins ara</i>	272
2.9. <i>La idea de justificació pública</i>	273
2.10. <i>La idea d’equilibri reflexiu</i>	275
2.11. <i>La idea de consens encavallat</i>	278
3. Els principis de justícia	283
3.1. <i>Tres punts bàsics</i>	283
3.2. <i>Els dos principis de justícia</i>	287
3.3. <i>El problema de la justícia distributiva</i>	293
3.4. <i>L’estructura bàsica com a tema. Raons de la primera classe</i>	295
3.5. <i>L’estructura bàsica com a tema. Raons de la segona classe</i>	298
3.6. <i>¿Qui són les persones menys avantatjades?</i>	300
3.7. <i>El significat del principi diferencial</i>	303
3.8. <i>Objeccions articulades a través de contra-exemples</i>	308
3.9. <i>Expectatives legítimes, drets adquirits i mèrits</i>	310
3.10. <i>La consideració dels dots naturals com un actiu comú</i>	312
3.11. <i>Comentari-resum sobre la justícia distributiva i el mèrit</i>	314
4. L’argument des de la posició original	317
4.1. <i>La posició original. Estructura</i>	317
4.2. <i>Les circumstàncies de la justícia</i>	320
4.3. <i>Restriccions formals i el vel d’ignorància</i>	322
4.4. <i>La idea de raó pública</i>	325
4.5. <i>La primera comparació fonamental</i>	330
4.6. <i>L’estructura de l’argument i la regla maximin</i>	332
4.7. <i>L’argument que es recolza especialment en la tercera condició</i>	335
4.8. <i>La prioritat de les llibertats bàsiques</i>	338
4.9. <i>Una objecció sobre l’aversió a l’incertesa</i>	340

4.10.	<i>Una altra passada sobre les llibertats bàsiques iguals</i>	343
4.11.	<i>L'argument que emfasitza la segona condició</i>	347
4.12.	<i>La segona comparació fonamental. Introducció</i>	351
4.13.	<i>Raons classificables sota el criteri de publicitat</i>	352
4.14.	<i>Raons classificables sota el criteri de reciprocitat</i>	354
4.15.	<i>Raons classificables sota el criteri d'estabilitat</i>	356
4.16.	<i>Raons contràries al principi d'utilitat restringida</i>	358
4.17.	<i>Comentaris sobre la igualtat</i>	361
4.18.	<i>Comentaris finals</i>	363
5.	Les institucions de l'estructura bàsica justa	365
5.1.	<i>La democràcia de propietaris. Consideracions introductòries</i>	365
5.2.	<i>Alguns contrastos bàsics entre règims</i>	368
5.3.	<i>Les idees del bé en la teoria de la justícia com a equitat</i>	370
5.4.	<i>La democràcia constitucional comparada a la democràcia procedimental</i>	374
5.5.	<i>El valor just de les llibertats polítiques iguals</i>	377
5.6.	<i>Denegació del valor just de la resta de llibertats bàsiques</i>	379
5.7.	<i>Contrast entre el liberalisme polític i el liberalisme exhaustiu</i>	381
5.8.	<i>Un comentari sobre els impostos per capitació i la prioritat de la llibertat</i>	385
5.9.	<i>Les institucions econòmiques d'una democràcia de propietaris</i>	386
5.10.	<i>La família com a institució bàsica</i>	390
5.11.	<i>La flexibilitat de l'índex de béns primaris</i>	395
5.12.	<i>Una resposta a la crítica al liberalisme de Marx</i>	403
5.13.	<i>Comentaris breus sobre el temps de lleure</i>	405
6.	L'estabilitat d'un règim de justícia com a equitat	406
6.1.	<i>El domini de les realitats polítiques</i>	406
6.2.	<i>La qüestió de l'estabilitat</i>	409
6.3.	<i>¿És política de mala manera la proposta de la justícia com a equitat?</i>	413
6.4.	<i>¿Com és possible el liberalisme polític?</i>	414
6.5.	<i>Un consens encavallat que no sigui utòpic</i>	416
6.6.	<i>Una psicologia moral raonable</i>	420
6.7.	<i>El bé de la societat política</i>	422
7.	Els criteris Aquino-Finnis aplicats a la proposta de John Rawls	426
7.1.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral</i>	427
7.2.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de caracterització del bé de l'individu humà</i>	427
7.3.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes</i>	429
7.4.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada</i>	431
7.5.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de definició limitada del bé o interès públic</i>	432
7.6.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat</i>	433

7.7.	<i>La proposta de John Rawls i el criteri de preeminència de l'interès de la família</i>	433
7.8.	<i>Judici crític global a la proposta de John Rawls en la perspectiva de l'economia del bé comú</i>	434
CONCLUSIONS		437
1.	Resultats obtinguts	437
2.	Discussió dels resultats	437
2.1.	<i>La formulació dels "criteris Aquino-Finnis"</i>	437
2.2.	<i>L'avaluació de l'economia del benestar clàssica</i>	439
2.3.	<i>L'avaluació de la proposta de justícia com a equitat de John Rawls</i>	442
3.	Principals aportacions d'aquest treball	445
4.	Proposta de futures línies d'investigació	445
BIBLIOGRAFIA		449
ANNEX – INDICACIONS BIOGRÀFIQUES		475
1.	Sant Tomàs d'Aquino	475
1.1.	<i>Els primers anys</i>	475
1.2.	<i>La primera destinació a París (1252-1259)</i>	476
1.3.	<i>Sojorn a Itàlia. Orvieto (finals de 1259-1265)</i>	478
1.4.	<i>Sojorn a Roma (1265-1268)</i>	480
1.5.	<i>La segona destinació a París (1268-1272)</i>	484
1.6.	<i>El retorn a Nàpols i els darrers anys (1272-1274)</i>	485
2.	John Finnis	485
2.1.	<i>Fets biogràfics</i>	485
2.2.	<i>Introducció al pensament de John Finnis</i>	486
2.3.	<i>L'empresa conjunta de Germain Grisez, Joseph M. Boyle, Jr. i John Finnis</i>	487
2.4.	<i>L'especialista en filosofia del dret</i>	488
2.5.	<i>John Finnis i la filosofia moral i política</i>	488
2.6.	<i>John Finnis i la defensa de la vida i del matrimoni</i>	489
2.7.	<i>El compromís catòlic de John Finnis</i>	489
3.	Jeremy Bentham	491
4.	John Stuart Mill	494
5.	Henry Sidgwick	496
6.	Alfred Marshall	498

7. Arthur Cecil Pigou	500
8. Lionel Robbins	501
9. Kenneth Arrow	502
10. John Rawls	503

INDEX DE FIGURES

Figura 1 – La capsa d'Edgeworth	212
Figura 2 – Scitovsky – Capsa d'Edgeworth inicial	214
Figura 3 – Scitovsky – Capsa d'Egworth amb increments als dos eixos	214
Figura 4 – Scitovsky – Capsa d'Edgeworth – eixos desplaçats – (primer cas)	216
Figura 5 – Scitovsky – Capsa d'Edgeworth – eixos desplaçats – (segon cas)	216
Figura 6 – Rawls – Possibilitats de producció	304
Figura 7 – Rawls – Estructures bàsiques i utilitat	341

INTRODUCCIÓ

La idea d'aquesta tesi doctoral té un triple origen. El primer està en un suggeriment que vaig sentir enunciar al doctor Alfredo Pastor, fa cosa de quatre o cinc anys, en una conferència seva a la Facultat de Teologia de Catalunya. El doctor Pastor va venir a dir que l'antropologia subjacent a l'anàlisi econòmica usual, basada en la filosofia utilitarista, és massa reductiva, i va suggerir la perspectiva tomista, com un camí per assolir una caracterització de l'ésser humà i de les seves col·lectivitats, més adaptat a la realitat empírica, d'una banda, i adient i realista per les prescripcions de política econòmica, en sentit ampli, de l'altra banda.

El segon origen està en un encàrrec que el meu amic i ex-company de treball, el doctor Anton Gasol, com a president que era i és de l'Associació del Personal d'una empresa de banca amb seu a Barcelona, em va fer, aviat farà tres anys, de presentar la figura del professor Stefano Zamagni per una publicació interna de l'Associació, cosa que em va obligar a assabentar-me mínimament de la seva obra. D'aquí va néixer el meu interès per les aportacions de l'escola italiana de l'*economia civile*, liderada pel mateix Zamagni i pel doctor Luigino Bruni, fins al punt d'haver decidit, en aquell moment, dedicar la meva memòria de doctorat a l'anàlisi d'aquesta escola. Mentre em documentava i avançava en el coneixement de les aportacions d'aquest distingit grup d'economistes de la riba veïna del Mediterrani, em topava amb el fet que l'*economia civile* és definida com una escola específica dins un plantejament més ampli que s'anomenaria l'economia del bé comú. Per part meva, però, no aconseguia trobar un tractament prou exhaustiu que caracteritzés, des del punt de vista alhora teòric i no-confessional, què vol dir exactament això que anomenem l'economia del bé comú¹.

El tercer origen del treball és el següent. Es tracta de l'article del doctor Antonio Argandoña [Argandoña, 2013], publicat justament en un recull que podriem dir que cau en l'àmbit de l'*economia civile*, [Bruni & Zamagni, 2013]. Aquest article identifica amb precisió el concepte de bé comú i la seva aplicació a l'economia, des d'una perspectiva tomista², i després il·lustra la divergència de la perspectiva del bé comú amb altres

¹ El tractament del tema és extensíssim i riquíssim en una literatura que no està escrita des del punt de vista laic o filosòfic, sinó que s'ha escrit des del punt de vista confessional catòlic, i per tant des d'una molt clara perspectiva teològica, i que es coneix com a Doctrina Social de l'Església, tant en els seus documents oficials, com són la Constitució Pastoral *Gaudium et spes* del Concili Vaticà II, el Catecisme de l'Església Catòlica, el Compendi de Doctrina Social Catòlica de la Pontifícia Comissió Justícia i Pau, les múltiples encíclics i altres documents pontificis dedicats a aquest tema en els darrers cent vint-i-sis anys, la multitud de documents emesos per les diferents conferències episcopals i pels bisbes diocesans, com també en una profusió de treballs privats, tant acadèmics com de divulgació, que s'emmarquen sota aquesta disciplina. En aquest escrit, la intenció és mantenir el tema fora de l'àmbit confessional, en el tractament que la filosofia moral fa dels supòsits ètics i polítics del comportament econòmic i de la seva anàlisi. Naturalment, que la perspectiva aquí sigui volgutament no-confessional no implica de cap manera que hagi d'estar, ni que de fet estigui, oposada a la posició doctrinal de l'Església Catòlica. Prego, per tant, al lector, que si identifica qualsevol oposició d'aquesta mena, m'ho faci saber per poder dur a terme la rectificació oportuna.

² El referent tomista principal en aquest article d'Argandoña és l'obra de Jacques Maritain [Maritain, 1942, 1947]. Les diferències d'enfoc entre el present escrit i el treball d'Argandoña són, crec, dues. D'una banda, Argandoña caracteritza l'economia del bé comú acudint, indistintament, a criteris filosòfics i també a criteris que apel·len explícitament a la Doctrina Social de l'Església. D'altra banda, la distinció dels quatre ordres de coneixement que és la base de partida de l'exposició de Finnis sobre la filosofia moral i política tomista (ordre natural, ordre lògic, ordre

escoles diferents (l'escola llibertària de Nozick, el "liberalisme polític" de John Rawls, la crítica marxista, els diferents totalitarismes (comunistes o feixistes), i el pensament d'Amartya Sen). Atès que, per restriccions d'espai fàcilment comprensibles, l'article d'Argandoña és molt breu i concís (10 pàgines de text en total), em va semblar que, abans de seguir pel camí de l'*economia civil*, havia de dedicar la memòria de doctorat a l'anàlisi d'aquest concepte i el seu contrast amb la posició antropològica i metodològica subjacent en l'anàlisi econòmica usual, i amb algunes propostes innovadores que han sorgit, al llarg dels darrers cinquanta anys, en el camp de l'anàlisi econòmica de les propostes de política pública, amb més extensió de la que li va ésser permesa al doctor Argandoña en la seva publicació esmentada³.

Els objectius d'aquest treball són dos.

- D'una banda, es tracta de definir l'economia del bé comú, tal com s'entén des de la perspectiva de la filosofia moral i política tomista, en la forma en què aquesta perspectiva és interpretada per John Finnis.
- D'altra banda, es tracta, d'avaluar la distància que separa aquest concepte d'economia del bé comú del concepte de dues propostes actuals d'organització de la vida econòmica (l'economia del benestar clàssica i la proposta de la teoria de la justícia com a equitat, deguda a John Rawls).

En el treball es contrasten, per tant, dues hipòtesis.

- La hipòtesi que l'economia del benestar clàssica es pot considerar d'acord amb una concepció tomista d'economia del bé comú.
- La hipòtesi que la proposta de la teoria de la justícia com a equitat, de John Rawls, es pot considerar d'acord amb aquesta mateixa concepció tomista d'economia del bé comú.

La metodologia emprada és bi-etàpica.

- En una primera etapa, el concepte tomista d'economia del bé comú és caracteritzat per mitjà d'un conjunt de set criteris de contrast (els "criteris Aquino-Finnis", tal com se'ls ha anomenat), deduïts de l'exposició que Finnis fa de la filosofia moral i política de l'Aquinat.
- En una segona etapa, es contrasten les dues hipòtesis suara esmentades per mitjà de la comparació de les característiques d'una i altra proposta d'organització de l'activitat econòmica amb les exigències que imposen cadascun dels set criteris Aquino-Finnis. Per cadascuna de les propostes s'arriba a una avaluació global que és el resultat de considerar simultàniament el resultat de les avaluacions parcials de cadascun dels set criteris.

L'escrit es divideix en tres capítols i un apartat final de conclusions. El primer capítol està destinat a una exposició del pensament ètic i polític de sant Tomàs d'Aquino, a qui, juntament amb Aristòtil, cal atribuir la paternitat del concepte de bé comú en filosofia social. Aquest és un escrit que pertany a l'àmbit acadèmic de l'economia. No tinc de cap manera la pretensió de poder escriure, per pròpia competència, sobre el pensament de l'Aquinat. El que he fet ha estat explicar i comentar el tractament que del tema fa un dels filòsofs tomistes contemporanis més prestigiosos, el professor John Finnis. Sóc

moral i ordre tècnic) no està explicitada en la interpretació de la posició de sant Tomàs d'Aquino que fa Maritain, referent tomista principal, com s'acaba de dir, en el treball d'Argandoña.

³ En el curs de l'elaboració d'aquesta tesi, tal com s'ha indicat en la nota anterior, he acabat adoptant un enfoc que se separa un poc de l'enfoc del treball d'Argandoña que me la va inspirar.

conscient que l'enfoc de Finnis i dels seus col·legues⁴ és controvertit entre els adherents a l'escola tomista de filosofia. No tinc ni puc tenir opinió sobre aquesta controvèrsia. En tot cas, la posició de Finnis, en aquest escrit, es pren no com una conclusió sinó com un punt de partida del propi raonament. El capítol presenta una llista de set criteris, que s'han anomenat els "criteris Aquino-Finnis", i que permeten, a la vegada, caracteritzar el concepte tomista d'economia del bé comú, i també avaluar la mesura en què una determinada proposta d'organització econòmica se situa en la línia de l'economia del bé comú així definida.

El segon capítol procedeix a una revisió de les posicions utilitaristes, des dels seus orígens al segle XVII, a través dels seus principals representants, Claude-Adrien Helvétius, Jeremy Bentham, John Stuart Mill i Henry Sidgwick. A aquesta revisió, se n'hi afegeix una altra, repassant les fites principals del desenvolupament de la moderna economia del benestar, fins a l'aparent *impasse* que va significar la publicació de l'anomenat Teorema de la Impossibilitat de Kenneth Arrow.

El tercer capítol exposa i analitza l'obra del filòsof americà contemporani John Rawls (1921-2002). Es diu que ell tot sol, en els anys seixantes del segle XX, va resucitar la filosofia política com a tema acadèmic de debat actiu. Davant la crisi que l'economia del benestar va patir a partir dels anys 50 del segle XX, especialment, però no únicament, degut a la conclusió negativa del teorema d'Arrow, Rawls es va proposar proporcionar un fonament sòlid per les polítiques de benestar, buscant el consens polític necessari en el context de les societats de capitalisme avançat contemporànies, marcades per un pluralisme ideològic que Rawls va creure irreductible.

L'escrit es clou amb l'exposició de les conclusions del treball.

A títol d'annex, s'incorpora un apunt biogràfic dels principals autors, el pensament dels quals ha estat objecte d'exposició i d'anàlisi.

Vull expressar el meu agraïment a les persones que m'han donat pistes per aquesta investigació, o que m'han aconsellat i animat en el camí de la seva elaboració. En primer lloc, els ja citats doctors Argandoña, Gasol i Pastor. Als quals cal afegir els doctors Antonio Manresa, de la Universitat de Barcelona, i Francesc-Xavier Mena, d'Esade.

Vull agrair també les converses i l'encoratjament que he rebut d'alguns col·legues del Departament d'Empresa i Economia de la Universitat Abat Oliba-CEU, el doctor Ferran Porta, ja jubilat, la doctora Carmen Ruiz i els senyors Ramon Alfonso i Alejandro Gisbert, aquests dos darrers, a més, estimats amics i companys de molts anys en les comeses d'anàlisi financera en el si d'una prominent empresa barcelonina de banca.

També vull agrair el suport i les suggerències que he rebut d'alguns membres del Centre d'Estudis Econòmics i Socials, de Barcelona, encapçalats pel seu president, el senyor Ignasi Farreres, i els membres senyors Lluís Alegre, Salvador Aragonés, Eduard Arruga, Jordi Bastida, Lluís Bertran Saura, Claudi Cervelló, Joan Elias, Alfredo García Blanco, Anton Gasol (ja citat), Enric López Milà, Xavier Melo, Francesc-Xavier Mena (ja citat), Emili Pons, Mireia del Pozo, Carme Riera Prunera, Jordi Sala, Isabel Sierra, Joan Maria Solà, Ramon Vallés, Miquel Vila Despujol i Ramon Xifré.

⁴ Vegi's, per exemple, el document fundacional de la seva escola [Grisez & *alia*, 1987].

M'han il·lustrat les converses que he mantigut, sobre el tema d'aquest escrit i altres temes connexos, amb els meus amics, els doctors Albert Florensa, de l'IQS, i Javier Nieto, d'Esade, i els professors de filosofia senyors Josep Cobo i Margarita Méndez.

El doctor Joan Ripoll ha estat un director de tesi dedicat i excel·lent. Li estic molt agraït. Li agraeixo especialment els dos cops de timó que ha sabut donar a temps, en singladures amb risc de perdre el rumb per part del grumet.

No tinc paraules per expressar l'agraïment que sento pel suport constant, generós i abnegat de Maria Teresa Cobo.

Ningú, entre els citats, no té cap responsabilitat en els errors que puguin romandre, que són deguts, exclusivament, a la meva obstinació, ignorància o indolència.

Capítol I

EL CONCEPTE DE BÉ COMÚ EN EL PENSAMENT ÈTIC I POLÍTIC DE TOMÀS D'AQUINO SEGONS LA INTERPRETACIÓ DE JOHN FINNIS

En la tradició del pensament ètic i polític d'Occident, Sant Tomàs d'Aquino ocupa una posició cardinal. En efecte, aquest frare dominicà i erudit prodigiós del segle XIII és l'autor culminant del vast moviment de renovació del pensament jurídic, teològic i filosòfic esdevingut en el si de la Cristiandat llatina, ran de la gran mutació teològicopolítica que Harold Berman, ja fa més de trenta anys, va anomenar la revolució pontifícia (*the Papal Revolution*), iniciada i promoguda pel Papa Gregori VII, el monjo benedictí Hildebrand de Cluny, al segle XI, i que es va estendre fins a les darreries del segle XII.

Tomàs d'Aquino va ésser, molt en primer lloc, un religiós i un teòleg. Podem dir que ell tot sol va obrar la gesta intel·lectual d'establir la manera occidental d'escriure teologia a partir d'aleshores. En efecte, els Pares de l'Església, inclosos els Pares llatins com Sant Agustí, i els teòlegs medievals de les primeres fornades, o bé escrivien sense una armadura filosòfica clara o bé aquesta armadura l'havien derivada, fonamentalment, del platonisme mitjà i del neoplatonisme de Plotí i de Procle. L'Aquinat va ésser dels primers, a Occident, juntament amb el seu mestre i company d'orde Albert Magne, a beure de la filosofia d'Aristòtil, oblidada a Occident des de feia segles i traduïda al llatí, de fonts àrabs, en els mateixos anys de la vida activa del l'Aquinat. A més de teòleg, que era la seva ocupació intel·lectual central (va ésser catedràtic de *sacra pagina*, avui diríem de teologia bíblica), Tomàs d'Aquino va ésser també un filòsof, i un filòsof eminent i molt amoïnà i ocupat en fer evident la compatibilitat entre la veritat de les creences religioses que ens venen de la Revelació cristiana i les veritats filosòfiques derivades purament de l'exercici de la raó sobre les dades de l'evidència, inclosa l'evidència provinent de les dades de la introspecció.

En aquest escrit, el pensament de Tomàs d'Aquino i, més específicament, la seva filosofia ètica i política (que, com en el cas d'Aristòtil, és un únic cos de doctrina), ocupa la posició central. Tomàs d'Aquino defineix i concreta el concepte de bé comú en el viure social. La seva doctrina és una reeixida síntesi de la Revelació bíblica i del pensament patristic cristià, especialment el dels escrits de Sant Agustí, el gran pare de l'Església llatí i del Pseudo-Dionís, amb la filosofia moral i política d'Aristòtil, la filosofia estoica, especialment la recollida en els escrits de Ciceró i de Sèneca i la llegida també a través del sedàs de Sant Ambròs, i el pensament jurídic, tan l'específicament romà, tot i que tardà, de la compilació de Justinià, com el nou pensament jurídic canònic occidental, aleshores emergent en la cancelleria papal, en les cúries diocesanes principals i en les universitats primerenques.

Aquest escrit s'inscriu en l'àmbit acadèmic dels estudis d'economia. No sóc, ni tampoc pretenc ésser, un especialista en filosofia, i menys en filosofia medieval. El capítol sobre el pensament ètic i polític de Tomàs d'Aquino és necessari per enquadrar tot l'estudi, per tal com el concepte de bé comú, que s'haurà d'aplicar a l'avaluació del pensament econòmic contemporani, és d'arrel tomista. L'estudi de sant Tomàs, s'aborda, doncs, amb tota la cura que escau a una tesi doctoral, però des de la perspectiva d'un autor que no n'és un especialista. En conseqüència, aquest no és un estudi original del pensament de l'Aquinat. S'ha nodrit, exclusivament, de fonts secundàries.

Aquest capítol s'organitza en cinc apartats. El primer és una introducció a la teoria social de Tomàs d'Aquino. El segon presenta la seva antropologia moral i política. El tercer està dedicat a la seva anàlisi de l'ordre de la ciutat, sota els conceptes-clau de justícia i de pau. El quart cobreix el tema de l'estat i el dret. Finalment, el cinquè, sintetitza els aspectes clau del seu pensament per les propostes d'economia del bé comú. Els apartats centrals, del primer fins al quart, estant guiats molt de prop, fins al punt d'ésser-ne una glossa, per un text relativament recent, però ja clàssic, sobre el pensament ètic i polític de l'Aquinat [Finnis, 1998], escrit per un dels filòsofs tomistes contemporanis capdavanters, especialista en filosofia moral i política, el catedràtic de filosofia del dret d'Oxford (ja emèrit) John Finnis.

1. La teoria social de Tomàs d'Aquino⁵

Podem admetre la definició de ciència econòmica (*economics*) que dóna Alfred Marshall en el primer paràgraf del text dels seus "Principis" [Marshall, 1961, 1]:

"Political Economy or Economics is a study of mankind in the ordinary business of life; it examines that part of individual and social action which is most closely connected with the attainment and with the use of the material requisites of wellbeing".

D'aquesta definició, queda clar que l'economia és la ciència que estudia una part dels actes humans, individuals i col·lectius, la part relacionada, en un sentit ampli, amb la manera com els humans, un per un, i també a través de la nostra acció coordinada en col·lectivitats diverses, l'empresa i l'estat en primer lloc, ens guanyem la vida. Es tracta, per tant, d'un estudi d'actes humans.

Afirmar que l'economia és un estudi d'un subconjunt dels actes humans (individuals i col·lectius), ens porta a admetre que l'economia forma part d'una gamma més àmplia de disciplines, configurada per la filosofia moral i política i el conjunt de ciències particulars de l'actuar humà que s'aixopluguen sota el seu paraigua: el dret, en totes les seves branques i especialitats, la psicologia, la sociologia, l'antropologia, la ciència política i també l'economia (entesa com a *economics* o anàlisi econòmica).

1.1. Els quatre tipus d'ordre

Els principis de la filosofia social, ètica i política, de Tomàs d'Aquino, és a dir, els seus principis sobre l'acció humana i la societat, es poden percebre, amb una certa claredat, en el pròleg a la segona part de la *ST* [*ST* 1-2 q.1 a.1], lloc on es posa de relleu que els actes humans es distingeixen per la presència del lliure arbitri. La distinció entre *actes humans* i *actes de l'home*, es basa justament en la presència o absència, respectivament, del lliure arbitri, del domini de l'enteniment i de la voluntat sobre els propis actes.

És important, en aquest punt, la distinció que Tomàs d'Aquino fa, en el seu comentari a l'Ètica Nicòmaca d'Aristòtil, entre l'actuar (*actio*) i el fer (*factio*) [*Comm.EthN.* Llibre I,

⁵ Aquest apartat és una paràfrasi i una glossa del capítol II de [Finnis, 1998], amb algunes acotacions i aportacions d'altres fonts i també de l'autor.

Lliçó II, § 13⁶). L'actuar es queda en nosaltres, i el seu producte final es configura com el resultat d'una decisió. Es transmet als altres per mitjà de la paraula, del llenguatge.⁷ El fer, en canvi, implica intervenció humana sobre la matèria exterior, per tal de modificar-la, amb el fi de fer-la més útil als nostres propòsits humans.

Sobre aquestes remarques, [Finnis, 1998, 21ss] elabora la següent distinció entre quatre ordres distints de la realitat que donen lloc a quatre àrees separades de coneixement, distinció que, segons ell, està implícita en el pensament de l'Aquinat.

Ordre 1. Correspon a les ciències (en el sentit de coneixements) referides a matèries i relacions que no es veuen afectades pel pensament, l'acció i la intervenció humans. En aquest grup hi entra tot el coneixement de l'ordre de la natura, estudiat per la filosofia i les ciències naturals. També hi entra el coneixement filosòfic de l'ésser, és a dir, la metafísica. Per últim, segons Tomàs d'Aquino, les matemàtiques també haurien de pertànyer a aquest ordre, potser perquè l'Aquinat pensava que la matemàtica era la ciència del moviment dels cossos celestes.

Ordre 2. Són les ciències de l'ordre que els humans imposablem al nostre pensament, és a dir, la lògica en el seu sentit ampli. Sembla, per tant, que en una perspectiva moderna, les matemàtiques estarien incloses en aquest ordre, com també hi seria, almenys en una perspectiva bayesiana, l'estadística, entesa com a ciència de la inducció d'enunciats generals a partir de l'observació de fets singulars.

Ordre 3. Correspon a les ciències de l'actuar, és a dir, de l'ordre que els humans podem posar a les nostres accions, individuals i col·lectives, que resulten de la nostra deliberació, decisió⁸ i voluntat. Es tracta, per tant, de les ciències morals, econòmiques i polítiques que s'apleguen sota el parasol de la denominada "filosofia moral i política".

Ordre 4. Correspon a tot el conjunt de les ciències del fer, per contraposició a l'actuar. És el conjunt immens de les arts pràctiques, tècniques i tecnologies que permeten posar ordre en la matèria externa al nostre pensament i a la nostra voluntat, el resultat de les quals són els artefactes, materials i immaterials (una composició literària o una interpretació musical, per exemple), és a dir, les "coses construïdes per la raó humana".

⁶ "Activity is of two kinds. One, which remains in the agent himself, as seeing, wishing and understanding, is an operation of the type properly called "action". The other is an operation passing over into external matter and is properly called "making". Sometimes a person accepts external matter only for use, as a horse for riding and a zither for playing, and at other times he takes external matter to change it into some other form, as when a carpenter constructs a house or a bed. Accordingly, the first and second of these operations do not have any product which is their term, but each of them is an end. The first, however, is more excellent than the second, inasmuch as it remains in the agent himself. But the third operation is a kind of generation whose term is a thing produced. So, in operations of the third type, the things done are the ends."

⁷ Es pot veure en aquest punt una referència, que Finnis no explicita, a la cèlebre distinció entre llenguatge enunciatiu i llenguatge performatiu, del filòsof de l'escola analítica d'Oxford J.L. Austin. Vegi's J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962.

⁸ Finnis, i abans d'ell, Tomàs d'Aquino, parlen sempre d'"elecció". M'ha semblat, especialment en un context de pensament econòmic, que és preferible substituir la paraula elecció per la de decisió. Aquesta paraula suggereix un camp vast que és objecte d'estudi de la filosofia moderna, de la psicologia, de la matemàtica aplicada, especialment de l'estadística bayesiana i de la investigació operativa, i també de l'economia.

El coneixement especulatiu (la “raó especulativa”) estaria, doncs, format pels ordres 1 i 2, mentre que el coneixement pràctic (la “raó pràctica”) vindria donada pels ordres 3 i 4.

Aquesta divisió del coneixement humà, si és admesa, té conseqüències crucials per la manera d’entendre l’economia i les diverses branques de l’administració d’empreses. L’acció humana, i les diverses col·lectivitats a què aquesta acció dóna lloc, no poden ésser enteses com a fenòmens naturals (que s’estudien amb el coneixement de l’ordre 1) ni tampoc com a artefactes (que són l’objecte dels coneixements de l’ordre 4). En aquesta perspectiva, la traslació automàtica de l’aparell tècnic de les ciències naturals (especialment de la física) i de la tècnica (és a dir, de les enginyeries) presenta problemes epistemològics de compatibilitat amb l’objecte estudiat de l’economia i de les diferents branques de l’administració d’empreses.

Tornant a la perspectiva tomista de les ciències socials, és evident que l’acció humana, i les col·lectivitats humanes que en són el fruit, per a ésser enteses, s’han d’explicar a partir d’allò que defineix l’acció humana, és a dir, de les decisions lliures de l’individu humà. La decisió lliure i el seu resultat no es poden deduir de la natura (ordre 1), ni de la lògica (ordre 2), ni de la tècnica (ordre 4). L’auto-determinació personal i social no són un resultat de la naturalesa, ni són una construcció lògica ni tampoc un artefacte manufacturat, tot i que hi ha analogies amb aquests tres altres ordres de coses.

Segons Finnis [Finnis, 1998, 22], la teoria social moderna, des de Hobbes, rebutja aquestes tesis anti-reduccionistes. La realitat de la llibertat en la decisió humana, la realitat de la presència de la decisió lliure, és ignorada.

Finnis [Finnis, 1998, 22-23] dóna la següent definició de decisió lliure. Ens trobem en presència d’un acte humà de decisió lliure quan una persona, creient que té prou motius per adoptar un possible curs d’acció (una “opció” possible), i també altres raons en favor d’altres possibles cursos d’acció alternatius (altres opcions possibles), escull una determinada opció en preferència a les altres, de manera que, per aquesta via, queda determinat un curs d’acció concret entre tot un conjunt de possibles cursos d’acció.

1.2. *La teoria social. Sobre els grups i les seves accions*

La teoria social, en aquesta perspectiva, és l’estudi dels grups humans i de les seves accions individuals i col·lectives. Per Tomàs d’Aquino, les accions, tant individuals com col·lectives són el domini d’estudi de la *moralis philosophia*. Finnis [Finnis, 1998, 23] introdueix dues remarques preliminars en aquest punt. La primera és una definició de la ciència del comportament humà, que Tomàs d’Aquino engloba dins de la filosofia moral. Una ciència (*scientia* en llatí) és simplement un coneixement que proveeix d’explicació, ben fonamentat, personalment entès i adequadament certificat per dades de l’experiència (externa o introspectiva), que dóna raó del perquè de la configuració d’un determinat estat de coses. En aquest sentit, la filosofia o ciència moral és el coneixement de la conducta humana auto-determinada. És una de les dues parts de la filosofia pràctica, composta, d’una banda, per la filosofia moral, i d’altra banda, per la tècnica, o conjunt de ciències aplicades de les arts pràctiques.

La segona remarca preliminar és que no hi ha res en el pensament de Tomàs d’Aquino que suggereixi que l’explicació de la conducta dels grups s’hagi de fer per reducció a la teoria dels comportaments individuals de les persones que els componen. No hi ha cap

indici d'individualisme metodològic en el pensament social de l'Aquinat. En aquest sentit, i pensant en la teoria econòmica actual, a més del paradigma individualista neo-clàssic, res no priva, en una perspectiva tomista, d'emprar paradigmes agregats.⁹

Segons Tomàs d'Aquino, la filosofia moral es divideix en tres parts: l'*ethica*, que estudia el comportament dels individus, l'*oeconomica*, que estudia el comportament de les llars, i la *politica*, que estudia el comportament dels grups civils. En els tres casos, es tracta de l'estudi de l'*actio*, de l'acció, i no de la *factio*, l'elaboració.¹⁰

¿Què és, doncs, un grup? Hi cap aquí tota mena d'agrupacions humanes, des de la família i el petit grup informal, les associacions, les empreses (amb o sense ànim de lucre) i les diferents comunitats polítiques. En tot cas, el grup ha d'ésser pensat com un tot, de manera que hi ha accions de grup [ST 2-2 q.58 a.2c]. Tomàs d'Aquino aporta l'exemple d'un exèrcit. Els seus membres fan coses com a part de l'acció total de l'exèrcit, però també fan altres coses que no són part de l'acció de l'exèrcit. És a dir, els grups humans no es poden conceptualitzar com a organismes vius [ST 1-2 q.17 a.4c].

¿Què vol dir, doncs, l'ordre d'un grup? ¿Per què l'ordre fa del grup una sola cosa, un tot? Sembla que hi ha dos elements en aquest ordre. Hi ha, en primer lloc, la coordinació de l'activitat del grup, que incideix sobre les interrelacions entre les accions de tots i cadascun dels membres del grup. I també hi ha, en segon lloc, la relació entre el grup i els seus propòsits ("fins" en el llenguatge medieval de l'Aquinat). És a dir, allò que justifica que els membres del grup estiguin junts. Segons [Finnis, 1998, 25] aquest segon element té primacia sobre el primer.

Finnis [*Ibidem*] pren com a exemple la teoria política, tal com està continguda en el pròleg de Tomàs d'Aquino al seu comentari a la Política d'Aristòtil. Les parts de la comunitat política (*civitas*) són les persones individuals, les famílies i els veïnats. Els principis que configuren la comunitat política vénen donats per tot allò que té poder explicatiu sobre les accions de la mateixa comunitat política: els seus orígens, els factors de comportament (com és ara les emocions), els factors de forma (com és ara la seva constitució política) i, per damunt de tota altra cosa, la manera en què aquests elements poden ésser duts a la perfecció. Aquesta és la clau de l'explicació. Veure-ho així implica comprendre bé el segon dels elements del grup introduïts en el paràgraf precedent, és a dir, el propòsit de la comunitat política i la manera en què la comunitat política, si té èxit, contribueix al benestar i/o a la beatitud¹¹ dels individus i els altres components

⁹ Tal és el cas de la tradició ricardiana, actualitzada ara fa dues generacions per l'escola anglo-italiana de Cambridge, els principals representants de la qual van ésser Piero Sraffa, Richard Goodwin (aquest, de nacionalitat americana, tot i que resident al Cambridge anglès) i Luigi Pasinetti.

¹⁰ L'estudi de la *factio*, de la tècnica o coneixement per a la confecció d'artefactes, correspon a un coneixement d'ordre 4, no d'ordre 3, com és el cas del coneixement ètic, és a dir, del comportament específicament humà. Val a dir, que l'estudi del comportament de les llars, de l'*oeconomica*, comporta l'estudi de la producció material de béns i serveis. En el règim modern de capitalisme, en què la producció de béns i serveis no té lloc, en general, a les llars, sinó a les empreses, caldria substituir l'*oeconomica* d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino pels coneixements d'administració d'empreses i les seves branques especialitzades. La ciència econòmica, *economics*, en l'esquema tomista, forma part de la tercera branca, la *politica*, com potser l'antiga denominació, economia política, suggereix.

¹¹ Empro en català la paraula beatitud per traduir la paraula llatina *beatitudo* emprada per l'Aquinat. Segons ell, hi ha, com veurem més endavant, una beatitud humana imperfecta, assolible en aquesta vida mortal a través de la vida virtuosa, i la beatitud perfecta, que només és

(famílies i veïnats). És només des d'aquesta perspectiva dels fins del grup que la teoria política pot explicar i criticar el primer element de l'ordre del grup, és a dir, la pauta associativa i la coordinació de les activitats dels seus membres.

En aquesta perspectiva la raó de què la teoria dels grups (famílies, associacions, societats, empreses, estats, gènere humà en la seva totalitat) formi part de la filosofia moral és clara. La resposta és que els grups existeixen, s'actualitzen, en les seves accions. Un grup social és un ordre de persones humanes considerades com a persones en acció (*acting persons*). I el grup cal estudiar-lo com un ordre (sistema, estructura, coordinació) d'accions voluntàries, és a dir, intel·ligents, encara que naturalment puguin estar errades.

L'estudi de les societats (i el de les accions humanes individuals) és objecte de la filosofia moral per tal com la filosofia moral considera que les accions humanes i les societats humanes són realitats d'ordre 3, és a dir, tenen la seva realitat distintiva com a ordres d'acció intel·ligent, voluntària i dirigida a un propòsit. És evident, per tant, que les societats humanes no són coses naturals, organismes vius o substàncies independents, per tal com hi ha, d'una banda, actes dels membres del grup que no són actes del grup, i de l'altra, hi ha actes del grup que no són actes de cap dels seus membres.

Tomàs d'Aquino afirma que hi ha actes socials, actes del grup, que no són pròpiament actes de cap dels seus membres. Posa l'exemple d'una nau impulsada per remers. L'acció conjunta no és l'acció de cap d'ells [ST 3 q.35 a.5 ad 3]. És a dir, hi ha actes socials pròpiament dits.

Finnis [Finnis, 1998, 28] caracteritza els actes socials com una política (*a policy*). Política en el sentit que tots els membres del grup col·laboren per dur-la a terme i política en el sentit que és una acció comandada per un dirigent (*ruler*) del grup. En aquest sentit, en determinats casos, els actes del dirigent, o dels seus delegats, poden ésser considerats actes del grup. Pertany al govern del grup iniciar i dirigir els actes del grup per mitjà de paraules i de fets que defineixen una política pública, destinada a coordinar les accions d'altres membres del grup.

Finnis [Finnis, 1988, 29] afirma que l'expressió "política pública" és d'aplicació analògica a tota agrupació de persones que actua com a grup. Els estats, analitzats en aquesta perspectiva centrada en actes, poden ésser pensats com a ordres quan s'entenen composts de ciutadans i també dels grups i altres societats menors que els mateixos ciutadans formen entre ells.

1.3. Teoria general dels actes. La teoria social comprèn els actes pels seus objectes

Hi ha, en Tomàs d'Aquino, un principi epistemològic general. La naturalesa de qualsevol objecte s'entén per mitjà de la comprensió de les seves capacitats, és a dir, de les coses

assolible, per mitjà de la Gràcia divina i una vida de virtut, més enllà de la mort. Aquí es tracta, naturalment, només de la beatitud imperfecta.

que és capaç de fer. I les capacitats es comprenen per mitjà de la seva activació en actes. Els actes, al seu torn, s'entenen per mitjà del seu objecte.¹²

El principi adquireix una especial rellevància quan es tracta de les capacitats d'actuar per mitjà del pensament, de la deliberació i de la decisió.

L'aplicació del principi no és unívoca en els quatre tipus d'ordre. S'aplica de forma anàloga, és a dir, amb variació de significats. A cadascun dels quatre tipus d'ordre (ordre natural, ordre lògic, ordre moral i ordre tècnic o artificial). En tots ells, però, l'ordre s'entén per mitjà de la relació que hi ha entre l'objectiu o la meta, anàlogament diferents en cadascun dels quatre ordres, i els elements que el componen

Les coses que els humans fem en el primer ordre, l'ordre natural (per exemple, la digestió), no pertanyen al món humà, sinó al món animal. No són, en la terminologia de l'Aquinat, *actes humans* sinó *actes de l'home*, per tal com s'esdevenen amb independència dels nostre enteniment i de la nostra voluntat.

Les coses que fem en el segon ordre, l'ordre lògic, no transcendeixen del nostre fur intern. Són només actes en el sentit restringit de coses que s'esdevenen en el si del nostre enteniment. Això passa, per exemple, en el moment en què entenem, en el nostre fur intern i a la nostra pròpia satisfacció, la demostració algebraica, o geomètrica, del teorema "BLUE" (*best linear unbiased estimator*) que estableix que l'estimador de mínims quadrats ordinaris (MQO) en el context del model lineal gaussià, és un estimador lineal, no esbiaixat i de mínima variància. En aquest sentit, és un acte humà que no és social, per tal com, en ell mateix, no transcendeix als nostres semblants.

Els actes pròpiament humans i socials s'esdevenen en els ordres tercer i quart. L'explicació que donem, a classe d'econometria elemental, del teorema BLUE aplicat al mètode dels MQO en el model lineal gaussià, és una activitat que pertany al tercer ordre, l'ordre moral. En aquest acte hi intervé, o cal que hi intervingui, un grapat de béns morals codificats en virtuts, tals com la veracitat, la claredat d'exposició, l'atenció als altres, als seus dubtes i a les seves perplexitats.

I quan utilitzem el mètode MQO per a una estimació concreta dels paràmetres d'un model en el context d'una recerca empírica en economia industrial, posem per cas, perquè creiem que la seva aplicació en aquell context concret està justificada, estem fent una activitat que pertany al quart ordre, l'ordre de l'artefacte i de la tècnica.

Els actes humans, per tant, ja siguin del tercer ordre (*actio*) o del quart (*factio*), per entendre'ls cal aplicar el principi tomista segons el qual els actes són compresos pel seu objecte (pel seu fi, en el llenguatge medieval de l'Aquinat). La pregunta estratègica a fer és: "¿Per què?".

Hi ha un primer exemple senzill que dona Aristòtil. ¿Què fas? – Vaig a l'armari. ¿Per què? – A buscar unes herbes. ¿Per què? – Per fer-me una infusió. ¿Per què? – Per aprimar-me. ¿Per què? – Per posar-me en forma.

¹² Tomàs d'Aquino va manllevar aquest principi d'Aristòtil, en el tractat *De Anima*, 2.4. 415a, 16-22. L'Aquinat va ésser constant en aplicar aquest principi per dilucidar la naturalesa de qualsevol realitat activa.

Les cinc respostes són veritat. Estic caminant. M'estic preparant un remei. Vull perdre pes. Segueixo la recomanació del metge.

En general, el comportament humà sol tenir un conjunt ampli de propòsits o objectes ("fins") simultanis. Es poden posar en sèrie, del més proper al més allunyat.

Tomas d'Aquino dóna un exemple més complex. La coordinació d'un exèrcit en batalla. [*Quaestiones Disputatae De Potentia* q.7 a.2 ad 10]¹³.

En la interpretació d'aquest exemple que fa Finnis [Finnis, 1998, 32ss], l'esquema de Tomàs d'Aquino és aplicat directament i l'encaix és total. El soldat ras participant, William Braher, s'assabenta de molt poca cosa. No té cap pla. Ignora el pla dels seus superiors. No té cap idea de com està anant tot plegat en el context global de la batalla.

Els dos exemples (el d'Aristòtil i el de Tomàs d'Aquino) són, a la vegada, descriptius i prescriptius. Descriuen allò que és raonable. I també prescriuen allò que fóra raonable.

És clar, per tant, que segons l'Aquinat cal distingir els afers humans dels esdeveniments naturals. Els afers humans pertanyen al tercer ordre (l'ordre moral), mentre que els esdeveniments naturals pertanyen al primer ordre (l'ordre natural).

Quan qualifiquem de "natural" un ordre humà volem dir que està governat per la intel·ligència i la raonabilitat. En català podem dir, amb un sol qualificatiu, que és enraonat. L'ordre natural en aquest sentit tendeix a ser l'ordre vigent a no ser que estigui impedit per les emocions prevalents en un determinat context social, o bé per institucions i pràctiques no raonables, que són el fruit d'emocions no enraonades.

1.4. L'explicació que la teoria social de Sant Tomàs d'Aquino dóna de la coordinació. Teoria dels actes de coordinació

El passatge acabat de citar de les *Quaestiones Disputatae De Potentia* explicita la coordinació entre tres actors (president dels EE.UU., general en cap, soldat ras) per mitjà de la línia jeràrquica dels seus objectius raonables.

- El president té com a objectiu propi el benestar (*bonum statum*) de la república (*civitatis vel regni*).
- El general en cap té com a objectiu propi la victòria de la pròpia força (*exercitus*).

¹³ [Finnis, 1998, 32] en dóna la següent paràfrasi, adaptada a la batalla del desembarcament de Normandia del dia 6 de juny de 1944: "If we consider [1] the state president {rector civitatis} (say President Roosevelt in 1944) and [2] the army commander {dux exercitus} (General Eisenhower) and [3] one individual soldier (GI Private William Braher on 'Utah Beach', Normandy), the president obviously has a priority in the relationships between these acting persons {in ordine agentium}; it was at his command {imperium} that the general went into the war, and it is in accordance with the latter's orders {ordinatio} that the soldier is fighting with his hands. Now the objective {finis} of the soldier is to overcome the enemy (on and behind the beach) and that is further directed {ordinatur} towards the victory of the whole force {exercitus}, the victory which is the general's objective; and this objective in turn is further directed towards the well-being {bonum statum} of the state {civitas vel regni}, which is the objective of the president or king. So, it must be the case that what stands as the ultimate objective {ultimus finis} in all this is the objective and outcome sought precisely by the action of the first of these acting persons (Roosevelt). But although such objective is first in intention, it is last in realization {operatio}, and is the effect of other causes (not just of Roosevelt's directive)."

- El soldat ras té com a objectiu propi vèncer la resistència d'un enemic o grup d'enemics concret ("fer callar aquest niu de metralladores").

El passatge omet tot allò que pertoca a la coordinació horitzontal (entre soldats rasos o entre diferents unitats del mateix nivell jeràrquic), i que presumiblement funciona per acomodació mútua.

L'ordre en el si d'un grup, té dues dimensions. Hi ha, d'una banda, un ordre de coordinació, entre la part d'un grup i una altra part, entre membres individuals. Hi ha també, un ordre entre aquesta coordinació i l'objectiu perseguit. En la major part dels casos, l'objectiu d'un grup de persones és múltiple i jerarquitzat.

Tomàs d'Aquino, sobre la primera d'aquestes dimensions, la dimensió de coordinació, fa les següents set consideracions [Finnis, 1998, 35-37].

Primera. La coordinació, com és el cas de tota acció humana, s'ha d'entendre pel seu objecte. L'ordre de coordinació (la primera dimensió de l'ordre d'un grup) està subordinat a l'ordre de l'objecte de l'activitat. L'ordre respecte a l'objecte de l'activitat del grup té la primacia. Car remarcar que l'objecte, com ja s'ha dit, ordinàriament està jerarquitzat a diferents nivells, des del fi últim a l'objectiu més individual i immediat. En l'exemple de l'operació militar del desembarcament aliat de Normandia al juny de 1944, la jerarquia d'objectius podria haver estat la següent.

- Benestar de la república (els Estats Units).
- Victòria sobre l'Alemanya nazi.
- Alliberament de França.
- Derrota del Grup d'Exèrcits B alemany.
- Establiment d'una àrea de concentració de forces aliades desembarcades al nord de la península de Normandia.
- Establiment d'un cap de platja assegurat a *Utah Beach*.
- Fer callar aquest niu de metralladores.

Segona. Cadascun d'aquests fins o objectius pot constituir la *ratio* (l'objectiu director), la raó de l'activitat i la font primària de coordinació per assolir aquest objectiu director.

- "¿Per què hi ha dos homes corrent cap a una duna de sorra mentre un tercer home, estirat a terra, els cobreix fent foc amb el seu fusell metrallador? – Per fer callar aquest niu de metralladores".

Tercera. A cada nivell jeràrquic, la coordinació es produeix

- Per mitjà de l'acord unànim.
- (Més sovint) Per mitjà de directives, és a dir, de política pública del grup, determinada i donada a conèixer per un cap (*dux*) o líder.
- (El mitjà més sofisticat) Per mitjà de la llei (que pot ésser fruit d'un acord, o conveni, o acte d'autoritat, com més endavant s'explicita extensament). En ocasions, la llei de la comunitat pot coordinar, sense ordres directes, l'activitat dels membres d'un grup.¹⁴

¹⁴ Tot i que Finnis no ho esmenta, sembla que un dels exemples més importants de coordinació de les activitats d'un grup, per mitjà de la llei, és el concepte d'ordre establert per l'acomodació mútua dels agents lliures en un mercat. Tal com va analitzar Friedrich Hayek, es tracta d'un ordre que no és natural (en els nostres termes l'ordre de la primera classe) ni tampoc artificial (aquí seria l'ordre de la quarta classe). Hayek el va anomenar "ordre espontani", i en les categories

Quarta. La coordinació pot conèixer graus diferents de limitació en el seu objecte i en la seva duració temporal. Cal dir, en aquest punt, que la coordinació dels membres d'una família o d'una *civitas* no té límit temporal i és exhaustiva, és a dir, abasta tota la seva activitat.

Cinquena. Hi ha formes limitades de coordinació que es poden bastir al voltant d'un art o d'una tècnica, segons la naturalesa de l'objecte i segons la naturalesa del material que s'ha de dominar. Pensem, per exemple, en la coordinació en un quiròfan de les persones que intervenen en una operació quirúrgica (cirurgians, anestesisistes, infermers, instrumentistes, personal auxiliar, estudiants). Les formes més il·limitades i obertes de coordinació (com és ara la comunitat política) impliquen el recurs a diferents arts i tècniques, el llenguatge en primer lloc i també el conjunt de les diferents institucions i pràctiques que anomenem el dret.

Sisena. La coordinació dels grups humans té lloc per mitjà de decisions lliures auto-determinades i constitutives del grup, preses per raons que no es poden reduir a un art o conjunt d'arts. El tercer ordre no es pot reduir de cap manera al quart. La teoria social no es pot reduir a un conjunt d'oficis.

- A cada nivell de coordinació, s'obre sempre la possibilitat de desertar, de llançar-se a l'acció o de mantenir-se al lloc sense fer res.
- La participació o deserció dels diferents individus pot acabar afectant, o no, el projecte de quart ordre del grup. Però amb independència del resultat final tècnic (de quart ordre), el comportament individual té sempre influència en l'estat del grup al tercer ordre, en el propi actor i en les relacions interpersonals dels diferents components del grup (*concordia, communio, communicatio*), reforçant o traïnt, construint o afeblint l'estat moral del mateix grup.

Setena. La coordinació exigeix

- Lideratge, o exercici d'autoritat formal.
- Autonomia dels participants en el grup objecte de coordinació. Un bon comandant de brigada no s'immisceix en la resolució de problemes tàctics que toca resoldre a un dels seus caps de batalló subordinats.
- Les persones, encara que estiguin sotmeses a una autoritat, conserven el domini sobre les pròpies accions. És a dir, actuen per propi impuls, guiades pel seu lliure arbitri.
- Això vol dir que, a més de la prudència política (enteniment pràctic i bon criteri) del governant o cap, cal també la prudència política del súbdit o subordinat, que és diferent de la prudència del cap, però igualment necessària pel bé comú del grup.

tomistes que Finnis addueix, seria clarament un ordre de la tercera classe, és a dir, un ordre moral. L'aparició d'aquesta mena d'ordre requereix una regulació molt minuciosa, per part de l'estat, del dret de propietat i del dret del contracte, amb una adequada protecció per part dels tribunals de justícia i de la força coactiva estatal. Vegi's Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, volum1, *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1973.

1.5. La teoria social pot descriure “des de dins”

En els grups ben coordinats, el pla o la política del líder és comunicat als subordinats (almenys als subordinats immediats) i pot ésser entès per aquests.

El pla o la política pertany a l'ordre pràctic, no a l'ordre especulatiu. Un pla d'acció, en general, no versa sobre què és el cas, ni tampoc sobre què serà el cas. Parla d'allò que cal que sigui el cas, allò que cal fer o dur a terme. És una prescripció, no una predicció. Es tracta de coneixement pràctic, coneixement del fi que es persegueix i dels mitjans i capteniments adients per assolir-lo.

- És coneixement pràctic, i això vol dir que és coneixement real, veritable o no a la seva pròpia manera.
- Quan un agent actua d'acord amb un pla, aquest agent sap el que està fent.

El capteniment de qui actua pot ésser observat des de fora. Un observador, sovint, pot arribar a “entendre” allò que s'està fent. Es tracta, aquí, d'un coneixement derivat de l'observació i la reflexió. No és un coneixement pràctic, sinó un coneixement teòric o especulatiu. Aquest coneixement versa sobre què és el cas, és a dir, sobre quin és el pla i la intenció de la persona o del grup que actua. És el punt de vista hermenèutic o intern, preconitzat, per a la història i les ciències socials, per Max Weber, Robin Collingwood i Hubert L.A. Hart. Aquest punt de vista hermenèutic o intern és essencial en la teoria social descriptiva.

Això vol dir que, en aquesta perspectiva tomista preconitzada per John Finnis [Finnis, 1998, 39], podem aspirar a assolir una comprensió històrica dels fets i dels fracassos humans.

Sorgeix així la qüestió sobre la possibilitat d'una teoria social o política. ¿Es pot arribar a dir coses, a la vegada veritables i generals, sobre els afers humans?

- Els afers humans són extremament variables, multiformes i contingents. Aquesta contingència té dues fonts. L'una és l'atzar, que no presenta un problema epistemològic especial, per tal com és similar a l'atzar present en els fenòmens d'ordre 1, tractats amb èxit en les ciències naturals contemporànies per mitjà de la teoria matemàtica de la probabilitat. L'altra font de contingència és deguda a la diversitat de les decisions entre persones diferents i, a vegades, en una mateixa persona al llarg del temps.
- El progrés tecnològic és un fet d'ordre 4. Té poc a veure amb el progrés en l'ordre moral (en el tercer ordre). Les opcions moralment dolentes sempre conservaran un atractiu pels humans. Això vol dir que no es pot esperar cap “lleï del progrés universal” en la història humana.
- Per contra, les bones raons sempre seran atractives per a la intel·ligència humana. El rebuig de maneres dolentes de viure i dels règims polítics resultants és sempre possible. En aquest sentit, no hi ha cap lleï inexorable del “declivi històric”.
- No tenim tampoc raons per creure en lleïs de “cicles històrics” o de l’etern retorn”. No hi ha raons per predir el triomf del bé ni del mal en aquest món, a curt, mitjà o llarg termini.

En definitiva, no hi ha cap raó per pensar en una teoria social que estableixi un pla general de progrés, o de declivi, o de retorns eternals. És a dir, interpretant aquestes consideracions de Finnis, cal dir que el futur és indeterminat, i la raó d'aquest fet està

en la presència en els ésser humans del lliure arbitri, molt més enllà de l'efecte d'una estocasticitat epidèrmica.¹⁵

1.6. La teoria social és general per tal com és pràctica

Segons Finnis [Finnis, 1998, 40-42], tant Aristòtil [*EthNic X*, 9, 1181b 17-18] com Tomàs d'Aquino [*Comm.EthN. X*, 16, §17 (2180)] afirmen que la ciència social és necessàriament una ciència pràctica. Pràctica, per descomptat, no en el sentit de ser útil, com quan es parla de "matemàtiques pràctiques" per a arquitectes o per a navegants.

- Una ciència és pràctica quan versa sobre allò que és bò de fer, de tenir, d'obtenir i d'ésser, i hi encamina.
- La ciència social no és un art (tots els arts són pràctics), per tal com no versa sobre tècniques per obtenir els fins que persegueix (el bé que persegueix), amb independència del caràcter de qui el pràctica.
- La teoria social és pràctica per tal com prescriu allò que cal fer, en tot el vast camp del viure humà, per mitjà de decisions i actes (recordem que els actes humans són deliberats i decidits lliurement, i per tant, auto-determinats, és a dir, interns i constitutius del caràcter de l'individu i de la identitat del grup o comunitat humana que actua), atenent als objectes, fins, i béns que proporcionen la raó per l'acció i que donen sentit a la vida de l'individu i (en el seu cas) del grup, com un tot obert.

Hi ha, per tant, un contrast radical entre l'art i la bona tècnica, que pertanyen al quart ordre, i la raonabilitat pràctica (tradicionalment anomenada prudència) que pertany al tercer ordre. Els textos següents de Tomàs d'Aquino són rellevants per a aquesta distinció. [ST 1-2 q.21 a.2 ad 2; q.57 a.4c; ad 1; ad 3; a.5c; 2-2 q.47 a.2 ad 1; a.5c].

En l'estudi especulatiu dels fets socials (especulatiu en el sentit d'estar deslligat d'una decisió concreta a prendre en la pràctica), la teoria social, pràctica i prescriptiva, és una part de la filosofia moral. El seu objecte d'estudi és la *civitas*, que és allò més important que la raó humana pugui portar a l'existència. La forma més alta de la raó pràctica és, per tant, la teoria política.

- L'objecte de la teoria política inclou l'objecte de les altres parts de la filosofia moral i de tots els arts i oficis, sense, però, suprimir-los.
- La teoria política versa sobre el bé comú, i hi dirigeix la comunitat política. El seu objecte és el bé humà.

L'explicació de la conducta de les persones passa per la comprensió de les raons que tenen per captar-se tal com ho fan.

- L'esquema de les ciències socials ve donat per l'esquema de les raons (estratègiques o generals, tàctiques o particulars) que porten un grup humà a captar-se d'una determinada manera.

¹⁵ La referència obligada aquí és al veritable apòstol de la consideració explícita, en l'anàlisi econòmica, de la radical indeterminació dels esdeveniments econòmics futurs, en l'estela tant de John Maynard Keynes com de Friedrich Hayek. Es tracta de George L.S. Shackle. Vegi's, per exemple, el seu *opus magnum*, *Epistemics and Economics. A Critique of Economic Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972. Vegi's també [Guinjoan, 2014, 104-124].

- Tal com explica clarament Finnis [Finnis, 1998, 42]: “*The reasons, which, as a clear-headed theorist, one counts as good when considering human affairs in reflective social theory -even theory intended primarily as explanatory description- are the very reasons one counts as good reasons when considering what to do.*” [èmfasi en l’original].

Aquesta concepció de la teoria social

- Té implicacions per la metodologia de la teoria social, com veurem tot seguit als sub-apartats 1.7 i 1.8.
- Fa sorgir la pregunta sobre si poden efectivament ésser identificades les veritables bones raons per l’acció, qüestió que serà analitzada a l’apartat 3 d’aquest mateix capítol.

1.7. La teoria social descriu de manera analògica

Finnis, en la interpretació que fa del pensament de l’Aquinat, estableix que les ciències socials formen part de la filosofia moral. Aquesta manera de procedir, ¿no pot ésser qualificada d’ingènua, atès que la realitat de l’existència humana està tan allunyada de l’ideal moral? ¿No els serà difícil, a les ciències socials, trobar un vocabulari adient per descriure els fets i articular explicacions de les pautes reals de causalitat?

Prenem l’exemple dels conceptes de constitució, definit com a “sistema de govern presentable” i de llei, definit com a “directiva justa”. Atès que en tots els sistemes de govern realment existents sempre hi ha una barreja de justícia i d’injustícia, ¿com podrà una tal teoria social donar compte dels fets?

Tomàs d’Aquino va acceptar i ampliar la definició d’Aristòtil de l’abast de la ciència o teoria social.

- El camp propi d’una teoria o ciència inclou tot allò que està relacionat amb un tipus central. En particular, inclou tot allò que genera coses d’aquest mateix tipus i també tot allò que correspon a un defecte o corrupció del tipus i a les causes del defecte o de la corrupció.
- La versió corrompuda del tipus pot portar el seu mateix nom, no unívocament ni tampoc equívocament, sino anàlogament, en el concepte d’analogia que té Tomàs d’Aquino, que és distint del concepte d’analogia en Aristòtil.

En Aristòtil, l’analogia vol dir equivalència proporcional: “A és a B com C és a D”. Un exemple pot ésser “la comprensió és a la intel·ligència com la visió és a l’ull”. Aquesta proporcionalitat o “igualtat geomètrica” (com l’anomena) caracteritza la justícia distributiva. Si el jornal diari és de 100 euros, l’haver treballat 20 dies dona dret a una retribució de 2,000 euros, de la mateixa manera que el treball de 5 dies és remunerat amb 500 euros. Hi ha una equivalència -una igualtat geomètrica- de justícia distributiva entre les dues remuneracions.

Tomàs d’Aquino té un concepte més sofisticat de l’analogia, amb diversos tipus. Admet l’analogia de la proporcionalitat, igual que Aristòtil. Però introdueix una idea nova d’analogia, la distinta relació de coses diferents a un tipus central, relació que justifica la relació corresponent de significats diferents a un significat focal.

Seguint en el pensament de l'Aquinat, i aprofundint en l'ús que fa del primer significat de l'analogia, l'analogia de proporcionalitat, Finnis enuncia els següents principis fonamentals en la teoria política tomista [Finnis, 1998, 45]:

- La teoria política no és una ciència natural. Les comunitats polítiques no són organismes naturals, sinó sistemes complexos d'actuació per part d'agents humans, és a dir, agents que actuen amb intel·ligència i lliure arbitri. Cal excloure, per tant, segons aquest enunciat de Finnis, aquelles formulacions de les ciències humanes que estiguin basades en l'esquema mecànic estimul-resposta.
- Quan un fet humà és qualificat de "natural" no es vol dir que sigui "automàtic" o "predominant en un sentit estadístic", o que es produeixi en virtut d'una inclinació humana innata subracional.
- Dir que un fet humà és natural significa que és racional, és a dir, que és adequat d'acord amb les normes que tenim per jutjar el bé i el mal, allò que és raonable i allò que és desenraonat. Una cosa referida a persones humanes és "naturalment" X quan és X "d'acord amb la recta raó". Allò que és raonable, en relació a persones i comunitats humanes, és equivalent a allò que és usual en coses que pertanyen a l'ordre de la natura (ordre 1). I per tant, en els afers humans, allò que és natural-raonable no té per què ésser allò que és més usual. De fet, per exemple, els tipus bons de constitució política, són una raresa empírica.

Jutjant, per tant, d'acord amb les regles adients a les accions humanes, és a dir, d'acord amb si la cosa és enraonada o fora de raó, hi ha constitucions polítiques que són bones i altres que són corrompudes. "Ciudadà" és un apel·latiu propi d'una persona que viu en un estat amb una constitució bona. Altrament, només li escau "súbdit".

[Finnis, 1998, 46] afegeix que l'esforç teòric per esbrinar allò que és "natural" en els afers humans, sovint s'ha de conformar amb respostes poc clares. Actualment, per exemple, l'aparell polític i constitucional dels estats contemporanis és massa complex per a ésser analitzat com les constitucions de les ciutats en temps d'Aristòtil i la seva classificació en els tres tipus ideals (monarquia, aristocràcia, democràcia) i les corresponents corrupcions (tirania, oligarquia, demagògia).

Tornant al pensament de Tomàs d'Aquino, cal no deixar de banda cap part de la realitat humana, que és necessàriament complexa. La teoria social ha d'anar més enllà dels tipus ideals. I no pot oblidar la part fosca de l'actuar humà: la mala fe, el malentès, la por. Li cal esforçar-se per explicar les causes de cadascuna de les deficiències i identificar els factors que les propicien.

1.8. La teoria social descriu el món des del "punt de vista" moral

Quan el teòric qualifica les lleis d'un tirà com a corrupció de la llei, el teòric parla des d'un "punt de vista". Finnis [Finnis, 1998, 48] apunta que aquesta expressió no té correspondència en el llatí que emprava l'Aquinat, però representa molt bé, en el nostre llenguatge, la tesi metodològica que Tomàs d'Aquino adopta del pensament d'Aristòtil.

¿Quin és el "punt de vista" correcte? ¿Qui és un observador de fiar? Per Tomàs d'Aquino correspon al punt de vista del *studiosus*, aquell que té un bon judici format sobre les qüestions morals. És una traducció del mot grec d'Aristòtil *spoudaios*, l'home de bé, és

a dir, la persona d'enteniment recte, seriosa, de gravetat moral, madura, possessora de raonabilitat pràctica ("prudència") i bon tarannà, la persona autènticament virtuosa, allò que els victorians anglesos del XIX en dèien un *gentleman*. Per Tomàs d'Aquino, *studiosus* equival a *virtuosus*.

És a dir, la mesura per jutjar les coses humanes és la virtut. Ésser una bona persona vol dir precisament ésser una persona virtuosa [ST 1 q.1 a.6 ad 3]. Aquesta tesi fa sorgir tot un seguit de qüestions ulteriors. Hi tornarem un cop haguem cobert allò que Tomàs d'Aquino té a dir sobre la prudència (raonabilitat pràctica), el bé i el mal, el recte i l'equivocat.

Finnis afegeix en aquest punt [Finnis, 1998, 48-51] una sèrie de cinc observacions preliminars.

Observació preliminar primera. No hi ha circularitat en l'apel·lació que es fa, per determinar allò que és bò o recte, al criteri de la persona d'enteniment sà. [ST 1-2 q.1 a7c ; q.2 a.1 ad 1]. Definim doncs per dolç allò que sembla dolç a una persona sana i de gust educat. Cal parar compte, però, perquè això no deixa de ser una analogia. El bé i el mal no són qüestió de gustos o una qüestió a decidir a partir de l'experiència. La comprensió i el bon judici no depenen dels sentits. L'analogia només es presenta per deixar clara l'absència de circularitat en l'argument.

Observació preliminar segona. L'autonomia personal i la participació en el procés polític són importants. La ciutadania en el sentit aristotèlic té un lloc important en la descripció filosòfica del què vol dir un ésser humà.

- Val a dir, però, que per la majoria de la gent, allò que té més importància és un accés fàcil als plaers del menjar i beure, del sexe i de la música estrident.
- ¿Cal doncs substituir aquesta teoria política per una teoria general del consum i de les institucions que procuren la satisfacció del consumidor? ¿Cal que la teoria del dret sigui substituïda per una teoria general dels "mercats" o de l'"enginyeria social"?
- Per respondre a aquestes qüestions cal establir un ordre de la importància relativa dels diferents aspectes de la vida humana. Tant per Aristòtil com per Tomàs d'Aquino, les apreciacions d'importància relativa han de ser les mateixes a l'hora de fer teoria social que al deliberar i decidir sobre la pròpia vida, és a dir, en els judicis pràctics que pren una persona que és tinguda com un bon exemple.

Observació preliminar tercera. El mètode permet analitzar institucions, com és ara l'esclavatge, que són un exemple punyent d'actituds i pràctiques malignes. Podriem dir l'esclavatge en el primer imperi romà o en el Sud americà anterior a la Guerra Civil, o l'esclavatge dels camps de concentració nazis. El mètode permet assenyalar, d'aquesta manera, els límits d'institucions socials necessàries i escaients, com és ara l'empresonament penal, els serveis de treball assalariat i el dret de successions.

Observació preliminar quarta. El mètode permet criticar els costums convencionals, no examinats (en el sentit socràtic). Allò que ha de ser tingut per virtuós no li pervé al filòsof com una hipòtesi. Justament la feina de la filosofia moral consisteix en partir dels judicis morals convencionals i sotmetre'ls a la crítica filosòfica, pel que fa a la seva coherència interna, a la seva claredat, i, sobretot, a la seva veritat, és a dir, a la seva conformitat amb tots els aspectes de la realitat que puguin afectar els judicis racionals sobre el bé i el dret.

Observació preliminar cinquena. Tomàs d'Aquino reconeix que per trobar el fonament de la filosofia moral cal pouar més fondo que el *spoudaios* o *virtuosus*.

- D'una banda, hi ha qüestions que el recurs al *spoudaios* no pot resoldre: ¿Quins són els béns humans importants, per a la persona individual i pel grup? ¿Quines menes de decisions i accions humanes són realment raonables i rectes? ¿Quina resposta hi ha pels dubtes escèptics sobre aquestes qüestions?
- Per Tomàs d'Aquino, el recurs al *spoudaios* es justifica per tal com la persona “de bon caràcter”, l’“home de bé”, és justament la persona que es capté d'acord amb la recta raó [ST 1 q.1 a.6 ad3].
- És a dir, la identificació del *spoudaios* és una qüestió de judici crític, que té les seves pròpies normes. No hi ha ningú que es pugui guiar ell mateix simplement en base a les seves pròpies raons o als seus raonaments. [ST 1-2 q.19 a4c; q.91 a.2c; a.3 ad 2].

Com a conclusió, es pot afirmar que les normes racionals i filosòficament establertes del bé i del mal, del dret i d'allò que és contrari al dret, són, pel teòric social, a la vegada

- La norma adient per a la conducta pròpia i per les relacions amb els altres.
- La norma adient per centrar temes d'estudi (en l'àmbit de l'ordre 3, l'ordre moral) i per articular-ne els resultats.
- [Finnis, 1998, 51] “*The ultimate decisive criteria for ‘concept-formation in social science’ are the standards of unrestrictedly rational practical reasonableness, of right judgement about what to do and what not to do.*”

Finnis [*Ibidem*] clou el capítol II del seu llibre constatant que, darrera les injuncions de Hobbes, de Hume i de Kant, els científics socials, des del final del segle XIX s'han esforçat per dur a terme investigacions socials lliures de valors.¹⁶ Finalment, Finnis cita una obra seva anterior, publicada en primera edició el 1980, [Finnis, 2011, 19], i conclou, en una anàlisi aplicada al dret, però que és extrapolable a tota la teoria social, que les anàlisis socials, per tal d'ésser fecundes, han de renunciar precisament a la *Wertfreiheit*:

“There is thus a mutual though not quite symmetrical interdependence between the project of describing human affairs by way of theory and the project of evaluating human options with a view, at least remotely, to acting reasonably and well. The evaluations are in no way deduced from the descriptions; but one whose knowledge of the facts of the human situation is very limited is unlikely to judge well in discerning the practical implications of the basic values. Equally, the descriptions are not deduced from the evaluations; but without the evaluations one cannot determine what descriptions are really illuminating and significant.”

2. L'antropologia moral i política de Tomàs d'Aquino¹⁷

2.1. Dubtes escèptics sobre la possibilitat de la moral

Tomàs d'Aquino era conscient que Aristòtil havia resolt de mala manera el dubte dels escèptics sobre la possibilitat de la moral, és a dir, sobre la possibilitat de l'existència de

¹⁶ Per una crítica recent a aquests esforços en pro de la ciència social “lliure de valors” vegi's, des d'una perspectiva filosòfica allunyada del tomisme i pensant explícitament en la ciència econòmica contemporània, [Putnam, 2002] i [Putnam & Walsh, 2012].

¹⁷ Aquest apartat és una exposició comentada -una glossa- dels capítols III i IV de [Finnis, 1998].

critèris d'acció que vagin més enllà de la convenció social i no estiguin fonamentats en la naturalesa de les coses [*EthNic* I, 3, 1094b 14-17]. Vegi's, per exemple, el dubte que s'expressa a [*ST* 2-2 q.122 a.1c]:

*“En lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca.”*¹⁸

Efectivament, la postura escèptica està molt extesa. Són molts els que pensen que no ens hem d'amoïnar per l'efecte de les nostres accions sobre els altres.

Més enllà de les convencions socials, es pot pensar que la justícia sorgeix purament de les opinions humanes i consisteix en fer allò que *sembla* correcte. Cal constatar també que al llarg del temps i entre civilitzacions i comunitats humanes hi ha grans diferències d'opinió. Allò que sembla immoral en un lloc i en un temps donats, no se'n considera en altres llocs o en altres temps. En una situació així, ens podem preguntar legítimament si no és perdre el temps parlar d'una situació com a “naturalment correcta” o com a “naturalment justa”. ¿Pot “justícia” voler dir alguna cosa més que conformitat amb la llei vigent en un lloc i en un temps donats? ¿Hi pot haver criteris morals més enllà de les convencions locals transitòries? ¿Hi ha res que sigui “racionalment desitjable en si mateix” o naturalment o veritable digne de fer-se?

2.2. Auto-refutació dels dubtes escèptics sobre la possibilitat de la moral

Tomàs d'Aquino dona a la qüestió una resposta satisfactòria, cosa que, segons Finnis, Aristòtil no acaba de fer [Finnis, 1998, 57-58]. L'argument que segueix està construït per Finnis, això sí, partint i recolzat en diversos textos de l'Aquinat¹⁹ i del tot adaptat, segons Finnis, a la seva manera de pensar.

L'argument de Finnis contra els dubtes dels escèptics sobre la possibilitat d'assolir veritats pràctiques (veritats pertanyents no a la raó especulativa sinó a la raó pràctica) està centrat en l'anàlisi d'allò que s'esdevé a l'elaborar i dur a terme decisions lliures (“free choices”).

- No és una anàlisi reductiva. Ha de considerar aspectes de la deliberació i decisió que l'agent que els duu a terme té en compte i n'és conscient (en major o menor grau).
- Analitza un procés concret de deliberació que permet aclarir i refutar la postura dels escèptics en matèria de moral. La decisió analitzada és precisament la d'acceptar o rebutjar la posició escèptica.

La postura escèptica (qualificada per Finnis de “neo-humana”, per tal com Hume va, de manera famosa, argumentar que els humans són moguts a actuar no per raons sinó per emocions) es caracteritza per pensar que les motivacions humanes són sentiments, “*feelings*” o “*emotions*” més que no pas raons. Els humans ens movem, posats a decidir una alternativa d'acció, segons aquesta postura, per la passió, i no pel raonament.

¹⁸ Vegi's també la remarca a [*ST* 1-2 q.100 a.5 ad1]: “*[En el Decálogo] se dió al hombre precepto sobre el amor de Dios y del prójimo, porque en esto la ley natural se había oscurecido, no en lo que toca al amor de sí mismo, antes cuanto a esto la ley natural estaba en todo su vigor.*”

¹⁹ [Finnis, 1998, 58]: “*It is [something] that Aquinas does not formally consider (doubtless because he did not have to address an audience impressed by sceptical denials of free choice).*”

- Aquesta tesi escèptica s'ha de considerar no com una opinió arbitrària, sinó com un veritable judici, emès amb fonament contra els "prejudicis seculars" y la "saviesa" convencional.
- És una proposició que s'afirma com a conclusió d'un raonament, i no com una premissa o petició de principi evident. La seva defensa requereix un raonament vàlid. Hi ha, per tant, la decisió prèvia d'abordar o no aquest raonament.

Cal advertir, que la postura escèptica en matèria de moral no és un enunciat d'escepticisme general.

- És incoherent amb l'afirmació que tots els enunciats són només opinions, que mai no podem saber si són veritables o són falsos, enunciat que, de forma evident, s'auto-refuta.
- Per tant, l'enunciat de la proposició escèptica en moral suposa implícitament que hi ha una veritat en disputa i que és bo identificar aquesta veritat i totes les altres veritats, tot i que fer-ho pugui ésser, a vegades, incòmode.

El bé de la veritat és un bé intel·ligible, no només emocionalment atractiu.

- La relació entre l'enteniment i la realitat que anomenem veritat (i també coneixement) és una cosa que la intel·ligència pot conèixer.
- La veritat i el coneixement, en ells mateixos, són valuosos, tenen valor.
- Per tant, l'activitat que té per fi trobar la veritat té valor en sí mateixa. Buscar la veritat és un bon fi, una bona raó per actuar.
- Es tracta d'una raó que no és simplement un impuls emocional ni tampoc no és simplement un fi instrumental per un altre fi valuós en si mateix. La veritat té valor racional en ella mateixa.
- Per tant, arribar a saber és una perfecció. La manca de saber és una imperfecció. Per tant, descobrir la veritat sobre l'enunciat general de l'escepticisme moral és una activitat amb valor propi.
- I per tant, l'afirmació que no hi ha cap activitat que tingui valor propi és falsa. *Quod erat demonstrandum.*

Es refuten semblantment les proposicions següents, sempre pel mateix procediment. La raonabilitat de prendre seriosament l'estudi sobre la veritat de la proposició i de dedicar-hi temps, contradiu el contingut de la proposició.

- Totes les opinions sobre allò que és bo o dolent en l'acció humana són arbitràries.
- La raó pràctica és sempre l'esclava de les passions.
- Les raons són insuficients per motivar la voluntat.
- Els béns humans no es volen perquè s'han entès com a bons, sinó que són bons precisament perquè són desitjats.

S'ha introduït, en aquest argument, el concepte de raó per l'acció, que no és explícit en Tomàs d'Aquino. És un concepte que es defineix, de forma circular, per mitjà dels conceptes de fi intel·ligible i de valor intrínsec d'una acció (*intrinsic point*), de la mateixa manera que es defineixen de forma circular els conceptes de cercle, de circumferència i de radi.

En aquest punt [Finnis, 1998, 60-61], Finnis dóna dos exemples de decisions i accions en dos contextos diferents.

El primer exemple està de nou relacionat amb el desembarcament de Normandia. A les 21:45 hores del dia 4 de juny de 1944, malgrat les prediccions meteorològiques adverses sobre l'estat del temps i de la mar a les platges de Normandia, el general Eisenhower, contra l'opinió del cap de les seves forces aèries (el general de l'aire britànic Trafford Leigh Mallory) i malgrat l'hesitació del seu segon en el comandament [el mariscal de camp britànic Bernard Montgomery], però comptant amb la predicció del temps lleugerament millorada per l'endemà passat, per part del cap dels seus serveis meteorològics, el coronel d'aviació britànic James Stagg, va donar llum verd a l'operació de desembarcament a la matinada del dia 6, dient "*I don't like it, but there it is...*". Emocionalment, li repugnava l'aprovació, hi havia raons poderoses per posposar-la, però es va estimar més les raons que l'induíen a tirar endavant. El seu comentari "*I don't see how we can possibly do anything else*", no s'ha de prendre en sentit literal. Possiblement volia dir, més aviat, que si posposava l'operació un dia més, potser ho hauria de deixar córrer per uns quants mesos, perdent l'avantatge de la sorpresa sobre l'adversari, i arriscant-se a la millora de les defenses alemanyes de les zones de desembarcament que s'hauria produït mentrestant.

En el mateix instant en què Eisenhower va prendre la seva decisió, els plans detallats pel Dia-D van passar a ésser raons per l'acció pels centenars de milers de persones involucrades. La victòria en l'operació era un bé intel·ligible, subordinat naturalment a béns bàsics i de darrera instància, com són la pau i la justícia, la vida i la salut humanes, la veritat i la seva expansió, tots ells amenaçats pel domini nazi d'Europa i la continuació de la guerra.

L'altre exemple, sobre el que s'ha de tornar més endavant, és el d'un conjunt d'estudiants que comparteixen allotjament en una residència. Cadascuna de les seves cambres, i la cuina-menjador comuna, donen al mateix corredor. ¿Com s'ho faran per organitzar, autònomament, la seva convivència en els mesos que els tocarà convida de grat o per força?

2.3. *La raó i la voluntat. La deliberació i la decisió*

Tomàs d'Aquino dedica una gran extensió dels seus escrits a descriure l'estructura interna del procés de deliberació i decisió. En aquest punt, el pensament de l'Aquinat està caracteritzat pel joc que estableix entre l'enteniment i la voluntat. Segons Finnis, alguns dels elements de la seva anàlisi van ésser rebutjats per pensadors posteriors que es volien tomistes, com és ara el jesuïta espanyol del segle XVII, professor a Coimbra, Francisco Suárez [Finnis, 1980, 339]. També, segons Finnis, hi ha malentesos en l'exposició d'aquest punt per part dels tomistes contemporanis [Finnis, 1998, 62]. Finnis [*Ibidem*] fa constar la seva opinió que el llenguatge de Tomàs d'Aquino, aquí, és poc clar.

El nucli de l'anàlisi de Tomàs d'Aquino està en la concepció de la voluntat i de l'acte de voler, en un sentit precís, com a resposta intel·ligent a una percepció d'oportunitat, servida per l'enteniment.

- Es tracta d'una exposició de la manera com l'intel·ligència actua, altrament dit, de què es tracta quan parlem de l'acció humana. Per l'Aquinat, la voluntat resideix en la intel·ligència, i l'intel·lecte, quan actua, no es distingeix de la voluntat.

- El raonament de Tomàs d'Aquino es pot veure també com l'explicació de la manera com les raons motiven, propiciant accions.
- Això no vol dir que l'Aquinat afirmi que només s'actua per raons, o que l'acció sigui possible sense el recolzament de les pròpies emocions.

Finnis [Finnis, 1998, 62] presenta dues observacions preliminars addicionals.

- L'anàlisi de Tomàs d'Aquino és una anàlisi "des del punt de vista intern". Sobre les dades que proporciona la pròpia experiència, introspectiva en aquest punt. Es tracta de l'experiència, en el fur intern, de qui ha pres decisions deliberades.
- Tot i que Finnis no arriba a emprar el substantiu, cal dir que Tomàs d'Aquino explica el procés intern de presa de decisions per a l'acció per analogia amb el procés polític. És una analogia que ve de lluny. Plató²⁰ veu la ciutat com un ésser humà eixamplat, i l'individu humà com una ciutat en miniatura. I l'anàlisi, a través d'aquesta analogia, és també d'aplicació als processos socials de decisió.²¹

Finnis desenvolupa en aquest punt l'exemple que ens ha quedat pendent en l'apartat 2.2. Es tracta d'un conjunt d'estudiants, posem que són vuit, que esdevenen, de grat o per força, una col·lectivitat humana, a l'haver de conviure durant tot un curs acadèmic, en una residència d'estudiants, degut a la proximitat dels seus allotjaments. Les cambres de cadascun d'ells, i una cuina-menjador comuna, donen al mateix corredor.

Per tal d'afavorir la possibilitat de què cadascun dels estudiants pugui treballar amb tranquil·litat i silenci, en la seva cambra, es planteja una decisió sobre la prohibició de fer ús de la cuina-menjador comuna a partir d'una certa hora avançada del vespre. En particular, els cursos d'acció alternatius proposats són els tres següents.

- Silenci a partir de les 9 del vespre.
- Silenci a partir de les 10 de la nit.
- *Laissez faire* (és a dir, no assenyalar cap límit horari a l'ús de la cuina-menjador).

Tomàs d'Aquino distingeix dos moments en el procés de decisió.

- El primer moment, que anomena *intentio*, dirimeix els fins que es persegueixen en l'acció. Els fins d'una acció són el seu propòsit (o propòsits) i els seus respectius avantatges.
- El segon moment, anomenat *electio*, dirimeix els mitjans. El corresponent pla d'acció descriu els mitjans a emprar.

Electio i *intentio* són elements distints en la resposta que algú fa als avantatges (tal com els entén el qui ha de decidir) de la proposta a adoptar.

Abans de continuar, convé definir la terminologia següent.

- Enteniment pràctic (*intellectus practicus, practical understanding*) és la facultat humana d'entendre raons (és a dir, avantatges i inconvenients) i d'imaginar i formular plans i propostes d'acció.

²⁰ [Finnis, 1998, 63] remet als passatges següents de *La República*: 2, 10 (368d-369a); 4, 11 (434d-435a); 8, 1 (544d-545a).

²¹ És una perspectiva que pot il·luminar amb un nou angle les anàlisis dels processos socials de decisió, a partir de les "preferències" individuals, que conformen la moderna especialitat de *social choice theory*, a cavall entre la filosofia i l'anàlisi econòmica, i que ha estat desenvolupada notablement per Amartya Sen.

- Raó pràctica (*ratio practica, practical reason*) és la facultat humana de relacionar els avantatges i inconvenients entre ells, i de raonar sobre l'efectivitat dels mitjans i dels mèrits relatius dels plans d'acció alternatius proposats.
- Voluntat (*voluntas, will*), és la facultat humana de respondre a les raons en favor de l'acció.

En aquesta distinció, “raó” i “voluntat” són gramaticalment substantius, i se'ls atribueix el fer coses. Pròpiament parlant, però, no són “persones” ni tampoc “mecanismes” instal·lats en el jo conscient de la persona que actua.

Hi ha altres elements que, segons Tomàs d'Aquino intervenen en el procés de decisió.

- *Consilium*. És el procés de garbellar, per deliberació, els plans d'acció imaginats, per tal d'excloure els que no siguin tinguts per realitzables en la pràctica.
- *Consensus*. És el procés de seleccionar, per deliberació, els plans d'acció que presenten més interès, fins a configurar una sola opció o un grup reduït d'opcions per a la consideració final.
- *Electio*. Acabat el *consensus*, és la tria final de l'únic pla d'acció a adoptar.
- L'assentiment de la voluntat. És la resposta que la persona dona al judici (*electio*) sobre un determinat pla d'acció. La *electio* culmina en una *sententia* de l'enteniment. La voluntat atèn les raons que li presenta l'enteniment a través de la *sententia*.

Un cop la decisió està presa, cal passar a la seva execució. Hi intervenen els elements següents.

- *Imperium* (ordre, *command*). És la directiva per l'acció, per a un mateix o per altres.
- *Usus*. És l'acte de fer entrar el propi cos en acció per executar la decisió.
- *Fruitio* (satisfacció, *satisfaction*). És el que el subjecte experimenta, un cop duta a terme l'acció, quan se n'ha obtingut els resultats que es buscaven.
- *Quies* (tranquil·litat, *contentment*). És la satisfacció racional pels resultats obtinguts.

2.4. El règim civil de la raó sobre les emocions

Abans d'abordar, en l'apartat següent, el tema de l'explicació que Tomàs d'Aquino dona de les raons per l'acció, aquest apartat està dedicat a dilucidar el lloc de les emocions en la teoria de l'acció de Sant Tomàs.

Tomàs d'Aquino ha estat acusat de racionalista. ¿No té més raó Hume, quan afirma que, al capdavall, la raó és l'esclava de les passions? Tomàs d'Aquino, segons Finnis, hauria respost que Hume no havia entès bé ni la raó ni la passió. Ni l'una ni l'altra han de ser esclaves de ningú.

Tomàs d'Aquino parteix d'una analogia política, derivada d'una observació que va trobar en la *Política* d'Aristòtil. Tomàs d'Aquino aplica aquest pensament quan analitza el règim de govern limitat (*limited government*). També ho aplica a l'anàlisi del paper de la raó i de les raons en l'acció humana.

La ment governa el cos despòticament, tal com un amo ho fa amb els seus esclaus. Els membres del cos no es poden resistir a l'imperi de la ment. En canvi, la raó governa les emocions tal com el rei governa els seus súbdits, homes lliures. Els ciutadans es poden resistir a l'imperi del governant. També les emocions es poden resistir al comandament legítim del seu governant (la raó), bloquejant la seva intenció i també promovent altres accions diferents per la via de la motivació. Poden fins i tot inclinar el seu governant legítim (la raó) als fins als quals estan atretes. [ST 1-2 q.9 a.2 ad 3; q.17 a.7c; q.56 a.4 ad 3].

Tanmateix, la voluntat és sempre lliure [ST 1 q.115 a.4c]. Tomàs d'Aquino distingeix dues menes d'actes de la voluntat, *ellicitus* i *imperatus*. El primer no pot ésser constrenyit, mentre que en l'acte *imperatus* la voluntat actua per mitjà d'una altra facultat. En aquest cas, la voluntat pot resultar limitada per impediments externs [ST 1-2 q.6 a.4c; ScG III, c.88 §2].

Aquesta analogia amb el règim polític no despòtic està centrada en la capacitat de resistir. Hi ha encara la qüestió si la resistència està o no d'acord amb l'ordre natural (cal recordar en aquest punt allò que ja s'ha dit, que l'ordre natural en les coses humanes no és, ordinàriament allò que és empíricament usual). [ScG III, c.154, §14; c.85 §6].

En aquest punt, Finnis [Finnis, 1998, 72-73] apunta les dues consideracions següents.

- La mateixa idea de "repugnància" a la raó suggereix una motivació no raonable. Tomàs d'Aquino afirma repetidament que l'essència de les males decisions i accions rau en la seva inconsistència (*repugnantia*) amb la raó. [ST 1-2 q.77 a.4].
- L'analogia política compara el paper de les emocions no amb rebels sinó amb ciutadans lliures. L'analogia proposa que les emocions poden oposar resistència legítima a les ordres de la raó quan aquestes surten del seu àmbit propi de competència [ST 1-2 q.56 a.4 ad 3].

Finnis planteja que el pensament de Tomàs d'Aquino sobre el govern de les emocions per la raó es pot resumir en quatre tesis.

Tesi primera. La manera paradigmàtica d'errar i de fer el mal és permetre el predomini de les emocions sobre la pròpia raó.

- En el llenguatge de l'Aquinat, les virtuts morals, per distinció amb les virtuts intel·lectuals, consisteixen en el control de les pròpies emocions. [ST 1-2 q.64 a.1c].
- El domini de la passió sobre la raó fa que les decisions siguin culpables no pas quan la passió domina la raó (amb la qual cosa, el capteniment de l'home esdevé involuntari i sub-humà), sinó quan l'emoció reïx a fer de la raó el seu servidor enginyós i corrupte. [ST 1-2 q.10 a.3c; q.77 a.7c]. La raó posada al servei de la passió actua inventant racionalitzacions intel·ligents i atractives, però, en darrera anàlisi, falses, per justificar l'objecte de la passió, contra la recta raó.²²

Tesi segona. Les emocions, en elles mateixes, són bones, naturals i desitjables, tot i que poden ésser la causa més o menys pròxima de males accions. Són servidores de

²² [Finnis, 1998, 74]: "By 'rationalization', here as elsewhere, I mean reasons which one recounts to oneself or to others, for doing an action that one in fact is undertaking for emotional satisfaction, for emotional 'reasons' that are not the reasons which intelligence understands and reason affirms and develops". En aquest punt, Finnis dóna la referència a [ST 1-2 q.80 a.1].

la raó i de la voluntat racional quan ajuden el subjecte a actuar de manera intel·ligent i enraonada. [ST 1, q.20 a.1 ad1].

- Hi ha també el cas dels bons desitjos (*concupiscentiae bonae*), que poden treballar en contra de la raó pervertida [ST 2-2 q.155 a.1 ad2]. Les bones emocions reforcen la bondat de les bones decisions i de les bones accions. [ST 1-2 q.24 a.3c].
- Tomàs d'Aquino s'oposa sistemàticament a tot ideal d'acció sense passions ni emocions, amb l'acció guiada exclusivament per la raó.
- A tal punt l'Aquinat està convençut de la bondat i de la importància de les emocions, que el tractament de l'amor està inclòs en el tractat de les emocions, que són factors motivacionals que l'home comparteix amb els animals sub-humans. Finnis remarca que aquest procedir de Sant Tomàs es presta a confusió, que l'Aquinat mira d'evitar per mitjà d'una distinció terminològica, introduint el terme *dilectio* per significar l'amor centrat en la intel·ligència i en la voluntat, no en l'emoció. [Finnis, 1998, 75, nota al peu 60] troba que aquesta interpretació que l'Aquinat fa de la *dilectio* és massa estricta, perquè només depèn del judici i la decisió racional, de manera que no li cal ni la intel·lecció ni el consentiment al bé intel·ligible. [ST 1-2 q.26 a.3c i ad 4].
- Cal qualificar l'amor amb els atributs d'intel·ligent i de racional (*amor intellectivus seu rationalis*). Aquest amor, dirigit als béns intel·ligibles i compresos, especialment els béns intrínsecs a les persones humanes, té un nom: la voluntat [ST 1-2 q.26 a.1c i ad 1].
- Cal remarcar que Tomàs d'Aquino, en el tractament de passió que dona a l'amor, rebla el clau de la seva oposició a tota mena de rebaixa racionalista dels sentiments humans, dels desitjos emocionals i de les seves satisfaccions, i de les inclinacions i altres trets personals que estan al darrere dels sentiments. Això es mostra, per exemple, en la clarificació que Tomàs d'Aquino fa de l'ensenyament ambigu de Sant Agustí sobre la bondat de l'acte sexual marital²³ [ST 2-2 q.153 a.2 ad 2].
- En resum, la submissió de les passions a la raó, submissió que pertany al mateix nucli de la bona moral i de la bona política, no implica la supressió de les passions, ni la seva eliminació, ni la seva disminució. El què cal és la seva integració amb la raó, és a dir, la seva integració amb els béns intel·ligibles incorporats a les persones. En l'acció virtuosa, cal que les emocions estiguin integrades amb la raó. La força de les emocions és la mesura del compromís de la voluntat amb els propòsits racionals (i per tant, moralment bons).

Tesi tercera. Les emocions juguen un paper positiu en oposar resistència a la raó, quan amb aquest fet mouen el subjecte al seu propi bé real *com a ésser sensible* ("as a sentient being"), és a dir, com l'animal que no deixa d'ésser.

- Hi entren aquí els sentiments naturals de temor o d'aversion. Els que van sentir els soldats, en la barcassa de desembarcament, quan estaven a punt de tocar terra per a prendre per assalt *Utah Beach* per tal de derrocar per la força una tirania genocida. Els que senten infermers, metges, personal sanitari auxiliar, soldats, policies, bombers, quan arrisquen la salut i la vida en el compliment del deure. Els que va sentir Jesús de Natzaret la nit abans de la seva passió.

²³ Vegi's San Agustín, *La Ciudad de Dios*, llibre XIV, capítol 26, a *Obras Completas*, edició bilingüe llatí i castellà, tom XVII, sisena edició, 2007, pp. 132-135, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

- I, tanmateix, tots ells fan bé de seguir endavant. La passió, finalment, és sotmesa a la raó. Vegi's el text, bellíssim, sobre el règim civil de la raó sobre les emocions: [ST 1 q.81 a.3 ad 2].

Tesi quarta. L'analogia política de Tomàs d'Aquino suggereix que, a voltes, o potser sovint, cal prendre els sentiments (*feelings*) com a guies legítims en decisions sobre un conjunt d'opcions sobre les quals la raó no en veu cap de dominant (per dir-ho en els termes de la teoria moderna de la decisió). Tornem al cas imaginari dels estudiants de la residència. Si algun d'ells no troba arguments racionals per triar entre les tres opcions disponibles (silenci a les nou, silenci a les deu, *laissez faire*), és legítim que es deixi guiar, en la seva opció, pels seus sentiments.

Amb tot, cal deixar clar que, per l'Aquinat, la motivació racional i la motivació emocional, s'han de diferenciar en tota formulació de l'ètica i de la política que sigui adequadament crítica. Cal tenir sempre clares, a la vegada,

- La independència intrínseca dels motius racionals per a l'acció, és a dir, les raons per a l'acció.
- La manera en què els motius racionals poden ésser recolzats o destorbats i afeblits per les motivacions emocionals.

Hi ha, per tant, en l'home una dualitat de tipus de motivació, racional i emocional. És justament aquesta dualitat que cal que sigui gestionada pel "règim civil" de la raó sobre les emocions, de manera que en resulti l'harmonia i la pau, és a dir, de manera que sorgeixi la unitat en la motivació.

Val a dir, però, que la tasca filosòfica i pràctica de distingir es fa més feixuga per la capacitat que l'emoció té de posar la raó al seu servei. [ST 1-2 q.75 a.2 ad 1; q.77 a.1c]. Això és una inversió de la relació adequada entre els dos tipus de motivació. És el triomf de l'emoció sobre la raó, tapat per la cortina de fum de la racionalització. Un exemple freqüent de racionalització és la defensa, malauradament sovintejada, del concepte de llibertat personal consistent en fer allò que el subjecte vulgui, llibertat que no és tal, sinó només aparença de llibertat i, en la realitat, servitud.

Dues precisions terminològiques per cloure l'apartat.

- *Raó per l'acció*. És una raó, entesa per l'enteniment i atractiva per la voluntat.
- *Voluntat*. És la capacitat del subjecte per respondre a les raons per l'acció.

2.5. Les raons bàsiques per l'acció

L'exemple del grup d'estudiants convivint a la residència posa de manifest determinats béns humans intel·ligibles, exemples de beneficis que es poden obtenir de l'acció humana intel·ligent. ¿És possible arribar a una llista de béns humans bàsics, bàsics en el sentit de no reduïbles a cap mena de bé més fonamental? Per Tomàs d'Aquino, la resposta és afirmativa.

L'expressió "raons bàsiques per l'acció" no figura explícitament en els escrits de l'Aquinat. Els qualificatius "bàsic" i "fonamental" deriven el seu significat d'una metàfora espacial o estructural. Tomàs d'Aquino la utilitza. També emprava una metàfora de numeració ordinal: "primer", "primari", "últim", qualificatius que aplica als fins que no poden ésser considerats mitjans per a altres fins. L'expressió de Tomàs d'Aquino

“primers principis de raó pràctica” significa justament “raons bàsiques per l’acció”, els fins i els béns humans que no són mitjans per a altres fins o béns.

Tomàs d’Aquino, professionalment, era un teòleg. No va escriure cap tractat d’ètica ni tampoc de política. Les qüestions ètiques i polítiques les tracta sempre en contextos dedicats a altres àmbits de reflexió, relacionats tots ells amb l’ordre 1 (i més en concret, el domini del coneixement metafísic). No hi ha, per tant, cap lloc concret dels seus escrits en què l’Aquinat presenti una llista exhaustiva de les raons bàsiques per l’acció.

I, tanmateix, segons Finnis [Finnis, 1998, 80], Tomàs d’Aquino fa un treball d’identificació de les raons bàsiques per l’acció molt més exhaustiu que el d’Aristòtil, i amb un grau de claredat que no ha estat ultrapassat més que en l’exposició d’aquest tema en un context d’ordre 3 [Grisez, Boyle & Finnis, 1987].

L’exposició més completa del tema per part de Sant Tomàs es troba dins de l’anomenat “tractat de la llei” en el si de la *ST (Prima Secundae*, qüestions 90 a 108). [ST 1-2 q.94 a.2]. Es tracta de dilucidar si la llei natural conté només un o bé una varietat de preceptes. La resposta que Tomàs d’Aquino dona és que en la llei natural hi ha una pluralitat de preceptes, unificats per la seva relació amb un primer principi absolut. [ST 1-2 q.94 a.2c²⁴].

²⁴ “Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración [son] en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación “el hombre es racional” es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que [...] hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como “el todo es mayor que la parte” o “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos. Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”, principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios [...]. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación [és a dir, a l’acció]; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien [vol dir que el fi és conegut per la raó com un bé abans d’ésser tingut racionalment com a fi]. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley [natural] es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la

En aquest context, l'expressió "lleï natural" està referida a l'ordre 3 (és a dir, a l'ordre de coneixements humans referits a la deliberació i la decisió pròpiament humanes i per tant sotmeses al dictamen del coneixement moral sobre la seva bondat o maldat), no a l'ordre 1 (els coneixements humans referits als fenòmens naturals i a la metafísica).

- Els preceptes de la lleï natural són "principis primers de l'obrar humà" [ST 1-2 q.94 a.1 ad2].
- Els béns humans als quals dirigeixen aquests primers principis han d'ésser forçosament els béns humans primaris o bàsics.
- Per tal com "bé" i "fi" es defineixen mútuament l'un per l'altre, aquests béns humans bàsics són també els nostres fins bàsics.

Per l'Aquinat, doncs, qualificar de moralment bona una possibilitat vol dir tenir-la com a propòsit intel·ligible, és a dir, objecte d'interès i d'inclinació, fi pròpiament humà. Allò que la raó pràctica té naturalment per bo i, per tant, digne de ser perseguit per l'acció, coincideix amb allò al qual els humans tenen inclinació.

- L'ordre de les inclinacions naturals coincideix amb l'ordre dels preceptes de la lleï natural.
- Aquest ordre, segons l'Aquinat, té la següent estratificació metafísica
 1. Allò que els humans tenim en comú amb totes les substàncies.
 2. Allò que els humans tenim en comú amb els altres animals.
 3. Allò que és específic dels éssers humans.

Tenim, en primer lloc, la inclinació a conservar-nos en l'existència tal com som.

- Entenem que la vida humana és un bé a cuidar i a conservar.
- Sant Tomàs explicita la salut i la integritat corporal com a components d'aquest bé.
- El bé bàsic, per tant, es pot caracteritzar com la vida humana, en la mesura del possible en plenitud de desenvolupament, integritat i salut.

En segon lloc, tenim inclinacions naturals compartides amb altres animals, i més específicament, la inclinació a la reproducció i a l'educació de la progenitura.

I en tercer lloc, tenim inclinacions específicament humanes, per tal com els objectes d'aquestes inclinacions només es poden assolir per mitjà de la racionalitat. L'Aquinat les enuncia com la cerca de la veritat sobre Déu i el viure en societat. Cal remarcar, de passada, que el viure en societat, per Sant Tomàs, no és en nosaltres una inclinació animal sinó específicament humana, i sorgida, per tant, de l'exercici de la racionalitat. La vida humana en societat és, per tant, per a Sant Tomàs, expressat en els termes de [Grisez, Boyle & Finnis, 1987], un fenomen d'ordre 3, no d'ordre 1.

vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto."

El passatge corresponent de [ST 1-2 q.94 a.2c²⁵] suscita dues qüestions òbvies.

La primera qüestió és: ¿per què Tomàs d'Aquino parla del bé del coneixement de Déu, i no simplement del bé del coneixement? Finnis en dóna una resposta conjectural [Finnis, 1998, 82-83], basada en la consideració de quines són les característiques del coneixement que en fan un bé humà bàsic. Finnis remarca que el coneixement humà és un coneixement específicament intel·lectual, que cap altra espècie animal no pot assolir. I remarca també que es tracta del coneixement de veritats vitalment importants, com certament és el cas de la veritat sobre Déu. Per tant, la inclinació natural de l'home amb la qual el bé del coneixement s'emparella és el desig natural de conèixer no fets a l'atzar, sinó d'arribar a descobrir i a familiaritzar-se amb les explicacions més pregones dels fets.

La segona qüestió és la següent. ¿Quins són els altres béns humans bàsics que Tomàs d'Aquino considera, apart dels que ja esmenta en el text citat? Aquí cal introduir en primer lloc el bé d'actuar sempre d'acord amb la raó [ST 1-2 q.94 a.3c]. Es tracta d'una inclinació natural de l'home. El corresponent bé humà bàsic és el bé de la raonabilitat pràctica (és a dir, de la prudència), el bé d'ordenar les pròpies emocions, decisions i accions per mitjà de la intel·ligència i de la raó. Aquest bé humà bàsic es coneix també per la designació de vida segons la virtut.

- Cal remarcar que per prudència no s'ha d'entendre una conformitat tocada i posada amb la convenció o la regla establerta, sinó l'excel·lència i la força de caràcter, que implica una disposició a actuar amb amor intel·ligent en favor de béns reals, i amb èxit en la resistència a les perspectives temptadores de les males opcions.
- Quan aquest bé s'exemplifica en el caràcter d'alguna persona concreta, aquesta persona és qualificada de prudent²⁶. Per Tomàs d'Aquino, totes les virtuts morals participen en la prudència [ST 2-2 q.53 a.5 ad 1]. El bé de la prudència s'exemplifica en les mateixes persones que actuen, les quals són perfeccionades en la seva acció. Recordem que l'acció humana pertany a l'ordre moral, l'ordre 3, mentre que el fer o construir humà (l'activitat humana consistent en fer artefactes i fer-los funcionar) pertany a l'ordre tècnic, és a dir, a l'ordre 4. La perfecció tècnica és independent de la prudència. La prudència fa referència a l'ordre moral de la persona, que es manifesta en el seu actuar, no el el seu fer.

Hi ha també altres menes de béns humans bàsics. Tots ells es poden agrupar sota l'epígraf de la vida bona en societat. Tots aquests béns són inclinacions naturals en l'home que, degudament conreuades i practicades, esdevenen virtuts.

- Amistat.
- Justícia. És el rebuig de tota temptativa desenraonada de prendre decisions que perjudiquin els altres, fins i tot com a efecte no volgut de les pròpies accions.
- Harmonia amb la font transcendent de l'existència (Déu creador) i l'ordre de l'univers, que ultrapassa el bé de viure en societat i també el coneixement de la veritat sobre Déu.
- Felicitat o, en la paraula cara a Tomàs d'Aquino, beatitud (*beatitudo*), en el sentit de realització personal (*fulfilment*). No es tracta d'un element més a afegir a la llista de béns humans bàsics, sinó d'una síntesi de tots ells. És una beatitud que, tot i que imperfecta, com veurem més endavant, és integral per tal com

²⁵ Veure el text complet en la nota immediatament anterior.

²⁶ Potser, en català, hi ha l'expressió equivalent d'"enraonat".

representa la satisfacció de tots els desitjos intel·ligents i la participació en tots els béns humans bàsics.

2.6. Els primers principis pràctics

En aquest apartat es fan una sèrie de consideracions prèvies abans d'abordar la manera com queden relacionades les raons bàsiques per l'acció com a components de la beatitud humana i com a fonts dels judicis morals sobre el què és bo i el què és dolent.

L'exposició més completa de Tomàs d'Aquino dels béns humans bàsics es troba al considerar els "primers principis de l'acció humana" [ST 1-2 q.94 a.1 ad 2; a.2].

- La qüestió que es planteja és de si hi ha un únic primer principi de l'acció o bé n'hi ha molts.
- La resposta és que n'hi ha molts, però n'hi ha un d'entre ells que és el fonament dels altres. D'igual manera que el principi de no-contradició dona forma a la raó especulativa, excloent l'afirmació i la negació simultànies d'una mateixa proposició, aquest primer principi de la raó pràctica dona forma al pensament pràctic: "Cal fer i practicar el bé i cal evitar el mal" [ST 1-2 q.94 a.2c]. Les paraules a emfasitzar en aquest enunciat són *practicar* i *evitar*. El verb *fer* té aquí una presència accidental.
- Tots els béns que l'Aquinat identifica tenen la forma "X (posem, la vida humana) és un bé a perseguir i a conservar. Tot el que danya X és un mal a evitar".

Els primers principis pràctics no són indicatius (és a dir, no són un enunciat d'allò que és o serà el cas) ni tampoc són imperatius (és a dir, una ordre). Pertanyen al mode directiu, com els gerundis llatins *faciendum*, *prosequendum* i *vitandum* (allò que cal fer, perseguir i evitar). No es tracta, per tant, d'un "és" ni d'un "serà", ni tampoc d'un "sigui!", sinó més aviat d'un "cal que sigui"²⁷.

Aquest "cal" es pot entendre en un sentit que encara no és moral, sinó en tot cas pre-moral.

- Hi ha persones que són contràries a tot raonament moral i que, tanmateix, reconeixen i utilitzen (bé o malament és una altra cosa) determinats principis de raó pràctica. Les males accions (l'Aquinat fa servir el qualificatiu "pecaminoses") i les accions bones o virtuoses, exigeixen que l'individu poseixi la *sindèresi*, és a dir, el coneixement dels primers principis de la raó pràctica [ST 1-2 q.100 a.1c].
- El sentit moral del "cal" s'assoleix quan als primers principis de la raó pràctica s'afegeix la raonabilitat pràctica (és a dir, la prudència). Aquesta raonabilitat pràctica o prudència consisteix en no deixar desviar la raó pràctica per la influència de cap intervenció sub-racional, com és ara l'emoció o els apetits sensitius.
- El "cal" dels primers principis és moral, de forma incipient o virtual, però encara no de fet, en la directivitat o normativitat que implica. Dit d'una altra manera, per l'obrar moral, la *sindèresi*, el coneixement dels primers principis pràctics, és una condició necessària, però no suficient [ST 1-2 q.51 a.1c; q.58 a.5c].
- Finnis resumeix el que s'ha dit en la forma següent [Finnis, 1998, 87]:

²⁷ Tradueixo aquí per mitjà del verb català *caldre* l'expressió anglesa de Finnis [Finnis, 1998, 86], que empra el verb auxiliar *ought*.

“Just in so far as they are each a first principle, the ‘ought’ that each affirms -even the ought of ‘is-to-be-avoided’- is nothing more nor less than the intelligible, propositional content of the attractiveness of that basic human good towards which the principle in question directs.”

Els primers principis pràctics enuncien el que cal (el que ha d'ésser), i no pas el que és ni el que serà. Els principis pràctics no es poden deduir de principis especulatiu anteriors. Els principis pràctics tenen valor de veritat, es a dir, ens guien cap als béns bàsics com a béns humans veritables.

Aquest valor de veritat dels principis pràctics i de les normes morals que se'n dedueixen, està establert pel mateix Tomàs d'Aquino, si bé no de forma clarament enunciativa i terminant. L'Aquinat detecta clarament una dificultat en aquest raonament [*CommEthN* VI, 2, §8 (1131)].

- La veritat pràctica es defineix com la conformitat amb el recte apetit. L'apetit és recte quan es conforma a la veritable raó. Hi ha un cercle viciós en aquest argument, tal com fa notar l'Aquinat.
- No sembla, segons Finnis fa notar discretament, que l'Aquinat hagi sabut formular amb claredat el desllorigador [Finnis, 1998, 99-100 (nota “t”)]. Tomàs d'Aquino remarca que els fins humans estan ja fixats per la naturalesa [*ST* 2-2 q.47 a.15c]. D'això, tanmateix, no se'n dedueix que la veritat del coneixement pràctic consisteixi en la conformitat amb la naturalesa humana tal com la caracteritzen enunciats pertanyents a l'ordre 1, és a dir, en basar la veritat de la raó pràctica en coneixements especulatiu, no pràctics. Aquesta és una sortida massa senzilla al cercle viciós que Finnis remarca que l'Aquinat no va formular.

Finnis proposa la sortida següent, basada en [Grisez & *alia*, 1987].

- No existeix en els humans un coneixement inicial, especulatiu i no-pràctic, de la beatitud possible a què apunta el “cal” del coneixement pràctic. Tampoc és el cas que els humans inventin i disposin la seva pròpia noció de beatitud, com si es tractés de la pràctica d'un art creatiu o del funcionament d'una tecnologia per “viure la vida”.
- Més aviat, els humans parteixen dels primers principis de la raó pràctica, que els venen donats. Amb aquests primers principis cada individu desenvolupa les pròpies possibilitats de beatitud. La veritat del coneixement pràctic rau precisament en aquest desenvolupament personal de possibilitats, a través de l'anticipació o expectativa de la beatitud que es fa efectivament realitzable per mitjà de les accions efectivament dutes a terme de conformitat amb els primers principis de la raó pràctica.
- L'especificació i la projecció de la pròpia beatitud, i la seva realització posterior, depenen de la naturalesa humana donada, però també depenen d'altres factors. Això és així per tal com la naturalesa humana inclou les capacitats de la raó pràctica i la resposta, incerta *ex ante*, del lliure arbitri. Allò que podem arribar a ésser no ens és una dada que hem d'acceptar, sinó que depèn del nostre coneixement pràctic, és a dir, de la nostra comprensió dels primers principis de la raó pràctica. El nostre coneixement pràctic no és veritable, doncs, per la seva hipotètica conformitat amb un “model d'home” anterior, existent o possible.
- En aquesta perspectiva, la veritat de la raó pràctica és distinta de la veritat del coneixement especulatiu. És, tanmateix, una diferència d'analogia, no d'equivocitat. En ambdós casos, la veritat implica conformitat de la ment humana amb la ment divina [*ScG* III, 47, §7].

- Aquesta sortida al cercle viciós, que no es troba directament i inequívoca expressada en cap text de Tomàs d'Aquino, és possible que hagi estat al·ludida per ell en fer referència als fins humans essent determinats, quan aquesta referència es considera conjuntament amb la seva negativa manifesta [ST 1-2 q.57 a.5 ad 3] a reduir la veritat pràctica a un cas particular de la veritat teòrica. Els béns humans i la beatitud ens són més perfectament coneguts per la nostra pràctica humana, és a dir, pel nostre captament d'acord amb l'anticipació racional que elaborem d'allò que ha d'ésser, que cal que sigui, per tal com els nostres fins i de la nostra beatitud, com a humans, són diferents dels fins i de la beatitud dels altres animals. Els nostres fins i la nostra beatitud són oberts i no ens arriben completament determinats.

Els primers principis de la raó pràctica són *indemostrables* i *evidents per ells mateixos* [ST 1-2 q.91 a.3c; q.94 a.2c].

- Això no vol dir que siguin intuïcions o “certeses viscudes” (“*felt certainties*”), o que no ens puguem equivocar respecte del contingut d'aquests principis primers, o que no es puguin defensar per mitjà d'arguments racionals.
- Tomàs d'Aquino, al contrari, sosté fermament que els primers principis són entesos pel procés que ell anomena la *inducció* dels principis. Vol dir el guany de coneixement (*insight*) a partir de les dades de l'experiència. Per tal d'assolir coneixement, sigui especulatiu sigui pràctic, ens calen l'experiència dels sentits i la memòria. Els primers principis, tot i que no es capten com a conclusions d'un raonament, poden ésser objecte de defensa per mitjà d'arguments. Són arguments que Finnis [Finnis, 1998, 88] qualifica de dialèctics, per tal com volen mostrar als escèptics la manera com les seves mateixes deliberacions i accions s'orienten per mitjà de la seva pròpia manera (la dels escèptics) d'entendre i acceptar les raons per l'acció, precisament com a béns i raons.
- Els primers principis de la raó pràctica són evidents per ells mateixos (*per se notum*) per tal com no són coneguts amb l'ajut d'un terme mitjà (recordem que en un raonament sil·lògic, per exemple “Fido és un gos; els gossos són mortals; Fido és mortal”, el terme mitjà és el terme present en les dues premisses però absent en la conclusió, en aquest cas, “gos”). Es vol dir que els primers principis no són coneguts, a partir d'altres premisses, per mitjà d'un raonament deductiu a partir de proposicions anteriors més evidents, o “principis”. La coneixença i comprensió dels primers principis venen donades per l'experiència. Això no vol dir que siguin entesos per tothom. Hi ha principis de raó pràctica, que potser no són els primers, que només són entesos per gent instruïda [ST 1-2 q.94 a.2c; 1 q.2 a.1c].

Els primers principis de la raó pràctica no són innats. Els nens de poca edat no els coneixen. Els joves els van coneixent en un procés gradual. I és que en la ment humana no hi ha ni conceptes ni proposicions innats.

- Tomàs d'Aquino afirma que els primers principis ens “són donats naturalment”. Vol dir que la seva comprensió ens és donada, una mena de “llum” intel·lectual que ens permet entendre'ls quan posem l'experiència rellevant del món i dels nostres apetits. Finnis admet que aquesta “llum racional” és innata.
- Per Tomàs d'Aquino, tot el nostre coneixement comença pels sentits, inclòs el nostre coneixement dels primers principis.

- El coneixement dels primers principis és natural no perquè sigui innat, sinó perquè s'adquireix espontàniament sense un procés d'investigació previ. Finnis [Finnis, 1998, 88-89] ho expressa de la manera següent

“The first practical principles are not, properly speaking, innate [...]. One cannot, for example, understand that knowledge is a human good unless one has both the experience of wondering whether... or why ... and of finding an answer to one's question, and has noticed that answers suggest more questions, and that the answers to questions tend to hang together as 'knowledge', and that other people share this ability and opportunity. Anyone who has this sort of ordinary experience can readily go beyond it by ordinary intellectual acts of the kind we simply call 'understanding' (intellectus) -the kind of simple insight which in every field of human knowledge is needed to provide the premisses for all reasoning and every conclusion. These acts of insight yield new concepts, and propositions about universals that can be instantiated in inexhaustibly many particulars: so knowledge (and not merely the answer to this question that grips me now) is a good for any being like me; and human life (not just my survival in this present danger) is a good; and so forth.”

- S'anomena *sindèresi* el coneixement adquirit i la disposició a utilitzar els primers principis de la raó pràctica, enunciats com a proposicions, i adquirits a la infantesa [ST 1-2 q.94 a.1 ad 2; 1 q.79 a.12; 2-2 q.47 a.6c; ad 1; ad 3].

Ja s'ha deixat establert que els primers principis de la raó pràctica són “indemostrables” i “evidents en ells mateixos”. Això vol dir que no es poden deduir de proposicions tals com “cal seguir les pròpies inclinacions”, “tenim dret a satisfer els nostres desitjos” o “ens cal actuar d'acord amb la naturalesa humana”. Siguin veritables o falses, aquestes proposicions són irrellevants. Els primers principis identifiquen directament els béns humans bàsics sense referència a proposicions anteriors de cap mena.

També és clar que els primers principis de la raó pràctica no poden venir donats per proposicions de caire especulatiu o teòric, és a dir, no pràctic, sobre, posem per cas, la naturalesa humana.

- Alguns filòsofs i comentaristes tomistes, al llarg del temps, s'han imaginat que aquestes proposicions primeres de caire especulatiu, anteriors lògicament als primers principis de la raó pràctica, existeixen. A aquestes proposicions s'hi afegiria el caràcter “pràctic” (volent dir directiu) per la intervenció d'un acte de la voluntat.
- Aquesta manera de veure les coses contradiu la concepció del mateix Aquinat, consistent en veure els primers principis de la raó pràctica com establerts, sense deducció d'altres proposicions anteriors, en forma directiva o gerundiva, no indicativa ni imperativa. També contradiu el concepte de voluntat que formula el mateix Aquinat, com una resposta a raons [ST 1 q.59 a.1c; q.87 a.4c].
- La intel·ligència pràctica no és l'esclava de la voluntat, com tampoc no és l'esclava de les passions. Mou la voluntat en la mesura que les seves raons la motiven. La intel·ligència ens atreu a béns que són atractius a la raó, per causa de la seva bondat intel·ligible, és a dir, pels beneficis esperats de la seva realització. Aquesta bondat intel·ligible, entesa com a oportunitat d'assolir un bé humà, és la font de tota la normativa moral autèntica, és a dir, de tota la normativa d'ordre 3, en la deliberació cap a la decisió i l'acció.

En resum, el “cal” (*ought*) dels primers principis pràctics no es pot deduir de cap mena d’“és”. Ni de “és la voluntat de Déu”, ni de “ho he prescrit jo mateix així”.

Tampoc es pot entendre el “cal” com a projecció de desitjos o passions de l’emoció. Les negacions de David Hume i dels seus epígons posteriors de què les raons puguin ésser motivacions bàsiques per l’acció, equivalen a no voler entendre el concepte de raó pràctica ni el paper de la voluntat en la decisió i l’acció.

Cal insistir en què tot el raonament d’aquest apartat és una construcció de Finnis, basada en un estudi molt seriós del pensament de Tomàs d’Aquino, però que no es pot trobar directament en cap text de l’Aquinat. S’inserta la declaració en les seves pròpies paraules [Finnis, 1998, 90]:

“Such, I believe, would be the thrust of Aquinas’s response to doubts and denials which he was not pressed by his audience to consider and refute.”

2.7. La manera d’entendre la nostra naturalesa

Cal dir, qualificant allò que ha estat dit en l’apartat anterior, que els béns humans bàsics i els primers principis pràctics pertanyen a la naturalesa humana. Aquesta afirmació planteja tres qüestions que poden ésser resoltes alhora.

1. ¿On hi ha l’error en suposar que els primers principis de raó pràctica es puguin deduir de l’“és”, és a dir, d’una explicació metafísico-antropològica de l’ésser humà personal?
2. ¿Per què aquests béns i aquests principis es poden anomenar “principis de llei natural o de dret natural”, o bé simplement “lleis naturals”?
3. Essent com és que els primers principis pràctics no es dedueixen de cap proposició que no sigui pràctica, ¿per què l’exposició que en fa Tomàs d’Aquino es remet constantment a proposicions no pràctiques sobre les inclinacions naturals de l’home?

El dispositiu metodològic de Tomàs d’Aquino per entendre la naturalesa humana és el següent. La manera d’entendre la naturalesa humana s’estableix a partir de l’anàlisi de les capacitats humanes. La manera d’entendre cadascuna de les capacitats humanes s’estableix a partir dels actes humans que cadascuna d’elles possibilita. La manera d’entendre cadascun dels actes humans s’estableix a partir dels seus objectes (allò que l’Aquinat anomena “fins”).

Justament els objectes dels actes que els humans decideixen dur a terme són els fins humans, és a dir, els béns humans bàsics. Per tant, la font epistèmica dels primers principis pràctics no és una naturalesa humana teòrica coneguda prèviament. La relació epistèmica és justament la inversa. La comprensió de la naturalesa humana (és a dir, de les capacitats que permeten l’acció per tal d’assolir els béns humans bàsics, entesos com a *perfeccions*) va a parar a un concepte que té les primeres fonts en el nostre coneixement pràctic autèntic, primari i no demostrat, dels béns humans com a objectes de l’activitat humana.

Això té dues conseqüències importants.

1. (La menys rellevant de les dues conseqüències). És escaient l’ús del qualificatiu *natural* referit als primers principis pràctics (“lleis naturals” en un sentit directiu)

que identifiquen els béns humans bàsics als quals ens hem de dirigir i que configuren, en el seu conjunt, la naturalesa humana [ST 1-2 q.71 a.2c; q.18 a.5c; q.78 a.3c; 2-2 q.158 a.2 ad 4].

2. Els primers principis de la raó pràctica ens dirigeixen a uns béns que no són abstractes, formes platòniques, o "ideals". Són perfeccions humanes, aspectes de la beatitud assolible, del floriment, de la plenitud de l'ésser dels humans de carn i os, i de les comunitats i grups humans empírics, en els quals es poden fer presents [ST 1 q.5 a.1c]. A l'entendre el significat de bé, s'entén en el sentit de "bo per a", "beneficis per a", "que tendeix més o menys a la perfecció de". Sense que això vulgui dir que els béns humans bàsics siguin béns purament útils per a altres propòsits més que no pas béns de forma intrínseca i sense qualificació. Els primers principis de la raó pràctica enuncien les raons bàsiques per a la decisió i l'acció. El bé que advoquen és una possible perfecció, una quota de beatitud de la persona o de la comunitat humana. El coneixement pràctic dels primers principis correspon, doncs, a la comprensió, potser informal, de la naturalesa de les persones i dels grups humans que són els beneficiaris potencials de l'acció duta a terme d'acord amb aquests principis.

La metafísica és la darrera de les ciències en la seqüència per l'adquisició del coneixement. El coneixement metafísic parteix de les veritats que l'especialista en metafísica espigola de les ciències que precedeixen la metafísica en la seqüència d'adquisició del coneixement, com és ara el cas de l'ètica (*philosophia moralis*). En metafísica es constata que l'ordre de dependència ontològica és, vist de determinada manera²⁸, l'invers de l'ordre d'accés al coneixement. Ésser un bé humà (benefici, perfecció, objecte de l'acció humana, raó per a l'acció humana) vol dir ésser capaç de ser dut a terme per mitjà de l'acció humana. I el fruit possible de les accions humanes està circumscrit per les capacitats humanes. I les capacitats humanes són les que són justament degut a la naturalesa humana que ens és pròpia. Pot ser que l'explicació metafísica d'aquesta qüestió, que és la que dona el metafísic Tomàs d'Aquino, posi l'accent en les capacitats intrínseques de la naturalesa humana. El nom que aplica a qualsevol d'aquestes capacitats (és a dir, d'aquestes potencialitats actives) és el d'una "inclinació natural".

Les múltiples referències a les inclinacions naturals que Tomàs d'Aquino fa en la *Prima Secundae* deixen clar que per l'Aquinat hi ha tres menes d'inclinacions [ST 1-2 q.26 a.1c].

1. Els apetits naturals. Tendències, dinamismes i disposicions que poden treballar sense que en siguem conscients. Són les disposicions de les parts i de les

²⁸ Però no sempre. El bé té una mena de força atractiva. El bé, per tant, causa en la capacitat apetitiva (tant se val que sigui sensitiva, emocional o intel·lectual-voluntària) una certa inclinació o connaturalitat o amor al mateix bé. Cfr. ST 1-2 q.23 a.4c: "*En los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene, por así decirlo, una fuerza atractiva, y el mal, una fuerza repulsiva. El bien, pues, primero causa en la potencia apetitiva una inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, lo cual pertenece a la pasión del amor, a la que corresponde como contrario, por parte del mal, el odio. Segundo, si el bien no es aún poseído, le comunica un movimiento para conseguir el bien amado, y esto pertenece a la pasión del deseo o concupiscencia. Y en el lado opuesto, por parte del mal, está la huida o aversión. Tercero, cuando se ha conseguido el bien, produce una cierta quietud del apetito en el bien conseguido, y esto pertenece a la delectación o gozo, al cual se opone, por parte del mal, el dolor o la tristeza.*" O, de nou, "*los fines rectos de la naturaleza humana están ya prefijados. Por eso puede haber inclinación natural hacia esos fines.*" [ST 2-2 q.47 a.15c].

- potències de la persona cap a les seves respectives actualitzacions [ST 1-2 q.1 a.2c; q.6 a.4c; q.29 a.1c].
2. Els apetits sensitius. Tendències que es fan presents, d'una forma gairebé constant, com a apetits sensorials, incloses les aversions, és a dir, com a emocions o passions [ST 1-2 q.35 a.1c].
 3. La voluntat. Les tendències que resideixen en la voluntat, com a formes naturals de respondre a les raons i als béns humans intel·ligibles [ST 1-2 q.62 a.3c; q.85 a.1c]. La mateixa voluntat, segons Tomàs d'Aquino, és una inclinació natural [ST 1-2 q.6 a.4c].

Tomàs d'Aquino exposa la seva tesi, que no és epistemològica, sino metafísica i teològica, que els béns als què ens dirigeixen els primers principis de la raó pràctica i la llei natural són els objectes d'inclinacions naturals. L'exposició en la *Prima Secundae* q. 94 a. 2 no s'amoina d'especificar de quina mena d'aquestes tres classes d'inclinació natural es tracta.

- L'exposició no afirma ni deixa entendre que l'agent humà pot distingir, entre les seves inclinacions, aquelles que són naturals, abans d'entendre els béns intel·ligibles que són el seu objecte corresponent.
- Al contrari, l'Aquinat estableix clarament que hi ha inclinacions corrents entre els humans ("naturals" en aquest sentit) com és ara la desesperació i la por que fan abandonar la resistència al dany físic o a altres mals, que, en el sentit que aquí s'ha establert, no són naturals [ST 1-2 q.41 a.3c]. En el seu paper de metafísic, sosté que els béns són causa de les inclinacions. Quan l'objecte d'una inclinació (per exemple, ferir els altres, o voler una part major a la que ens correspon) no té sentit com a bé humà, la inclinació no és natural en el sentit que atorga al qualificatiu "natural" ST 1-2 q.94 a.2.
- Hi ha en nosaltres certa inclinació a allò que convé a certs sentiments corporals (*carnali sensui*) que són contraris al bé de la prudència o raonabilitat pràctica (*contra bonum rationis*). En aquest sentit, l'objecte d'aquestes inclinacions "naturals" no és un bé humà bàsic ni tampoc una raó per l'acció.

Tomàs d'Aquino va escriure els seus treballs filosòfics en un temps allunyat de les nostres preocupacions epistemològiques. Finnis [Finnis, 1998, 93] avança, com a conjectura, que si hagués viscut en el nostre temps, podria haver començat per descriure les menes d'experiència d'inclinació o d'interès (allò que l'Aquinat anomena "amors naturals" [ST 1-2 q.23 a.4c; q.29 a.1c; q.41 a.3c]) que ens porten a comprendre que aquest objecte d'interès concret per a mi és un exemple d'una forma de bé general (és a dir, en el sentit lògic, universal), d'oportunitat oferta als humans, que és oberta, per tal com pot arribar a ésser exemplificada en les accions i la vida de tots els humans, i que és tan beneficiosa pels altres com per mi.

- El canvi en la perspectiva epistemològica no hauria eliminat del tot les referències al coneixement "especulatiu" o teòric, és a dir, el coneixement no-pràctic, que es pressuposa en el coneixement pràctic. Perquè no es pot entendre que una determinada possibilitat percebuda sigui tinguda per una oportunitat, com un bé a perseguir, si no es coneix, d'alguna manera, que es tracta d'una possibilitat. Cal tenir coneixement teòric per identificar la possibilitat que les preguntes que ens fem, a vegades, tenen resposta, abans de poder contemplar el bé humà bàsic del coneixement. Cal tenir coneixement teòric per identificar la possibilitat de comunicació i d'interacció amb altres persones, abans de poder contemplar el bé humà bàsic de l'amistat.

- I, tanmateix, atès que els béns humans bàsics són tots ells oberts, el coneixement pràctic dels béns humans sempre anirà més enllà del coneixement teòric previ que li cal per començar a desenvolupar-se. I, naturalment, la reflexió ens permet apropiari-nos des d'un punt de vista teòric del coneixement que abans teníem només en forma pràctica.

Quan l'exposició que Tomàs d'Aquino fa en l'ordre 1 es transposa en el seu equivalent en l'ordre 3, tal com s'acaba de fer, es pot veure que conté l'esquema de la resposta als dubtes escèptics plantejats en l'apartat 1.3.1. Els dubtes allí estan expressats sobre allò que s'ha de considerar moralment correcte o moralment equivocat, més que sobre les qüestions prèvies sobre el "cal" (*ought*) i sobre l'"és". I per tant, la resposta als dubtes cal buscar-la veient com els primers principis de la raó pràctica, per mitjà d'un desenvolupament lògic, donen lloc a un conjunt articulat de principis morals i de recomanacions de ben viure (és a dir, de virtuts). Aquesta és la feina assignada als apartats que segueixen.

2.8. Raons bàsiques per l'acció. Consideracions addicionals

¿Com posar ordre en les raons bàsiques per l'acció?

- Cadascuna de les raons bàsiques per l'acció ens dirigeix cap a un bé bàsic que és intrínsecament bo per tot ésser humà. Cadascuna pot donar lloc a una gran varietat d'accions per part d'individus i comunitats humans.
- Cal tenir en compte, però, que el temps i els altres recursos són limitats. ¿Com identificar el conjunt concret i la seqüència d'accions que cal triar?

Cadascuna de les raons bàsiques per l'acció ens dirigeix a un bé instrínsec, un bé que és intel·ligible com a fi en ell mateix, i que dona una resposta satisfactòria a la pregunta: ¿Per què fas això que estàs fent?

- Tanmateix, cap dels béns bàsics, en ell mateix, condueix al benestar complet o a la beatitud completa.
- I és també el cas que una resposta adient a la pregunta "¿per què fas això que ara mateix estàs fent?" no és necessàriament una resposta plenament satisfactòria, per tal com no respon a la qüestió de les prioritats: "Per què fas això que ara mateix estàs fent i no una altra cosa, que potser és més important o més urgent?".

A més dels primers principis pràctics que ens dirigeixen a béns veritablement interessants, ¿hi ha també altres principis que ens guien en l'establiment de prioritats entre els diferents béns bàsics i les seves possibles concrecions? Tomàs d'Aquino respon a aquesta pregunta en la seva exposició de tres grans temes:

1. La felicitat com a realització personal, com a beatitud²⁹.

²⁹ El diccionari de l'Institut dona dues accepcions al terme català "beatitud", tret de la sinonímia assenyalada amb "benaurança". La primera és "felicitat perfecta, tranquil·la". La segona és "possessió definitiva de Déu i de la consegüent felicitat". Aquí s'empra "beatitud" en el primer d'aquests sentits, que correspon a la *beatitudo imperfecta* de Tomàs d'Aquino, i que tradueix el terme anglès que Finnis empra [Finnis, 1998] (*fulfilling*). La segona accepció del diccionari normatiu correspon a allò que Tomàs d'Aquino anomena *beatitudo perfecta*, que ja no és un terme filosòfic, sinó teològic.

2. La virtut, que és una excel·lència racional, i per tant moral, de decisió, d'acció i de caràcter.
3. El principi moral suprem.

Al considerar aquests temes, s'aborda també els conceptes de bé comú i de justícia general.

2.9. *Beatitud humana assolible*

Atesa la multiplicitat de béns humans (propòsits intrínsecament desitjables) i també d'oportunitats (concrecions elegibles d'aquests béns) en presència, es presenta la qüestió de si hi ha alguna condició humana, assolible per mitjà de la pròpia voluntat i de les pròpies accions, que es pugui tenir per plenament satisfactòria.

- Aquesta condició humana no seria un bé bàsic addicional, sinó un estat de coses que excloués tota mancança i tot mal (deficiència en l'assoliment dels béns bàsics), i que satisfés tot desig (dels béns bàsics intel·ligibles). Fóra un estat de coses plenament satisfactori ("perfecte") i proveït de tot allò que és desitjable ("complet").
- Aquest estat de coses va ésser anomenat *eudaimonia* per Aristòtil. Tomàs d'Aquino l'anomena *beatitudo* i també *felicitas* [ST 1 q.62 a.1c; ScG III, c.25 §14].

Aquests termes d'Aristòtil i de Tomàs d'Aquino es poden traduir per "felicitat" (*happiness*), posat que el terme vulgui dir alguna cosa més que un estat de benestar general (*good feeling*). El plaer no en queda exclòs. Allò que és plenament satisfactori pot incloure perfeccions de les quals no s'era conscient en la pròpia experiència, i el valor de les quals no es mesura per la seva contribució a l'"escalforeta del benestar" (*feeling's glow*). La beatitud és, doncs, un bé suficient o perfecte, que no inclou res de dolent i que realitza tots els desitjos.

- Es tracta d'un bé perfecte [ST 1-2 q.5 a.3c; a.4c].
- Aquesta beatitud imperfecta, es anomenada per Tomàs d'Aquino "bé integral" ("bé comú" en la traducció castellana que es cita), presumiblement per assenyalar el fet que és una perfecció d'un bé que està compost de molts altres béns [ST 1-2 q.3 a.2 ad 2].
- La beatitud no inclou res dolent i realitza tots els desitjos [ST 1-2 q.5 a.3c; a.4c].
- Per ara, no queda clar que la beatitud inclou només el subjecte, o bé també els amics, o potser tothom. Tampoc queda clar "què se sent" quan s'assoleix.
- Les paraules catalanes "floriment"³⁰ i "realització"³¹ poden modular i precisar allò que es vol dir aquí amb la paraula "beatitud".

Per Tomàs d'Aquino, en aquest món, no hi pot haver cap estat de coses que correspongui plenament a la idea de beatitud, un bé complet i plenament satisfactori. No ens és donat assolir aquest bé en aquesta vida mortal. La seva realització en una altra vida és una cosa inaccessible a les nostres possibilitats de raonament.

³⁰ En el sentit, admès pel diccionari de l'Institut, d'"acció de prosperar, d'estar en ple vigor".

³¹ En el sentit, admès pel diccionari de l'Institut, d'"assoliment de l'acompliment o el ple desenvolupament de les pròpies possibilitats i aspiracions."

I tanmateix, Tomàs d'Aquino no es resigna a deixar córrer el concepte de beatitud aplicat a la filosofia moral. El manté com a *beatitudo imperfecta*. A primer cop d'ull, aquesta sembla una expressió paradoxal, oximorònica: floriment que no arriba a florir del tot, realització que no acaba de realitzar. De passada, l'Aquinat descarta algunes idees corrents de felicitat, com a possibles constituents de la idea de beatitud [ST 1-2 q.2 aa.1-6].

- Riquesa [a.1c].
- Honors [a.2c]
- Fama o glòria humana [a.3c].
- Poder [a.4c].
- Benestar corporal [a.5c].
- Plaer [a.6c].

Cap d'aquests béns és capaç d'unificar i de donar sentit a la pròpia vida. No poden induir un ordre. En particular no poden induir l'ordre moral buscat en el coneixement d'ordre 3.

¿Per què, doncs, Tomàs d'Aquino manté la idea de la realització o del floriment humans, en el sentit d'una *beatitudo imperfecta*? Finnis [Finnis, 1998, 106ss] aventura la conjectura següent com a explicació. La raó busca una guia per mitjà de les raons bàsiques per l'acció que sigui més completa i coherent que la que donen, una per una i per separat, cadascuna de les raons bàsiques per l'acció.

- Cadascuna de les raons bàsiques per l'acció condueix a un bé humà específic. El problema està en assegurar la consistència en l'acció d'individus i de comunitats, en la cerca equilibrada de tot el conjunt dels béns humans desitjables.
- D'aquesta manera, la raó demana una orientació directiva més integral. No l'orientació directiva de cadascun dels principis. Això dona lloc a allò que Tomàs d'Aquino anomena el bé de la raonabilitat pràctica, és a dir, la prudència, o el bé de la raó pràctica (*bonum rationis*). Aquelles persones que en el seu caràcter i en les seves accions posen de manifest aquest bé, poseeixen el bé de la virtut (*bonum virtutis*) [ST 1-2 q.94 a.3c].

Arribem en aquest punt a *la definició central de Tomàs d'Aquino de la beatitud humana* que la filosofia moral i la filosofia política identifiquen com el nucli organitzatiu de les decisions i accions individuals i socials, del viure individual i social, en definitiva. És la beatitud assolible, en més o menys grau, segons les circumstàncies, a través de les pròpies accions dels individus i dels grups humans. *Es tracta de la virtut en acció*. [ST 1-2 q.5 a.5c].

- Això és equivalent a dir que la beatitud humana imperfecta, assolible en aquesta vida mortal, equival a una vida viscuda sota el govern de la *raó pràctica en acció*, que ha de regular totes les emocions i tota l'acció humana, individual i col·lectiva. La virtut és la perfecció de les capacitats humanes a través de l'acció, és a dir, a través de la identificació de les possibilitats de fer presents els béns humans intel·ligibles, i de la resposta donada, per mitjà de l'acció, a les possibilitats identificades, a través d'un procés racional de decisió i d'execució de les decisions adoptades.
- La virtut és la perfecció que implica la reunió en cooperació harmònica de la intel·ligència, la voluntat i l'emoció, per bolcar-les cap a la decisió i cap a l'acció que vol aconseguir fer presents els béns humans bàsics. La prudència, que és el nom que rep la raonabilitat pràctica, dirigeix la resta de les virtuts morals. Per

esdevenir prudent cal, però, que les emocions (anomenades també passions) estiguin en harmonia amb la raó. En aquest sentit, la prudència depèn de la resta de les virtuts morals [ST 1-2 q.58 a.5c].

En resum, Tomàs d'Aquino identifica la font, el principi immediat, d'unitat de la vida moral, i per tant, també de la vida política, en la unitat, la coextensió essencial, entre, d'una banda, el bé de la completa raonabilitat en el voler els béns humans i, d'altra banda, el bé de la *imperfecta beatitudo*. I tant el bé de la completa raonabilitat en el voler els béns humans com el bé de la *imperfecta beatitudo* formen part de la plenitud de participació en els béns humans, volguda per l'individu o pel grup.

- La centralitat d'aquesta plenitud de participació en els béns humans en la teoria moral i política de Tomàs d'Aquino es posa de manifest en la seva definició de "bé" com a "realització o floriment desitjable" [ST 1 q.5 a.1c; ad 1].
- La centralitat d'aquesta plenitud de participació en els béns humans dins de la teoria moral i política de l'Aquinat s'evidencia en la descripció formal del bé i el mal en tot acte humà (és a dir, acte volgut).
- La bondat d'un acte consisteix en la seva plenitud d'ésser. La maldat d'un acte consisteix en la seva deficiència d'ésser [ST 1-2 q.18 a.1c; ad 1].
- ¿Què és allò que mesura aquesta plenitud o deficiència d'ésser? Finnis [Finnis, 1998, 108] respon, en nom de l'Aquinat, que són les raons que condueixen el subjecte a optar pels béns humans intel·ligibles, en la manera podriem dir orquestrada pel bé intel·ligible organitzador, que és el bé humà d'ésser enraonat (*reasonable*).
- La beatitud, entesa com a virtut en acció, és el punt unificador (tot i que imperfecte) de la vida humana. Aquest concepte de beatitud (imperfecta) es suficient per proveir el concepte de floriment humà o realització humana necessari per fonamentar la teoria política de Tomàs d'Aquino.
- A part de la concepció de la beatitud imperfecta, l'Aquinat manté també una segona concepció, alternativa, d'allò que suposa el floriment o la realització humana.
 - A vegades, l'Aquinat fa referència a una via alternativa al floriment o realització humana, a través de la *contemplació*. En aquesta segona perspectiva, la via de la vida pràctica guiada per la prudència (és a dir, per la raonabilitat pràctica), sembla secundària [ST 1-2 q.3 a.5c].
 - Cal admetre que l'Aquinat, com a teòleg que era, estava més interessat en la *perfecta beatitudo* més que no pas en la *imperfecta*. Mai no va acabar d'especificar la beatitud imperfecta. Tanmateix, cal dir també que Tomàs d'Aquino mai no es va recolzar en la contemplació com a bé humà fonamental a l'hora de bastir la seva teoria política.
 - Tomàs d'Aquino mai no diu, ni tampoc no deixa entreveure, que la família o la comunitat política hagin d'estar completament orientades a fer possible la contemplació per part dels seus membres. Cal, per tant, concloure que, per l'Aquinat, la beatitud imperfecta pot servir de principi moral a la teoria política, si s'entén com una vida de prudència en l'acció, tenint sempre present que un dels béns bàsics que la vida en comú ha de fer possible és el bé que cal per la contemplació, és a dir, el bé del coneixement.

2.10. Egoïisme, auto-realització i bé comú

[Finnis, 1998, 111] comença l'exposició d'aquest apartat amb una cita de [Sidgwick, 1907, 198³²]. La cita vol documentar el problema fonamental de la filosofia política moderna, que per a Finnis [*Ibidem*] és com escapar de l'egoïisme. És a dir, el problema fonamental de la filosofia política moderna és trobar raons que justifiquin, a partir de la raó, la necessitat de tenir en compte els interessos dels altres contra els propis, i de justificar d'aquesta manera determinats deures morals envers els altres.

Per Sant Tomàs, aquestes teories estan pregonament equivocades. I és que les úniques raons que tenim per la decisió i per l'acció són les raons bàsiques, els béns i fins humans a què apunten els primers principis de la raó pràctica. Aquests béns són béns humans sense pronoms personals ni adjectius possessius afegits. No s'hi diu res de "per tu" ni de "per mi".

- L'animal humà té la capacitat d'interessar-se pel benestar d'un estrany desconegut. Aquest fet general és també un testimoni de la presència de l'enteniment pràctic entre la gent del comú.
- L'estrany desconegut comparteix els mateixos béns que són els béns humans bàsics per mi. Pel fet de pertànyer a la mateixa espècie, tots els éssers humans són naturalment amics els uns dels altres³³.

L'impuls espontani d'ajuda a l'altre, sota la guia del bé intel·ligible d'evitar que un altre ésser humà s'estimbi penya-segat avall, és a dir, sota l'impuls del bé intel·ligible de conservar la seva vida, estableix o reforça un tipus de relació entre nosaltres dos que és addicional a la relació deguda a compartir espècie animal. Aquesta relació voluntària, Tomàs d'Aquino l'anomena *societas*, i és en ella mateixa un bé humà bàsic. És el passaport a l'harmonia i a l'amistat (amistat electiva, veïnatge, fraternitat) [ST 2-2 q.44 a.7c].

Es pot optar per ser egoïsta.

- Però no hi ha opció possible sobre *el fet* que l'amistat (és a dir, l'harmonia entre els humans) és un bé humà bàsic, inseparable del floriment humà. Tampoc hi ha dubte en el mal que suposa l'absència d'harmonia i d'amistat.
- La decisió de ser egoïsta va contra la raó. Interpreta les raons bàsiques per l'acció como si en comptes de dirigir-me a un bé humà universal, que inclou el meu bé i el bé de les persones que m'envolten, em dirigessin al meu bé en exclusiva. A més, em situa en posició contrària a una raó bàsica per l'acció, la raó que em dirigeix a un bé en el qual puc participar, el bé de l'amistat o de l'harmonia entre les persones. No hi pot haver amistat ni harmonia on no hi ha reconeixement del bé de l'altre, i de la necessitat de tractar-lo com a fi, i no com a mitjà pels meus propis fins.

³² "In the modern ethical view, when it has worked itself clear [of Greek moral philosophy], there are found to be [regulative and governing faculties recognized under the name of Reason], - Universal Reason and Egoistic Reason, or Conscience and Self-Love". Els claudàtors estan inclosos en el text de la cita aportat per Finnis. No he estat capaç de localitzar aquesta cita en el text original de Sidgwick.

³³ Vegi's Paul Seabright, *The Company of Strangers. A Natural History of Economic Life*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2004.

L'egoïsme, per tant, per l'oblit de tots els béns humans bàsics, i pel fet de menystenir el bé humà bàsic de la *societas*, fa que el subjecte quedi radicalment privat del bé mateix de la prudència o raonabilitat pràctica.

- Les teories socials que parteixen del postulat que tota acció humana és fonamentalment egoïsta, estan pregonament errades sobre la motivació humana.
- Això no vol dir que sigui raonable construir teories socials sobre el postulat que tota acció humana és altruista, és a dir, dirigida al bé dels altres per damunt del bé propi de l'agent. Al contrari, segons l'Aquinat, els humans actuem ben sovint per amor a nosaltres mateixos. L'amor a nosaltres mateixos té prioritat i és el fonament de l'amor als altres [ST 2-2 q.44 a.8 ad 2].

Sorgeix un dubte (o malentès) més important.

- "Amor per un mateix" és la denominació popular de la motivació dominant de la major part de la gent, dirigida a procurar per ells mateixos, a explotar els altres, a obtenir un excés de diners, d'honors, de menjar i beure i de sexe. El principi major d'aquesta majoria de la gent, si hi pensessin, fóra l'egoïsme.
- Atès que aquesta majoria de la gent menysté els béns de raó, i per tant, també la virtut, la seva condició de vida és el sofriment, l'antítesi de la beatitud.
- Això vol dir que, si el subjecte és realment amic d'ell mateix, voldrà una sobreabundància dels béns de raó i de la virtut, la veritable beatitud que ens és donat obtenir en aquesta vida. Aleshores pot semblar que la vida de virtut (una virtut que rebutja l'egoïsme, que reconeix les exigències de la justícia i que inclou la vera amistat desinteressada) no és més que una forma refinada d'amor a un mateix. ¿No caldria, per tant, tornar a anomenar auto-realització a la beatitud, sigui perfecta o imperfecta? ¿És l'auto-realització un bé autèntic (*honestum*)?
- El dubte té arrels pregones en la civilització occidental (grega, jueva, romana, cristiana) de la qual Tomàs d'Aquino és una figura central. La conclusió, com veurem a continuació, és que més val deixar de parlar d'auto-realització i de felicitat, i tornar a la paraula beatitud, com a traducció, una mica forçada, cal admetre-ho, de la paraula llatina *beatitudo* emprada per l'Aquinat.

Cal, per tant, filar prim.

- Tomàs d'Aquino afirma que tots volem ésser feliços. Tots volem els béns de raó i les condicions necessàries per la prudència (especialment la salut mental), i també tot un conjunt de béns materials i circumstancials (salut, riquesa, descendència) i el plaer que és l'acabament de la bona acció.
- Tomàs d'Aquino afirma igualment que la beatitud (*beatitudo*) o felicitat (*felicitas*) a què està dirigida tota deliberació, decisió i acció humana, és un *bé comú* [ScG III, 44, ¶4]. Això és coherent amb el fet que les raons bàsiques per l'acció, és a dir, els béns humans bàsics, són compartits per tots els ésser humans.
- La beatitud de cadascú de nosaltres, per tant, s'assoleix en el context de l'assoliment comú de la beatitud, *felicitas communis*. Aquest bé comú (que a través de la intenció de l'individu o del grup proporciona el sentit més satisfactori i més raonable per l'acció) és el bé de la comunitat completa, de la *communitas perfecta*.
- ¿Què vol dir *communitas perfecta*, comunitat completa? ¿Quines comunitats es poden considerar completes? La resposta satisfactòria a aquestes preguntes haurà d'esperar l'apartat 3 d'aquest capítol. Aquí, provisionalment, cal observar que tota resposta és necessàriament relativa. Per molts propòsits, la comunitat

completa rellevant és la comunitat política [ST 1-2 q.90 a.2c]. Tanmateix, a vegades la comunitat política, la ciutat, pot resultar insuficient, per a la defensa, per exemple. Pot haver-hi un tercer nivell de comunitat, per damunt de la família i de la ciutat, que pot rebre molts noms (regne o província són exemples), o hi pot haver pactes d'amistat entre ciutats, amb propòsits econòmics o militars. Finnis [Finnis, 1998, 114-115] cita el text següent del comentari de Sant Tomàs a l'Ètica Nicòmaca d'Aristòtil sobre l'abast i la importància de la teoria política, fonamentada com és, en el pensament dels dos autors, en la teoria ètica o filosofia moral [Comm.EthN. 1,2, §29-30, p. 10]:

“For [...] if the good for one human being is the same good [i.e. human good] as the good for a whole civitas, still it is evidently a much greater and more perfect thing to procure and preserve the state of affairs which is the good of a whole civitas than the state of affairs which is the good of a single human being. For: it belongs to the love which should exist between human persons that one should seek and preserve the good of even one single human being; but how much better and more godlike that this should be shown for a whole people and for a plurality of civitates. Or: it is lovable that this be shown for one single civitas, but much more godlike that it be shown for the whole people embracing many civitates. (‘More godlike’ because more in the likeness of God, who is the universal cause of all goods.) This good, the good common to one or many civitates, is what the theory, i.e. the ‘art’ which is called ‘civil’, has as its point. And so it is this theory, above all -as the most primary (principalissima) of all practical theories- that considers the ultimate end of human life.”³⁴

La ciència pràctica suprema de l'ètica i de la política (és una sola disciplina o ciència combinada) estudia el desplegament de la raó pràctica.

- No hi ha cap raó per limitar l'objecte del seu estudi a l'estat-nació.
- Pot abastar la humanitat sencera, amb tots els individus i comunitats que la componen. Es parla aleshores de realització humana integral (*integral human fulfilment*). Veure [Finnis & alia, 1987], [Grisez & alia, 1987].

La força del passatge citat, sobre l'eminència de la disciplina política-ètica sobre totes les altres ciències pràctiques, ve de l'objecte d'aquesta disciplina, que és la promoció i la protecció del bé comú.

- En l'obra de Tomàs d'Aquino, la teoria política s'explica des de dins, des d'un punt de vista pràctic.
- El bé humà que és l'objecte de la teoria política és precisament la beatitud humana integral, integral de tota la persona i integral de totes de les persones i de totes les comunitats. La mateixa disciplina rep el nom d'ètica, quan es refereix al bé de la persona individual i rep també el nom de política, quan tracta del bé de les comunitats humanes més àmplies.

El passatge citat suava apel·la, en primer lloc, a la universalitat del bé humà, en les vides de cadascun dels individus i de cadascuna de les comunitats humanes, començant per les famílies. En segon lloc, apel·la a l'amor present entre la gent. Les dues crides es donen les mans. Tot amor intel·ligent té un element emocional (que potser ha estat la causa del seu sorgiment) i també la seva raó, és a dir, el seu fonament intel·ligible. El fonament de l'amor és, doncs, doble:

³⁴ La traducció anglesa del text llatí és del mateix Finnis [*ibidem*], que publica a més el text original llatí en una nota (la nota “c” a final de capítol) [Finnis, 1998, 130].

1. L'altra gent (individus i grups humans), en tant que humans, poden exemplificar i participar del bé humà.
2. El bé humà inclou, com un dels seus components, un tipus de relació intel·ligent i lliurement escollida, que és el tipus d'amor que s'anomena amistat. Segons Tomàs d'Aquino, hi ha un bé natural que s'anomena amistat entre les persones humanes, les unes amb les altres, per raó de la seva semblança en una mateixa naturalesa específica.

Finnis [Finnis, 1998, 116] caracteritza de la manera següent els elements essencials de l'amistat, segons Tomàs d'Aquino:

- A està interessat en el benestar de B per causa de B.
- B està interessat en el benestar d'A per causa d'A.
- A està interessat en el seu propi benestar, per causa d'A i de B.
- B està interessat en el seu propi benestar, per causa de B i d'A.

És a dir, ambdues persones estan interessades en el benestar de totes dues [ST 2-2 q.44 a.7c]. D'aquesta manera, la seva relació d'interès esdevé un veritable bé comú, de nou encuny, i està dirigida cap a un nou bé, que no és ni cap dels dos béns individuals ni la suma d'aquests dos béns. És justament aquest veritable bé comú, engendrat per la relació d'amistat, que dona la raó de la seva relació.

- El benestar de cadascú no és instrumentalitzat en favor de l'altre.
- L'amor a un mateix és transcendent.

Aquesta estructura de l'amistat es manté quan l'amistat, en comptes d'ésser binària, està referida a una multiplicitat de subjectes, o a la humanitat sencera.

- L'amistat només és possible entre iguals.
- Dir que entre dos éssers humans qualsevol l'amistat sempre és possible, equival a afirmar la igualtat fonamental de les persones humanes. Totes poden participar en peu d'igualtat en els béns humans, malgrat les desigualtats subsistents que dificulten la formació d'amistats més particulars.

Aquest és un horitzó de beatitud humana integral i d'amistat universal. Això no vol dir que, en les condicions presents de la vida humana en aquest món, la prudència (raonabilitat pràctica) aboni l'abandó de les relacions particulars i més limitades de la família, el veïnat, el lloc de treball, el propi país i els propis amics. Tomàs d'Aquino defensa la tesi contrària [ST 2-2 q.31 a.3c³⁵].

³⁵ "La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina. Pues bien, entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente de la misma desarrolle su acción ante todo y sobre todo entre lo que está más cerca, como el fuego calienta más a las cosas más cercanas. De la misma manera, Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a Él [...]. Ahora bien, hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Es, por lo mismo, un deber ser más benéficos con los más allegados. Pero el allegamiento entre las personas puede ser considerado desde diferentes puntos de vista, según los distintos géneros de relaciones que las ponen en comunicación; así tenemos: los consanguíneos, en la comunicación natural; los ciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y así sucesivamente. A tenor, pues, de esa diversidad de uniones se han de dispensar los distintos beneficios, ya que, absolutamente hablando, a cada uno se le debe otorgar el beneficio que corresponda a lo que más nos una. Esto, no obstante, puede variar según la diversidad de lugares, tiempos y ocupaciones humanas. Efectivamente, en algún caso, por ejemplo, en necesidad extrema, se debe atender al extraño antes incluso que al padre, que no la atraviesa tan grande."

- Les capacitats de tots nosaltres són limitades. Tenim, cadascú, diferents orígens, dependències i compromisos. Cal, per tant, establir prioritats dels tipus de relació que voldrem conrear i de comunitats a les que ens voldrem adscriure.
- L'amistat ha d'ésser compatible amb les pròpies responsabilitats, especialment amb la responsabilitat de donar a cadascú allò que és seu. La justícia cobreix el mateix terreny que l'amistat.
- En cas d'extrema necessitat, cal prescindir de les pròpies responsabilitats (per exemple, la cura dels propis pares ancians) i dels propis drets (especialment el de propietat) per fer front al deure d'assistència, fins i tot en el cas que el necessitat sigui un perfecte estrany [ST 2-2 q.31 a.3c i ad 3].

2.11. *Altres modes de força directiva de la raó: la justícia general i la prudència*

La prudència, és a dir, la raonabilitat pràctica, que és la força directiva integral de tot el conjunt dels primers principis de la raó pràctica, ens porta cap a la pròpia beatitud i també cap a la consideració de tot un conjunt de comunitats humanes, de les més petites i properes a les més àmplies, en la beatitud de les quals la beatitud del subjecte n'és una part constitutiva.

- La beatitud de cadascuna de les comunitats és el seu bé comú. El bé comú de tota comunitat, grup i amistat és la integració del bé de cadascuna de les persones que la componen i el bé de totes elles en la seva vida en comú.

En aquest punt, Finnis, interpretant Aristòtil i Tomàs d'Aquino [Finnis, 1998, 118ss], proposa una *primera definició de "justícia general"*. S'anomena "justícia general" a la virtut generalitzada, a la vida virtuosa. Hi ha aquí un paral·lelisme amb la beatitud imperfecta, entesa com a "virtut en acció" [EthNic. V, 1 (1130a 4-14)], [ST 2-2 q.58 a.5c].

Aquest és un sentit de la paraula "justícia" que actualment està oblidat. La definició de Tomàs d'Aquino citada va precedida de l'afirmació "el que serve a una comunidad serve a todos los hombres que en ella se contienen" [Ibidem].

- Els que integren una comunitat, hi són "como las partes en el todo" [Ibidem]. D'això se'n segueix que "cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo" [Ibidem].
- Per tal com les parts són parts del tot, el bé de cadascuna de les parts és rellevant pel bé del tot, i per tant, pel bé de totes les altres parts. Per tant, tan si la virtut-en-acció es duu a terme per a un mateix com per altres persones singulars, afecta sempre el bé comú [Ibidem].

Hi ha una *segona definició de "justícia general"*. Es tracta de la disposició a adoptar el bé comú (el bé comú de la comunitat o grup rellevant) com a objecte de les pròpies accions, en la mesura que aquestes accions pròpies tinguin efecte sobre els components del grup o comunitat, inclòs un mateix [ST 2-2 q.79 a.1c]. Per tant, el fonament d'aquesta justícia que ho abasta tot és el fet que el bé humà al què ens dirigeix la raó és el bé dels éssers humans com a tals. El bé humà a considerar en les nostres accions és, d'aquesta manera, el bé de tots i cadascun dels éssers humans.

La justícia general, per tant, no és una virtut més entre les altres. De forma similar a la beatitud imperfecta, la justícia general és tot el conjunt de les virtuts en acció, és a dir, la moral viscuda, considerada sota la llum de la raó determinada en l'espai, en el lloc i en les relacions humanes concretes del subjecte [ST 1-2 q.100 a.12c].

- La beatitud imperfecta és la virtut considerada com el contingut efectiu de virtut en la vida d'un subjecte determinat.
- La justícia general és la virtut considerada explícitament i precisa com orientada al bé d'altres persones en tant que persones, amb les quals el subjecte viu en comunitat, per tal com en cadascuna d'elles s'exemplifiquen els béns humans als quals es dirigeix la prudència o raonabilitat pràctica. D'aquesta manera, la virtut té per objecte la conservació i el servei al *bonum rationis*, que al seu torn, té per objecte la veritat sobre els béns humans. L'efecte del *bonum rationis* és precisament la justícia general, que és una altra manera d'anomenar l'ordre racional que es porta, per mitjà de l'acció humana, als afers humans [ST 2-2 q.124 a.1c].

Això ens planteja la presència de tres vies per entrar en el significat i el contingut de la moralitat i, per tant, de la política.

- Primera via: la beatitud imperfecta, és a dir, la vida virtuosa.
- Segona via: la justícia general.
- Tercera via: la prudència, o raonabilitat pràctica.

La prudència és una virtut intel·lectual i moral a la vegada. Permet posar ordre en l'orientació cap a la totalitat dels béns humans bàsics. Permet també integrar el contingut racional de les ciències morals i polítiques en el propi caràcter i en la pròpia voluntat. Opera a través del bé humà de la raonabilitat (*bonum rationis*).

- La prudència integra la raó amb l'interès, el desig i la disposició. La part de la raó que governa rep el nom de raó pràctica o ciències pràctiques, que en la concepció d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino són tres (l'ètica, que governa el capteniment dels individus; l'economia, que regeix el govern i el comportament de les famílies; i la política, que forneix els criteris del govern de les comunitats polítiques). La prudència porta la deliberació, la decisió i l'acció sota les veritats d'aquestes tres ciències.

Tomàs d'Aquino s'enfronta al repte modern més rellevant en aquest terreny, que voldria que la raó (de cada individu) ha d'ocupar-se només del propi bé. El bé comú de la comunitat no és cosa de la prudència, que ha de centrar-se, exclusivament, en el bé propi. Per l'Aquinat, aquesta posició no és enraonada [ST 2-2 q.47 a.10c]. Cal substituir-la per la proposta d'ocupar-se del bé comú, és a dir, del bé humà compartit per totes les persones que viuen en una comunitat donada, en un règim d'amistat i en un ambient de justícia general. La recta raó (es a dir, la raó que no està desviada per les emocions) opta, davant la proposta ètica egoïsta, per considerar el bé comú abans que el bé propi.

Cal evitar, però, malentesos.

- Dir que el bé comú és millor bé que el bé de la persona singular no implica que la *societas* sigui un bé més bàsic, o intrínsecament millor, que els altres béns humans bàsics (la vida, el coneixement, el matrimoni, etcètera).
- Tampoc vol dir que el fi d'afavorir la comunitat justifiqui el fet d'emprar mals mitjans per a aconseguir-ho.
- El bé comú que és millor que el bé individual és un bé que és consistent amb tots els principis morals que estan implícits en la directivitat dels primers principis de la raó pràctica. Aquesta és una directivitat integral que ens porta a la prudència (raonabilitat pràctica), a la justícia general i per tant a totes les virtuts alhora. És una bondat moral completa, a diferència de les bondats respectives

de cadascun dels béns humans bàsics i dels corresponents primers principis de raó pràctica, quan es consideren d'un amb un.

A l'objecció que la cura del bé comú implica sovint negligir la cura del bé propi, Tomàs d'Aquino presenta dues respostes.

1. El bé propi no es pot obtenir amb independència del bé de la pròpia família i de la pròpia ciutat [ST 2-2 q.47 a.10 ad 2].
2. Hi ha el fet planer que el subjecte forma part d'una llar i d'una ciutat. No té cap sentit considerar el propi bé amb independència del bé d'aquests grups. La sort de les parts està lligada a la sort del tot. La part que no lliga amb el tot té una baixa qualificació moral [ST 1-2 q.92 a.1 ad 3].

A la sensibilitat moderna sona malament dir que les persones humanes, tot i la seva alta dignitat de decisors lliures, són "parts" d'un "tot". I, tanmateix, aquesta és una tesi central en el pensament de l'Aquinat [ST 2-2 q.58 a.5c].

- Tanmateix, d'això no val "deduir" que Tomàs d'Aquino recolzi cap mena de totalitarisme. Tot al contrari, l'Aquinat pensa que la mateixa justícia exigeix que, llevat d'emergències, els individus tinguin llibertat per complir les seves responsabilitats a la seva manera [ScG III, 71, §4].
- Finnis, per la seva part, afegeix la següent consideració [Finnis, 1998, 121]:

"[I]n any event, a coherent political conception of partnership, participation, or sharing is bound to contain, under its perhaps smoother surface, the very implication to which Aquinas gives such explicit and repeated prominence."

Tornem per un moment a l'exemple dels estudiants que comparteixen allotjament en un corredor d'una residència. Cadascun és una part del tot. Tenen l'oportunitat de florir conjuntament a condició d'adoptar una actitud de cooperació. Si ho fan, veuran reforçades les seves relacions d'amistat. Si, per contra, cadascun d'ells actua sense amoïnar-se pel bé comú, el resultat serà un caos d'angúnies, malestar, soroll, brutícia, pudor d'olis fregits, baralles, ressentiment i altres formes de discòrdia. En un entorn així, l'èxit individual es farà difícil.

L'objecte de la prudència és "el fi comú de tota la vida humana" [ST 2-2 q.47 a.13c] o bé "la vida com un tot, ben viscuda" [ST 2-2 q.47 a.2 ad 1].

- La prudència actua per mitjà de l'arbitratge raonable entre les exigències de cadascun dels primers principis de la raó pràctica.
- L'individu que vulgui viure bé -i tothom ho ha de voler- ha de tenir un horitzó últim de preocupació pels béns humans que ha d'abastar el bé de tota la humanitat. I tanmateix, tothom pertany a grups més reduïts. De manera que el bé comú s'ha d'entendre a diferents escales, especialment a l'escala, molt més practicable, de les comunitats més reduïdes: famílies, llocs de treball, empreses, associacions de tota mena, esglésies i comunitats religioses, ciutats, estats, organismes supra-nacionals.

Tots aquests grups són capaços de deliberar i actuar.

- A les persones que deliberen, decideixen i actuen en nom de cadascun d'aquests grups els cal una mena de prudència, és a dir, de raonabilitat pràctica, especialitzada a les condicions de cada grup.
- Tomàs d'Aquino pensa que hi ha diferents tipus de prudència, adients per cadascun dels tipus de grups [ST 2-2 q.47 a.11c].

- La prudència individual no exclou la consideració al bé comú, i de fet, cal que s'hi subordini [ST 2-2 q.47 a.11 ad 3].

En aquest context, quan es parla de bé comú es fa referència a la comunitat completa (*perfecta communitas*) o comunitat política, de qualsevol manera que s'anomeni (ciutat, regne, república, província, etcètera). És a dir, qualsevol col·lectivitat que tingui caràcter públic, que sigui, en aquest sentit, una *res publica*, una comunitat política.

I cal afegir, per últim, a propòsit de les diferents menes de prudència, que sempre hi ha una multiplicitat de béns comuns en presència: el bé comú de la família o la llar, el bé comú del veïnat, el bé comú de la comunitat política. Allò que és complet o "perfecte" per a determinats propòsits pot deixar de ser-ho per altres.

2.12. El principi i l'objecte del "cal" de la moralitat

Fins aquí, en els quatre apartats anteriors, s'ha analitzat les tres vies d'accés al significat i al contingut de la moralitat (la beatitud imperfecta, la justícia general i la prudència). Tanmateix, encara no s'ha entrat a especificar els principis morals.

- Cal especificar les proposicions pràctiques que identifiquen les decisions raonables, donant concreció als primers principis de la raó pràctica. Sense fer aquest pas, parlar de les virtuts no és de gaire guia en la presa de decisions i en el seu examen posterior per part de la consciència.
- La consciència és el judici a què s'arriba en l'esforç per aplicar els principis de la raó pràctica, és a dir, els preceptes de la llei natural, a cadascuna de les situacions concretes que els humans i els grups humans es van trobant, i sobre les quals cal deliberar. Es tracta de la reflexió sobre actuacions a dur a terme i, ahirora, també el judici que es passa sobre la qualitat moral d'un acte ja executat.

Cal començar per la prudència, que forma part de la definició, del contingut i de la influència de totes les altres virtuts morals [ST 1-2 q.65 a.1c; q.66 a.3 ad 3; 2-2 q.47 a.7c].

- Per la prudència el subjecte determina el punt en què acaba la virtut i comença el vici. Ho fa per mitjà de l'aplicació dels principis morals, que són els mateixos primers principis de la raó pràctica o bé proposicions obtingudes d'aquests primers principis per un procediment deductiu [ST 1-2 q.58 a.5c].
- Per tant, els principis morals (veritats pràctiques formulades en forma de proposició) són més fonamentals que les virtuts [ST 1-2 q.73 a.1c]. Les virtuts són aspectes diferents de la única disposició estable a prendre sempre la bona decisió. Com tot allò que es refereix a la voluntat, les virtuts són una resposta a raons. I aquestes raons es donen en forma de proposició.

En els quatre apartats anteriors s'ha exposat una explicació parcial de la manera en què els primers principis pràctics poden ésser la font última de la directivitat específicament moral que, quan se sedimenta en disposicions del caràcter, forma les virtuts, que són hàbits o disposicions a fer allò que està bé i a evitar allò que està malament, sense vacil·lacions ni retards.

- L'explicació s'ha centrat en la possible directivitat unitària o integral dels primers principis de la raó pràctica, considerats no un per un sinó tots alhora, i no particularitzats en cap persona o grup, sinó aplicats a totes les persones i totes les comunitats.

- Aquesta directivitat integral és allò que, implícitament, configura les vies possibles d'accés al sentit de la moralitat proposades per Tomàs d'Aquino:
 - la beatitud imperfecta,
 - la justícia general,
 - la prudència (o raonabilitat pràctica), i
 - l'amistat possible entre totes les persones humanes.
- En tots aquests casos, l'Aquinat estableix la via en base als béns (i fins) humans bàsics, no com a principis per justificar propòsits arbitraris, donats per motivacions sub-racionals, a la manera de Hume, sinó com a principis per obtenir respostes plenament racionals, és a dir, basades en l'atractiu racional del bé humà intel·ligible, el benestar integral de les persones i de les comunitats humanes.
- Cal, per tant, que el “deure” i la “prohibició” morals estiguin fonamentats en aquestes intel·ligibilitats, i no siguin simplement un reflex de la convenció arbitrària, dels costums establerts o una mera màscara del desig (del desig de domini, per exemple).

Considerem una norma o precepte de tipus indubtadament moral. Prenguem el cas de les normes que prohibeixen matar una persona innocent o bé cometre adulteri. Aquestes normes formen part del Decàleg jueu i cristià. Tomàs d'Aquino afirma emfàticament que, en el cas de què aquestes prohibicions siguin veritables (com de fet ho són), són enunciats o proposicions veritables de la raó pràctica, és a dir, són part de la llei natural que pot ésser coneguda per tothom, sense necessitat de revelació divina [ST 1-2 q.100 a.1c; q.108 a.2 ad 1]. L'Aquinat insisteix en què aquestes normes no són una petició de principi, sinó que són conclusions (és a dir, el resultat d'un procés deductiu), obtingudes a partir dels primers principis de la raó pràctica [ST 1-2 q.95 a.2c].

¿Quins són, doncs, els principis morals primitius, que estan en una posició suprema? A l'exposar aquests principis, Tomàs d'Aquino no parteix del primer principi absolut de la raó pràctica, identificat a [ST 1-2 q.94 a.2c] (“cal fer el bé i cal buscar-lo, i cal evitar el mal”). Tampoc no parteix dels principis positius que són deduccions d'aquest primer principi absolut (per exemple, “la vida humana és un bé que cal protegir”), ni tampoc dels principis negatius enunciats en el text citat, com és ara “cal evitar la ignorància” o “cal no ofendre la gent amb la qual més tard s'hauran de tenir tractes”.

En comptes d'aquest primer procediment, Tomàs d'Aquino parteix explícitament de dos principis alternatius.

1. En primer lloc, el precepte “cal no fer mal a ningú” [ST 1-2 q.100 a.3c].
2. I en segon lloc, i amb més importància, el principi “estimaràs el teu proïsme com a tu mateix” [ST 1-2 q.99 a.1 ad 2; q.100 a.3 obj.1 i ad 1; a.11c; 2-2 q.44 a.2]. En les tres darreres referències, el precepte de l'amor al proïsme s'equipara al precepte d'estimar Déu. I en la primera i la quarta de les referències, es diu que el precepte d'estimar Déu està contingut implícitament en el precepte d'estimar el proïsme, tal com el fi està contingut en el mitjà.

El principi d'estimar el proïsme com a un mateix és

1. El primer principi de la llei natural i el d'ús més sovintejat. Com tots els altres principis de la llei natural, és evident per ell mateix a la raó humana.
2. El principi a partir del qual es poden inferir tots els altres principis i normes morals, especialment aquells que fan referència als deures envers els altres. Val

a dir que, a voltes, caldrà afegir altres premisses a aquest principi per obtenir-ne els altres com a conseqüències d'un raonament lògic. [ST 1-2 q.100 a.3 ad 1].

Aquest precepte és una mena de fi de totes les altres normes morals [ST 1-2 q.99 a.1 ad 2]. Significativament, l'article, dins la ST, en què Tomàs d'Aquino fa entrar en escena aquest precepte és l'article que explica la naturalesa del deure moral [ST 1-2 q.99 a.1c].

El principi de l'amor al proïsme com a un mateix té una importància fonamental en l'explicació del *contingut* i del *significat* de la moral.

- Aquest principi és una proposició de raó que és moral pel seu contingut. En relació a la resta de normes morals, està en la mateixa posició que la beatitud imperfecta, la justícia general i la prudència estan en relació a les virtuts, és a dir, en una posició de fonament de justificació.
- El principi articula, des d'un punt de vista normatiu, el significat moral del bé comú. Representa la directivitat de la raó pràctica orientada al bé comú.
- Articula el significat de l'expressió "cal fer i perseguir el bé", un cop el bé ha assumit el significat que li donen els altres primers principis de la raó pràctica.
- Proporciona un fi del caire necessari per donar significat al "deure" de tots els altres principis i normes morals.

¿Què vol dir, concretament, que "cal estimar el propi proïsme"? Estimar voluntàriament, és a dir, racionalment, una altra persona, i no només estimar-la des d'un punt de vista emocional, vol dir voler el bé d'aquesta altra persona.

- Estimar el proïsme vol dir voler el seu bé, el seu bé integral, no només aquest o aquest altre bé. Un bé consistent amb el tot harmoniós que inclou el bé del propi subjecte, integrat igualment en el bé dels altres.
- Per tant, el principi de l'amor al proïsme empeny cap a la unificació d'objectius.
- És més, l'amor al proïsme no equival necessàriament a una amistat particular. Tots els éssers humans poden ser l'objecte d'aquest amor. El principi de l'amor al proïsme, per tant, apunta cap a la comunitat de persones més àmplia possible.

Estem, per tant, en presència del primer i fonamental principi de la moralitat (entesa com a saber teòric, filosofia moral, i també com a saber pràctic, prudència). Té un caire arquitectònic. Finnis [Finnis, 1998, 128] afirma que el mateix Tomàs d'Aquino, o si més no el seu lector atent, té aquest principi per l'especificació del significat moral del conjunt dels primers principis de la raó pràctica, d'una forma integrada.

- Per [Grisez & alia, 1987] el principi de l'amor al proïsme té un paper anàleg, en l'ètica de Tomàs d'Aquino, a l'imperatiu categòric en l'ètica de Kant³⁶, és a dir, com a primer principi moral.
- Arribats a aquest punt, Tomàs d'Aquino no en té prou. Vol ampliar el contingut i la força normativa d'aquest primer i fonamental principi de moralitat amb la referència a un principi encara més definitiu (*ultimate*), un bé encara superior, per causa del qual les persones i les comunitats han de ser estimades. Es tracta,

³⁶ [Finnis, 1998, 131, nota g] ho expressa així: "*The neighbour-as-oneself principle functions in Aquinas' ethics rather like the 'categorical imperative' of the kingdom of ends in Kant; and in content, though not in literary form like the 'first moral principle' in the moral theory outlined in [Grisez & alia, 1987, 121, 127-129]: 'In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will towards integral human fulfilment.'*"

naturalment, d'un bé teològic, que cau fora de l'abast de la filosofia moral i política com a tal i, per tant, de l'àmbit d'aquest escrit.

- Suposant que aquestes qüestions addicionals no siguin reprimides -i no ho han de ser, en el seu lloc pertinent- Tomàs d'Aquino accepta de bon grat que els principis i les normes morals (i el "cal" (*ought*) moral) estan tots implícits, o almenys es poden referir, a aquest principi fonamental.

El camí que porta dels primers principis pràctics a les normes morals específiques sobre l'homicidi, l'adulteri, i el robatori, parteix del principi de l'amor al proïsme com a un mateix. [Finnis, 1998] ho detalla, amb considerable profunditat, a les pp. 140-163. L'anàlisi es considera d'interès lateral pel propòsit d'aquest escrit, i per tant, és aquí deixat de banda.

Tomàs d'Aquino apunta una primera conseqüència del principi de l'amor al proïsme: la regla d'or³⁷. "Tot allò que voleu que els altres us facin a vosaltres, feu-ho també vosaltres a ells." (Mateu 7:12). Per l'Aquinat, és "una regla d'amor al proïsme" que està implícita en l'enunciat principal i que l'explicita [ST 1-2 q.99 a.1 ad 3]. La regla d'or és un principi de raó o de llei natural [ST 1-2 q.94 a.4 ad 1]. L'Aquinat interpreta el passatge rellevant d'Aristòtil en el sentit de la regla d'or, establint la relació entre l'amistat (*philia*) cap als altres amb l'amistat cap a un mateix.

- És, per tant, evident la convicció de Tomàs d'Aquino que en el principi de l'amor al proïsme hi ha el punt en què les fonts bíbliques i teològiques coincideixen en una veritat evident per la mera raó humana, sense l'ajut de la Revelació divina.
- L'Aquinat modifica la regla aristotèlica de la reciprocitat proporcional (s'ha de retornar proporcionalment el bé pel bé i el mal pel mal) en la regla oposada, és a dir, la regla d'or [EthNic V, 5, 1132b 32 – 1133a 1], [CommEthN. V, 8, §9 (§973)].

Cal dir, com a advertència de les dificultats que es presenten en la teoria moral a l'entrar en detalls, que el camí que porta del primer principi pràctic absolut a les normes morals específiques, passant pels primers principis de la raó pràctica (que identifiquen els béns humans bàsics, al seguiment raonable dels quals apunta el principi de l'amor al proïsme), és un camí a voltes complicat, amb molt de risc de perdre's.

- Tot petit error en els principis tendeix a magnificar-se en les etapes finals de la ruta.
- Per tant, la diversitat de creences i pràctiques que s'observa empíricament no té necessàriament les implicacions que en volen extreure els escèptics. Els humans som una espècie intel·ligent i apassionada. El fet de la diversitat empírica de creences i pràctiques morals no és un símptoma de la impossibilitat de l'error, segons els escèptics, per tal com "no hi ha veritats morals", sinó de la varietat d'opinions veritablement raonables, de diversitat de formes de vida i de l'abundància de possibilitats d'error en teoria moral, en el recorregut del llarg camí que porta des dels primers principis a les normes morals i a les decisions concretes.
- Tomàs d'Aquino és, en aquest sentit, un realista, com tots els grans expositors de la llei natural i de l'objectivitat de les normes morals. Espera el predomini empíric dels costums i pràctiques immorals [ST 1-2 q.99 a.2 ad 2].
- Tots els humans comencem la nostra vida amb la ment com una *tabula rasa*, com un full en blanc [ST 1 q.79 a.2c] i ens cal aprendre tot allò que és o no és

³⁷ Val a dir que Tomàs d'Aquino no empra aquesta expressió.

intel·ligent i raonable, desitjable i estimable. Qualsevol error donarà lloc a males pràctiques. Les racionalitzacions corresponents es transmetran i es perpetuaran per mitjà del llenguatge, de l'educació, del dret i d'altres institucions socials que configuren la realitat social, és a dir, el viure concret de les famílies, les associacions i les comunitats polítiques.

3. L'ordre de la ciutat: la justícia³⁸

3.1. L'objecte de la justícia, el dret (ius) i els drets (iura)

La conclusió principal del sub-apartat 2.12 és que el bé humà bàsic de la prudència (o raonabilitat pràctica) ens exigeix prendre el bé de l'altra gent com una de les raons per l'acció pròpia i, per tant, cal tenir-lo en compte a l'hora de deliberar i decidir en la pràctica.

- Els primers principis pràctics aporten direcció a la deliberació, prèvia a l'acció, sobre els béns que es poden compartir amb els altres, sense altre límit racional que el bé comú universal, la beatitud (imperfecta) de totes les persones humanes.
- El contingut normatiu i racional d'aquesta direccionalitat s'articula per mitjà del principi de l'amor al proïsme com a un mateix.
- Tots els qui es guien per aquest principi estan oberts, en les seves deliberacions, a considerar el bé comú integral o universal, i per tant posen en solfa una virtut (disposició bona i raonable) que Tomàs d'Aquino anomena *justícia general*.

Aquesta conclusió ens convida a trobar un camí que porti des del principi general de l'amor al proïsme com a un mateix a les normes específiques anomenades morals, que articulen en termes concrets la idea del bé comú.

- Hi ha institucions polítiques (el dret i l'estat) que troben la seva justificació en la identificació i promoció del bé comú de la comunitat política o estat, que és una comunitat complexa de llars o famílies.
- En l'apartat 4 veurem com, en l'opinió de Tomàs d'Aquino, no hi ha cap ésser humà ni col·lectivitat humana que tingui responsabilitat (i per tant, tampoc autoritat) sobre tots els aspectes de la beatitud dels membres d'un estat. El bé comú específicament polític (que s'anomena *bé públic*) és només un nivell d'un joc complex de diferents estrats que inclou, com a coses intrínsecament valuoses i més primàries, el bé individual de cadascú i el bé comú de cadascuna de les famílies i dels altres grups.

L'objecte de la justícia general és el bé comú [ST 2-2 q.58 a.6c].

- La justícia general es pot especificar en les formes de la justícia particular [ST 2-2 q.58 a.7c; q.61 a.1c], especialment en l'equitat en la distribució dels beneficis i de les càrregues de la vida social, i en el respecte adient als altres, en qualsevol capteniment que els pugui afectar.
- L'objecte de la justícia particular (que d'ara endavant, s'anomenarà simplement "justícia") és el dret de l'altre [ST 2-2 q.57 a.1c; q.58 a.1c; q.60 a.1c].

³⁸ Aquest apartat és una glossa dels capítols V (*Towards Human Rights*) i VI (*Distribution, Exchange, and Recompense*) de [Finnis, 1998].

- D'això se'n segueix, per tant, que per promoure el bé comú cal respectar i promoure els drets. El respecte als drets és la forma específica que cal que prengui el respecte al bé comú.

Aquesta és la primícia de l'anàlisi de la justícia i el seu objecte (el dret) per part de Tomàs d'Aquino. Al llarg dels segles, segons Finnis [Finnis, 1998, 133], ha quedat obscurida per la dificultat d'interpretació d'algunes expressions peculiars llatines, i en el segle XX va ocasionar controvèrsia en la interpretació del pensament de l'Aquinat.

- La paraula llatina *ius* té una pluralitat de significats, relacionats entre ells. Dos en són els principals: *dret* i *lleí*.
- Quan Tomàs d'Aquino afirma que el *ius* és l'objecte de la justícia, vol dir que és allò "de què va" la justícia. Allò que la justícia assegura és el *dret* d'una persona, o d'un conjunt de persones, o d'un grup humà. Allò que els pertany, que és seu en justícia.

Aquest significat de *ius* és explicitat per la definició que en dona el dret romà i que és emprada per Tomàs d'Aquino. La justícia és la voluntat constant i perpètua de donar a cadascú allò que és seu [ST 2-2 q.58 a.1c]. La definició pren forma en dues fórmules de l'Aquinat que són equivalents.

1. "Allò que és seu" [ST 2-2 q.58 a.1 ad 5; a.11c].
2. "Allò que és el seu dret" [ST 2-2 q.57 a.4 ad 1; q.58 a.1c].

¿Què és allò que és seu o és el seu dret? És allò que els pertoca en concepte d'igualtat [proporcional] [ST 2-2 q.58 a.11c].

La complicació major al significat de *ius* és que, a més de *dret*, significa també *lleí* o *el conjunt de les lleis*. Tomàs d'Aquino empra la paraula també amb aquest significat. I, per afegir confusió, empra igualment, amb aquest mateix significat segon de *ius*, la paraula *lex*. Contra alguns comentaristes del segle XX de l'Aquinat (que Finnis no identifica), Finnis és de l'opinió [Finnis, 1998, 134] que, quan l'Aquinat empra la paraula *ius* en el seu segon significat, ho fa en perfecta sinonímia amb la paraula *lex*.

Aquests dos significats de la paraula *ius* tenen una relació que es pot entendre.

- Dir d'una persona o d'un grup humà que té un dret és reivindicar allò que la prudència (raonabilitat pràctica) exigeix d'algú (o de tothom) altre [ST 2-2 q.57 a.1 ad 2]
- La prudència del subjecte, tanmateix, està guiada i conformada per principis i normes, i en primer lloc, pels principis de la raó natural, és a dir, de la llei natural, o de forma sinònima, pel dret natural [ST 1, q.113 a.1 ad 1; 1-2 q.94 a.4 ad 1; a.5 ad 3; 2-2 q.88 a.10 ad 2]. També, en segon lloc, per totes les normes rellevants i autoritzades que han confegit una *determinatio* de la llei natural per una comunitat donada, és a dir, per la *lex positiva*, o *ius positivum* o, més sovint, *ius civile*.
- De manera que el gaudi d'un dret natural (actualment diríem un dret humà) ens és atorgat per la llei natural. El gaudi d'un dret jurídic (*a legal right*), per contra, ens és atorgat per la llei positiva. Per tant, el fonament dels drets (*ratio iuris*) és la llei, natural o positiva segons el cas [ST 2-2 q.57 a.1 ad 2]: la llei és a l'acció allò que la regla d'art és a l'obra de l'artista. I així és així per tal com cal que la proposició "X té dret a A" sigui una conclusió (*determinatio*) dels primers principis de la raó pràctica.

La mateixa conclusió se segueix de la definició primària que l'Aquinat dóna de *ius*: l'acte o acceptació tàcita³⁹, o qualsevol altra cosa, que és just [ST 2-2 q.57 a.1c; a.2c]. Allò que és just és allò que la virtut de la justícia exigeix al subjecte que doni, o faci, o s'abstingui de fer, en relació a algú altre. Allò que la justícia exigeix ho dictamina la llei (llei natural, és a dir, moral, o llei positiva, segons els casos).

Cal tenir en compte, però, que tot i que és veritat que la llei, en un cert sentit, és anterior als drets, els drets també són, en un altre sentit, anteriors a la llei i a les normes morals de la llei natural (però no anteriors als primers principis de la raó pràctica).

- Tal cosa és òbvia pel que fa a la llei positiva. Si una disposició de l'autoritat declara permissible una determinada cosa que és contrària a la llei natural, està violant els drets naturals d'algun subjecte. I, per tant, la disposició és nul·la en virtut d'aquests drets naturals pre-existents. De manera que cessa de tenir força per fer just el capteniment corresponent, i per cap concepte no dóna a ningú el dret de dur-lo a terme [ST 2-2 q.57 a.2 ad 2].
- Més interès té observar que els drets que la gent té en virtut de la llei natural, no sorgeixen purament de les normes de dret natural que els articulen, o dels deures naturals que els corresponen.
 - Dir que la persona A té un dret envers la persona B vol dir que A té una mena d'igualtat amb B [ST 1-2 q.114 a.1; 2-2 q.58 a.10c; 3 q.85 a.3c; ad 2].
 - Si el dret de què es tracta és un dret natural, la corresponent igualtat ha d'ésser una igualtat natural, no merament un *status* conferit per les normes de la llei natural.
 - El fonament normatiu últim dels drets naturals (en l'ordre 3) és el principi d'amor al proïsme com a un mateix, i els primers principis de la raó pràctica sobre els quals es recolza aquest principi.
 - Però el fonament ontològic últim dels drets naturals (en l'ordre 1) és la igualtat radical de tots els éssers humans, com a membres d'una espècie d'éssers de naturalesa racional, essent per tant tots ells persones. La persona es defineix com “una substància individual de naturalesa racional” [ST 1 q.29 a.1c; ScG IV, 35, §1].

En tota l'obra de Tomàs d'Aquino no hi ha cap expressió que es pugui tenir per equivalent al terme contemporani “drets humans”. Segons [Finnis, 1998, 136], però, es clar que l'Aquinat en té el concepte.

- Per exemple, al resumir els “preceptes de justícia”, afirma que “per la justícia l'home compleix els deures que ens són comuns a tots plegats” [ST 2-2 q.122 a.6c].
- Afegeix [ST 1-2 q.100 a.5c] que “en la societat o república humana sota l'autoritat de Déu”, de la que són membres tots els éssers humans, tothom té dret a (a tothom és degut) que no se li faci mal de cap mena, ni d'obra, ni de paraula, ni de pensament.
- L'Aquinat estava perfectament d'acord amb les llistes de violacions de drets (*in- iur-iae*), tal com les que exemplifica el Decàleg. Finnis [Finnis, 1998, 137] apunta que a Tomàs d'Aquino li hagués agradat la flexibilitat dels nostres llenguatges actuals, amb les llistes directes de drets de tothom, els drets humans.

³⁹ Tradueixo per “acceptació tàcita” l'expressió anglesa *forbearance*.

L'exposició que Tomàs d'Aquino fa de les violacions de drets és una exposició implícita dels drets. Com a exemple, podem prendre el tractament que dóna a la presumpció d'innocència.

- Quan es jutja sobre "coses", allò que està en joc és només la correcció del propi judici, és a dir, l'avantatge d'estar en la veritat sobre la situació alternativa, que és estar en l'error.
- Però quan es jutja sobre persones (especialment en un tribunal formal de dret), allò que està en joc és el benestar d'aquestes persones, que pot quedar afectat per la pròpia opinió condemnatòria que, cas d'ésser errònia, pot causar un perjudici mancat de fonament.
- L'amor al proïsme, per tant, demana atorgar als altres el benefici del dubte.
 - A vegades, això comportarà que el subjecte quedarà decebut. En opinió de Tomàs d'Aquino, més val que sigui així [ST 2-2 q.60 a.4 ad 1].
 - Es tracta només d'una presumpció. La vulnerabilitat dels interessos de tercers a un veredictes d'innocència errat pot justificar la rebaixa de la càrrega de la prova.
- L'estructura implícita de l'argument de Tomàs d'Aquino és clara. Quan hi ha un dret en joc, les maneres de reflexionar sobre les conseqüències previsibles d'un acte del propi subjecte que són adients quan no hi ha cap dret en joc, s'han de descartar en nom de la justícia, és a dir, en nom de la consideració i el respecte pels drets.

¿Cal, doncs, pensar que al capdavant de la doctrina ètica i política de l'Aquinat hi ha el deure, més que no pas el dret corresponent? ¿Cal pensar que Tomàs d'Aquino dóna més importància a la rectitud moral, al caràcter just de l'obligat al deure més que no pas al dret corresponent del qui cal retre el deure? Finnis [Finnis, 1998, 137-138] respon amb un emfàtic "de cap manera".

- L'exposició de drets més important que fa Tomàs d'Aquino es troba en el context del seu argument sobre la justícia com a virtut, és a dir, com un aspecte del bon caràcter. I, tanmateix, la seva postura és clarament contrària al sentit d'aquestes dues qüestions.
- La primera exigència de la justícia és que els actes externs que la justícia demana siguin efectivament duts a terme. No cal que això sigui dut a terme per consideració explícita a la justícia, o com a manifestació d'un bon caràcter [ST 1-2 q.64 a.2c; 2-2 q.58 a.10c].
- El bé de la justícia, per tant, no és el cor net d'aquells que han de fer la justícia, sinó l'objecte de la justícia, és a dir, el dret de tota persona humana a ser tractada amb igualtat [ST 2-2 q.57 a.1c].
- La teoria ètica i política de Tomàs d'Aquino és, doncs, qüestió de drets, en igual mesura que ho és de deures i de virtuts, en el pla individual i també en el pla comunitari.

3.2. El fonament dels drets. La deducció de normes morals específiques

Les normes morals donen resposta a la pregunta sobre quins són els drets humans dels altres i quines són les responsabilitats que el subjecte té respecte d'ell mateix i dels altres. Aquestes normes han d'ésser concrecions del principi suprem de la prudència, l'amor al proïsme com a un mateix. Tomàs d'Aquino afirma que cal que siguin deduccions d'aquest principi [ST 1-2 q.99 a.2 ad 2]. Tanmateix, ell mateix mai no fa el

pas, de manera que mai no n'explicita la deducció. En els casos de la interdicció de l'homicidi, de l'adulteri i del perjuri [ST 1-2 q.100 a.3c] afirma que el camí es curt, però tanmateix no l'explicita, ni n'assenyala la resta de premisses necessàries.

- Cal dir que Tomàs d'Aquino no va haver de fer front a les pretensions de l'utilitarisme ni tampoc a l'ètica kantiana, que només reconeix el *bonum rationis*, però no els altres béns humans intel·ligibles, ni tampoc a l'ideal nietzscheà de la vida auto-creativa.
- Finnis [Finnis, 1998, 139] afirma que al llarg del temps, alguns moralistes tomistes no han pres en consideració aquesta qüestió, i s'han limitat a proposar les normes morals del tipus citat com a primers principis evidents en ells mateixos.
- Finnis [*Ibidem*] també afirma que altres moralistes tomistes han proposat premisses -a vegades a suggeriment d'algun comentarista de Tomàs d'Aquino- que no acaben de convèncer i que no lliguen amb el plantejament general de l'Aquinat. Un exemple típic pot ésser: "Cal no interferir les funcions naturals", que barreja maldestrament l'ordre 3 (l'ordre de la moral) amb l'ordre 1 (el de la ciència natural).
- Per tal d'avançar, afirma Finnis, cal deixar de banda els arguments *ad hoc* que emprà Tomàs d'Aquino en la defensa de normes morals específiques que la tradició ha mantingut, per tornar als elements més pregonos de la seva teoria moral, que ja s'han explicitat en els apartats precedents.

Les normes morals a especificar seran normes imperatives referides a un tipus determinat d'actes. No consideraran els actes com un mitjà per assolir un fi determinat. Això cau fora del camp de la filosofia moral, orientada a la vida humana com un tot, i pertany, en canvi, a l'ordre 4, els coneixements referits a les tecnologies o als arts. I imposaran límits, en les opcions que es podran considerar, en les deliberacions prèvies a tota decisió.

- La deliberació considera els fins, els mitjans i les circumstàncies, inclosos els resultats previsibles o conseqüències [ST 1-2 q.6 a.2c].
- Les normes morals enunciaran allò que l'actuar raonable exigeix de la persona que decideix, en tota circumstància.
- Els resultats previsibles tindran una importància gran, però només en el procés de deliberació que precedeix la decisió.
 - Caldrà, per tant, tenir en compte si un resultat previsible és el fi que es busca, o un mitjà per un fi ulterior, o simplement un efecte secundari previst, favorable o desfavorable, que no és perseguit directament.
 - Els efectes secundaris previsibles cauen dins de l'esfera de la responsabilitat de qui decideix. Les normes morals hi incidiran de maneres diverses. Algunes normes morals només afecten el fi que es busca. Altres, en canvi, s'amoïnen principalment pels efectes secundaris.

Les normes morals són especificacions del primer principi de la raó pràctica: cal buscar i fer el bé i cal evitar el mal.

- El bé humà és múltiple, tal com la naturalesa humana és complexa. Les normes han de dirigir la decisió i l'acció, de manera que es respectin i es promoguin tots i cadascun dels béns humans bàsics, és a dir, els aspectes principals del floriment humà, individual i col·lectiu, en la mesura exigida pel bé de la prudència o raonabilitat pràctica.

- ¿Què és el que exigeix el bé de la prudència? Que cadascun dels béns humans bàsics sigui tractat com allò que és, una raó bàsica per l'acció entre altres diverses raons per l'acció, l'imperi (*directiveness*) de les quals no s'ha de veure limitat o desviat per passions sub-racionals.
- Els principis de l'amor al proïsme com a un mateix i la regla d'or capten de manera immediata un element d'aquest imperi integral: els béns humans bàsics són béns per tots i cadascun dels ésser humans. Això vol dir que, en preferir la seva aplicació a un mateix o als propis amics, l'agent ha de tenir una raó que justifiqui aquesta preferència.
- La resta de les regles morals fonamentals especifiquen drets i responsabilitats humans principals i atorguen la directivitat moral per mitjà d'enunciats que especifiquen que diversos tipus de decisió més o menys específics són contraris, directament o indirecta, a determinats béns humans bàsics, i per tant són contraris a l'imperi integral de la raó, el *bonum rationis* que és el contingut del bé de la vida virtuosa.

Finnis dedica les pàgines següents del seu tractat sobre la filosofia ètica i política de Tomàs d'Aquino [Finnis, 1998, 140-170] a especificar amb detall la deducció de les normes morals contra l'homicidi, l'adulteri i la mentida, que són al mateix temps les normes que protegeixen i promouen els béns humans bàsics de la vida, de la vida conjugal i la reproducció de l'espècie i de la veracitat i l'autenticitat en la comunicació humana, respectant sempre el límit del pensament moral, és a dir, sense sortir dels raonaments d'ordre 3. Aquí aquests temes no es toquen, per tal com no són d'interès directe per l'objecte d'aquest escrit, que és la crítica de l'economia (*economics*) des del punt de vista de la filosofia moral i política iniciada per l'Aquinat i continuada pels seus deixebles al llarg dels segles, fins arribar als seus deixebles i intèrprets contemporanis.

3.3. Les persones són un fi en elles mateixes. Llibertat i igualtat

En la concepció de la justícia de Tomàs d'Aquino, drets i deures tenen igual importància.

- Deure és un concepte que va més enllà de la justícia. Hi ha deures que no són de justícia.
- Sempre, però, que el deure està dirigit a una altra persona, és un deure de justícia. A aquest deure correspon el dret, del qual és titular precisament l'altra persona.

La justícia es dona entre iguals. Per naturalesa, és a dir, en tant que tots són persones humanes, tots els éssers humans són lliures i iguals [ST 2-2 q.104 a.5c].

- “Lliure” al·ludeix a la capacitat radical per prendre decisions lliures. El subjecte humà és sempre amo d'ell mateix. Al·ludeix també a la llibertat del subjecte de qualsevol dominació per part d'altres humans.
- “Lliure”, per contraposició a “esclau”, vol dir ésser un fi en un mateix [ST 1 q.96 a.4c; ScG III, 112, §2]

En els paràgrafs següents, [Finnis, 1998, 171-175] fa una extensa disquisició per desmentir Tomàs d'Aquino, d'acord amb els seus propis principis, del paper de subordinació que aquest assenyala a la dona en el matrimoni. Sembla evident que són textos històricament i cultural condicionats. Els clou amb l'observació que l'Aquinat no

fa cap mena d'objecció a l'exercici de papers de lideratge polític per part de la dona, com era ja aleshores el cas de les reines.

3.4. L'arrel de la dignitat humana. El principi formatiu dels nostres cossos

Tots i cadascun dels membres de l'espècie humana tenen dret a la justícia.

- Atès que l'objecte de la justícia és sempre el dret d'algú (*ius*), hi ha un conjunt de drets dels quals és titular tot membre de l'espècie humana. S'anomenen els drets humans.
- Tanmateix, és equívoc, i porta a confusió, afirmar sense més que tenim aquests drets pel fet d'ésser humans.
- Més aviat, allò que cal dir és que cadascú de nosaltres és titular d'aquests drets per tal com tot individu de l'espècie humana té la dignitat d'ésser una persona.
 - El nom i el concepte de persona tenen implícita la *dignitas* que és predicable de tot individu de naturalesa racional [ST 1 q.29 a.3 ad 2]. Allò que compta és la noblesa de l'espècie, no els assoliments o les mancances de cadascun dels seus individus concrets. La naturalesa específica subsisteix en forma i en fet: es tracta de l'ànima de tots i cadascun dels individus de l'espècie.
 - La dignitat no es un estatus que pugui ésser atorgat i retirat a voluntat per part d'alguna autoritat, sinó una realitat sempre present que cal reconèixer. És una veritat que ja està implícita en el significat de les raons bàsiques per l'acció: béns que són un bé per mi i per tots els meus semblants, per tothom que tingui la meva mateixa naturalesa, per tot ésser humà.

Aquesta és una tesi central de la filosofia moral i política de Tomàs d'Aquino. ¿Quins són els seus fonaments? ¿Quin és el fonament de la dignitat humana?

- La tesi parteix de premisses que pertanyen tant a l'ordre 3 (l'ordre dels coneixements o les ciències de la raó pràctica) com a l'ordre 1 (ciències "especulatives" de les realitats que ens són donades i que són per tant anteriors a la nostra deliberació i decisió).
- Amb tot, les mateixes premisses que pertanyen a l'ordre 1 ens són accessibles en la mateixa experiència de la raó pràctica (la deliberació, la decisió i l'acció de l'home). Tot i que la seva elaboració i defensa surten de l'àmbit de la raó pràctica (és a dir, de l'ordre 3) i s'endinsen en l'ordre de la raó especulativa (ordre 1), el punt de partida i el punt de referència constant de la reflexió és l'experiència pràctica.
- Per demostrar-ho, [Finnis, 1998, 176-180] aplica a la voluntat la mateixa estratègia analítica que Tomàs d'Aquino aplica a l'enteniment, un desenvolupament que, segons Finnis, l'Aquinat convida a fer, i que tanmateix ell mai no va dur a terme [ST 1 q.87 a.4].

Estem en una situació difícil. Suposem que l'agent ha decidit mentir sobre algun fet. D'aquí constatarem l'experiència de la unitat (que inclou la continuïtat) del propi ésser.

- Hi ha una unitat en el jo entès com a motor, o causa efectiva de sentiments, de voluntat, d'observació, de memòria, de comprensió, d'activitat física causant d'efectes físics i també com a receptor d'aquests efectes. Això és una dada (*datum*) de l'enteniment. Segons [Finnis, 1998, 177-178], l'exploració filosòfica

de la realitat humana té una gran dificultat en explicar aquesta dada i està exposada a greus errors. Per pervenir-hi “li cal una laboriosa i minuciosa investigació” [ST 1 q.87 a.1c].

- Abans de qualsevol explicació, aquesta presència intel·ligible del propi jo actuant és una dada de l’enteniment. Un mateix jo (aquest home concret) que està entenent, o decidint, o duent a terme allò que ha decidit, és una realitat que el propi subjecte entén veritablement, encara que no d’una manera total (amb una total explicació).
- [Finnis, 1998, 178] afirma que totes aquelles teories, com és ara la de Plató, o almenys, la teoria de Plató tal com l’entenia Tomàs d’Aquino, que neguen la unitat de la persona (el jo corporal i conscient) que viu, desitja, decideix, intenta, entén, sent, se sent, es mou i és mogut i aquelles altres teories (com les dels pre-socràtics, la de Hobbes, la de Hume i les dels altres materialistes) que neguen la pròpia complexitat i la unitat, en darrer terme, del subjecte, són inconsistents amb les dades que volen explicar i amb allò que acaben afirmant a tall d’explicació.

En la versió d’Aristòtil i de Tomàs d’Aquino, l’explicació d’aquesta dada és la següent.

- La forma i l’acte (corresponent a tota la vida) per la qual la matèria del meu cos està constituïda i unificada en un únic subjecte actiu (és a dir, en el meu jo) és un factor o realitat que Aristòtil anomena *psiché* i Tomàs d’Aquino, ànima.
- En l’animal humà, des del mateix començament de la seva existència com a ésser humà, és aquest factor permanent (*unchanging*), propi de cada individu, que explica
 - La unitat dinàmica en la complexitat, d’un únic procés de creixement de l’individu: embrió, fetus, nou-nat, infant, adolescent i adult.
 - La unitat i la complexitat del conjunt de les activitats de l’individu.
 - La comprensió, per part de l’individu relativament madur, d’objectes immaterials de pensament anomenats conceptes universals, és a dir, genèrics. Per exemple, la veritat i la falsedat, la validesa o invalidesa dels raonaments. I també l’interès per fer presents beneficis genèrics (universals) com és ara la salut o la justícia.
 - La unitat genèrica d’aquest individu concret amb tots i cadascun dels altres membres de l’espècie.
- Aquest factor és
 - En les plantes, només vegetatiu (inclou tot allò que és necessari per a la generació i la reproducció de l’espècie).
 - En els animals de les altres espècies, és vegetatiu i animal (dotat de sentits i d’auto-locomoció) alhora.
 - En els membres de l’espècie humana és vegetatiu, animal i intel·lectual (dotat d’enteniment, de capacitat de comprensió del propi jo, de reflexió i d’auto-determinació per mitjà del judici i la decisió).
- Les manifestacions d’aquestes potències corporals i racionals són múltiples i depenen de la maduresa física i de la salut de cada individu. Però l’essència i les potències de l’ànima es donen en tots els individus de forma completa (almenys en estat potencial) des del començament de la seva existència.
- Aquesta és la raó de la dignitat que a tots ens pertoca com persones humanes.

La dignitat té les connotacions de superioritat (en poder, en excel·lència i en estatus) i també de valor intrínsec, no dependent de cap altra cosa.

- La capacitat que tot individu humà té en virtut de la seva ànima racional ens fa superiors en cada nivell de l'ésser.
 - En el regne mineral, superiors a la solidesa física i al dinamisme mecànic de les estrelles i de les galàxies.
 - En el regne vegetal i animal, superiors a la complexitat química i biològica d'un arbre o d'un lleó.
 - I més. Estem dotats de la capacitat de comprendre totes aquestes altres realitats, de raonar sobre elles, de raonar sobre el propi raonament, de replicar i de transformar els éssers en cadascun d'aquests nivells de realitat, i tot això, amb la llibertat que ens atorga l'auto-control per decidir com volem viure [ScG III, 111, paràgraf únic].
- Els nostres viure, saber, jugar i estimar, en el seu propi valor (*worth*) són paradigmes de valor. És el valor (*worth*) que percebem en l'ésser de l'amic i, per tant, en l'ésser de tota persona humana.

La negativa a reconèixer la realitat de l'ànima humana i, per tant, la peculiaritat de l'espècie humana, és a dir, l'agnosticisme tossut, en aquest aspecte, de les filosofies materialistes, desfigura radicalment la nostra experiència de decisors, que és una experiència interna i privada de cadascú de nosaltres, i tanmateix compartida i comuna a tots. Pertany, en aquest sentit, al domini públic de la reflexió i del debat filosòfics.

3.5. *Justícia. Formes o qüestions obertes*

Les exposicions de Tomàs d'Aquino sobre la justícia es guien pel marc establert per Aristòtil. Estan influïdes per la mateixa estructura de la *Summa Theologiae*.

- L'ordre de l'exposició de la filosofia moral que fa l'Aquinat en aquesta obra està determinat per la seqüència de virtuts considerades, i no pels béns als que s'orienten els actes humans, ni pels tipus d'acte, ni pels principis bàsics de la raó pràctica. La virtut és un aspecte del caràcter d'una persona, és una inclinació estable i sempre present per actuar de forma raonable. La definició formal de virtut, presa del text de les *Sentències* de Pere Llombard, es troba a ST 1-2 q.55 a.4: "*La virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra*".
- Per criteri d'ordenació del seu tractat de moral, Tomàs d'Aquino va triar les virtuts. Segons Finnis [Finnis, 1998, 187ss], ho va fer perquè pensava, com a teòleg (la teologia era la seva professió), la manera de descriure i explicar el floriment humà i les desviacions humanes en el context grandios, cosmològic i històric, del vast moviment de totes les criatures des del seu origen fins a la seva beatitud final.
 - Aquest vast disseny pot arribar a difuminar els fonaments de la moralitat.
 - En les deliberacions de consciència, el que cal és entendre allò que la raó demana, quins són els actes que són consistents amb la recerca del bé i l'evitació del mal.
 - En aquestes deliberacions, les virtuts no surten a la palestra. Són més aviat les conseqüències d'haver resolt bé en el passat les decisions a prendre.

- Caracteritzar la justícia vol dir caracteritzar la manera com cal tractar l'altra gent, tenint en compte els seus drets. La identificació de les exigències de la justícia no ens arriba a través de la reflexió sobre el propi caràcter, sinó a través de la pregunta sobre què establirà o conservarà una relació raonable d'igualtat proporcional entre nosaltres, en relació a un determinat acte o acceptació tàcita (*forbearance*), acord o altre objecte de l'acció humana que sigui extern i que afecti els altres [ST 2-2 q.58 a.11c].

Tomàs d'Aquino adopta el criteri d'Aristòtil en la classificació dels tipus de justícia. Segons [Finnis, 1998, 188], tal com passa en els escrits del seu inspirador, tampoc l'Aquinat no aconsegueix arribar en aquest punt a un esquema analític clar. Finnis [Finnis, 1998, 215-217], dedica un conjunt atapeït de pàgines a argumentar en contra de la distinció clàssica entre justícia commutativa i justícia distributiva, com a espècies diferents de la justícia particular (la que no és justícia general o compendi de la pràctica de totes les virtuts, sinó una virtut en ella mateixa, i "virtut cardinal", és a dir, virtut-frontissa, especialment important).

¿Quan serà el cas que tothom, o alguna part de la gent, o algú en concret tindrà dret a una determinada acció, o acceptació tàcita (*forbearance*) per part del subjecte, o tindrà dret al lliurament d'alguna cosa que caldrà, per part del subjecte, proveïr, respectar o restaurar?

1. Algunes d'aquestes qüestions (*issues*) i drets adquirits (*entitlements*) es plantegen en relació a l'equitat (*fairness*), en atribuir a d'altres la seva part en un conjunt de beneficis o de càrregues que implica el viure en comunitat, en assumir la part que pertoca a cadascú d'aquests beneficis i càrregues, i en la gestió, explotació i conservació dels recursos naturals.
2. Algunes d'aquestes qüestions i drets adquirits tenen relació amb el mal que suposa optar per imposar alguna malifeta (*harm*) o pèrdua als altres.
3. Algunes d'aquestes qüestions i drets adquirits tenen relació amb el mal de no haver evitat aquesta malifeta o pèrdua.
4. Algunes d'aquestes qüestions i drets adquirits tenen relació amb l'equitat (*fairness*) en la negociació i l'intercanvi, especialment, però no únicament, per allò que fa a la compensació als altres per la pèrdua que els suposa un determinat benefici cedit al subjecte.
5. Algunes d'aquestes qüestions i drets adquirits tenen relació amb les exigències de l'equitat (*fairness*) a l'hora de compensar aquells a qui el subjecte ha causat un dany o una pèrdua sense el seu consentiment lliure i informat.
6. Algunes d'aquestes qüestions i drets adquirits tenen relació amb l'escaïença (*appropriateness*) de denunciar, perseguir i castigar els delictes.

3.6. La propietat. Dret privat i responsabilitat social

Finnis [Finnis, 1998, 188ss] comença el seu tractament del dret de propietat en el pensament de Tomàs d'Aquino amb l'afirmació emfàtica segons la qual tota reivindicació raonable de drets i tota assignació raonable de deures de justícia té com a supòsit previ la igualtat essencial de tots els éssers humans. Aquesta afirmació és evident, segons Finnis, en el tractament que Tomàs d'Aquino dóna al dret a les coses, al dret de propietat.

En aquest punt, Finnis fa les següents afirmacions.

- Les “coses” que poden ésser objecte de propietat (*ownership, dominium*) o d’altres drets sobre les coses més febles que la plena propietat (possessió, usdefruit), a més dels recursos naturals [i dels constructes humans físics i simbòlics] disponibles, són un conjunt obert d’ens més o menys abstractes: deutes monetaris, valors transferibles que incorporen drets a béns i serveis, i un llarg etcètera.
- El valor de totes aquestes coses (d’aquest conjunt obert d’ens més o menys abstractes) “*all such artificial, fourth-order entities is derived from natural, first-order entities, the resources of land, waters, air, and all the other naturally given sources of material fruitfulness*” [Finnis, 1998, 189].

Sense cap voluntat d’esmenar la plana a Finnis, cal dir, però, que sembla més natural la següent classificació de béns potencialment subjectes al dret de propietat privada.

1. Béns de primer ordre. Recursos naturals, treball, esforç i creativitat humans en acte, i també constructes humans físics (la barra de pa de què parla Finnis [*Ibidem*]), i constructes humans simbòlics (aquests darrers protegits per l’anomenada propietat intel·lectual, en forma de patents o de *copyright*).
2. Béns de segon ordre. Treball, esforç i creativitat humans que encara no s’han esmerçat, i que existeixen com a objectes imaginaris de futur. En aquest ordre queden inclosos el “fons de comerç” (*goodwill*) i el “valor de la marca” i també el valor del “capital humà”. Els fons de comerç i les marques comercials són objectes legítims de comerç, però no així el capital humà, per tal com l’esclavatge (la venda anticipada de tots els serveis dels subjecte, de per vida) està prohibit.
3. Béns de tercer ordre. Societats i associacions humanes, incloent les anomenades companyies mercantils o societats de capital. Hi ha aquí un element valuós, objecte legítim de comerç (amb restriccions), que se sol anomenar capital organitzatiu.
4. Béns de quart ordre. Contractes derivats. Gairebé en tots els casos, es poden conceptualitzar com a compravendes a termini, ja sigui en ferm (“futurs”), ja sigui condicionals (“opcions”) dels béns d’ordre 1 al 3.

Segons Tomàs d’Aquino tots els components de l’ordre natural [i també, per extensió immediata, tots els constructes humans existents, físics i simbòlics] estan disponibles per al seu ús, fins a ésser consumits a benefici de les persones [ST 2-2 q.66 a.1c i ad 1].

- Els ens sub-personals no tenen drets [ST 1-2 q.102 a.6 ad 8; ScG III, 112, §12].
- Les relacions morals i jurídiques que s’anomenen “drets de propietat” són relacions amb les altres persones. Són matèria de la justícia inter-personal. Tomàs d’Aquino no accepta cap mena d’argument que fonamenti el dret de propietat en relacions “metafísiques” entre persones i coses, com és ara “l’haver-hi esmerçat el propi treball” o ser “extensions de la personalitat de l’artesà”.

En Tomàs d’Aquino no es troba cap tractament formal de l’adquisició de drets de propietat. Reconeix la presa de possessió no-violenta (*occupatio*) com un mode legítim d’adquisició. Però l’apropiació d’allò que originàriament pertanyia al comú és només un mitjà per tal que el propietari “cuidi la cosa” i “la comparteixi amb els altres” [ST 2-2 q.66 a.2 obj. 2 i ad 2].

Tota mena de justificació de l'apropiació de recursos per part de propietaris concrets es basa en la justícia general, és a dir, en els avantatges que tota apropiació ha de comportar per tots els membres de la comunitat. Els drets de propietat regeixen el destí dels recursos en dues dimensions bàsiques.

1. La seva gestió i distribució. La propietat privada (per part d'individus i de grups) és necessària per tres raons [ST 2-2 q.66 a.2c]
 - Quan les coses són tingudes en comú, hi ha una tendència a negligir-les. La gent sol fer-se escàpol del necessari treball de gestió.
 - La gestió de les coses en comú tendeix a ser confusa, mal dirigida i ineficient.
 - La possessió de coses en comú tendeix a provocar discòrdies i ressentiments.
2. El seu ús per al consum. En aquest sentit, les coses han de continuar sota propietat comuna, donant-ne participació als necessitats [ST 2-2 q.66 a.2c].

Aquesta darrera reserva, és a dir, l'ús comú dels béns pel que fa al seu consum, planteja el problema de com pot existir en aquestes condicions un dret de propietat privada i com se'n poden mantenir els incentius.

- Es pot admetre que tothom té un dret natural a una part equitativa en el consum de recursos naturals. I també que no hi ha res, cap recurs de cap mena, que de manera natural pertanyi a una determinada persona i no a cap altra.
- Es pot admetre també que tot dispositiu que atribueixi a un particular, a una persona o a un grup concret, la gestió i la distribució de determinats béns, tot i que no és contrari a la naturalesa, no es pot dir que sigui natural [ST 2-2 a.66 a.2 ad 1]. El fet que Tomàs d'Aquino situï el dret de propietat en l'àmbit del dret de gents no clarifica la qüestió [ST 1-2 q.95 a.4c].
- El dret de propietat particular, per tant, té validesa només en la mesura en què serveix el bé comú.
- Ens podem preguntar quin és el valor d'uns drets de propietat que estan sempre subordinats al dret de tot ésser humà a una part del bé, o a una participació en el bé, de manera que totes les propietats són sempre, d'una certa manera, comunes [Comm.Pol. II, 4, §5].

La resposta de Tomàs d'Aquino a aquesta darrera qüestió està en l'establiment de límits morals al dret de propietat. També, i simultàniament, en l'establiment de límits a la proposició segons la qual allò que es té en propietat, es té en comú. L'Aquinat considera una triple divisió dels béns que un determinat subjecte pugui tenir en propietat.

- a. Recursos que li calen al subjecte per la pròpia supervivència i per la supervivència de la família.
- b. Recursos que li calen al subjecte per complir les seves responsabilitats:
 - Manteniment dels familiars i educació dels familiars menors.
 - Manteniment del propi negoci o professió, o altra dedicació pròpia.
 - Establiment dels fills adults com a persones autònomes.
 - Pagament dels propis deutes.
 - Altres veritables responsabilitats.
- c. Recursos addicionals o superflus.

Sobre aquesta divisió dels béns propis, Tomàs d'Aquino afirma dos manaments morals.

- Primer manament moral sobre la propietat privada. Tot allò que un subjecte pugui tenir, "ho té com a comú o en comú", en el sentit que ha d'estar moralment

disponible, en virtut d'un criteri de dret o de justícia, no de benvolença ni de caritat, per a qualsevol que ho pugui necessitar per sobreviure.

- Segon manament moral sobre la propietat privada. Els béns superflus, és a dir, els béns privats de tipus "c", són sempre del comú (*are all 'held in common'*) en el sentit que el subjecte té un deure de justícia de disposar-ne a benefici dels pobres.

Primer manament moral sobre la propietat privada. En cas de necessitat extrema (*dire necessity*) no hi ha propietat particular [ST 2-2 q.32 a.7 ad 3, q.187 a.4c]. Les persones que es troben (en elles mateixes o en les altres persones que depenen d'elles) en un estat de necessitat que amenaça la vida, tenen dret, moralment, a prendre les coses indispensables per atendre la necessitat. Aquest dret té prioritat sobre qualsevol altre títol o dret de propietat.

- Aquestes persones poden usar la força o l'astúcia per obtenir allò que els cal. Allò que en dret positiu pot ésser qualificat de robatori, i fins i tot d'atracament, no ho és, en aquest cas, en dret natural, és a dir, des d'un punt de vista moral.
- Hi ha un deure moral de socórrer aquestes persones, a títol de justícia i no de caritat, amb els béns propis dels tipus "b" i "c" (però no en els béns del tipus "a"). Quan hi ha dues persones que es troben en situació de necessitat respecte dels béns "a", aleshores no hi ha cap regla general. Per exemple, el cas de dos naufragats que es volen apropiat del sol tauló disponible que només en pot aguantar un fora de l'aigua. En aquests casos, diu Tomàs d'Aquino, [un poc misteriosament], la persona prudent sabrà identificar la millor decisió [ST 2-2 q.31 a.3 ad 3].

Segon manament moral sobre la propietat privada. Quan no hi ha ningú en necessitat extrema, cal que el dret de propietat dels recursos "a" i "b" sigui respectat. El propietari ha de poder mantenir la seva família en un nivell de vida raonable. Els recursos superflus (és a dir, els recursos de tipus "c") "són del comú". La totalitat d'aquests recursos ha d'anar destinada als pobres, és a dir, a les persones que, tot i no trobar-se en necessitat extrema, els manquen recursos de tipus "b". Els pobres són titulars d'un dret natural a què el residu, és a dir, els béns de tipus "c", siguin distribuïts a favor seu [ST 2-2 q.87 a.1 ad 4; q.66 a.7c].

Queda encara una indeterminació pel que fa als béns que pertanyen a la classe "b". [ST 2-2 q.32 a.6c]. Tot i que Finnis no ho diu, hi ha implícita, en el text d'aquesta darrera cita de l'Aquinat, una idea estamental de la societat que es manifesta en les expressions tals com "*exigencias normales de la condición y el estado de la propia persona*", "*quedar bastante para desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado*" i "*nadie debe vivir indecorosamente*". La traducció en termes de nivell i qualitat de vida en les nostres societats capitalistes contemporànies, però, no sembla que hagi de resultar difícil.

Tornant a l'anàlisi que Finnis fa de la concepció del dret de propietat en Tomàs d'Aquino [Finnis, 1998, 193ss] cal fer dues constatacions.

- La veritable mesura de les pròpies necessitats no són ni les expectatives pròpies de nivell de vida, emocionalment motivades [ST 2-2 q.169 a.1c], ni tampoc no són els temors exagerats de penúria futura.
- La veritable mesura de les pròpies necessitats és el judici de bona fe d'una prudència (raonabilitat pràctica) que inclou la justícia general i l'amor al proïsme com a un mateix. Aquest judici ha d'atendre diverses dimensions alhora: el grau de proximitat respecte del subjecte del proïsme necessitat i el grau de deprivació

de la necessitat que passa. No es poden establir regles generals. El “punt mitjà” de la raó és un interval vague. El judici definitiu haurà d’atendre a la bondat d’allò que sembla, en cada cas, raonable, més que no pas a un impossible punt precís [ST 2-2 q.31 a.3c; ad 1].

Els recursos necessaris per la inversió i altres despeses raonables del propi negoci o activitat professional no són béns superflus.

- Els estalvis pel futur són un bé necessari, quan es fan pensant en les pròpies necessitats, les necessitats de les persones que depenen del subjecte i en l’almoïna futura als pobres [ST 2-2 q.117 a.3 ad 2; a.4 ad 3].
- Una bona manera de distribuir els béns superflus és per mitjà de la contractació de treballadors, pagant-los el salari corresponent [ST 1-2 q.105 a.2 ad 6].

L’exercici en la pràctica de la possibilitat d’administrar amb criteri propi l’economia familiar demana l’existència de drets de propietat ben definits sobre els béns de capital, és a dir, els béns que no són pel consum immediat, sinó que estan destinats a facilitar la producció futura d’altres béns i serveis. Com sigui que l’administració autònoma de l’economia familiar és el fonament de la llibertat política, postura que segons Finnis [Finnis, 1998, 194], Tomàs d’Aquino assumeix com a òbvia (*takes for granted*), tot i que no la defensa explícitament en els seus escrits, la llibertat política exigeix aquesta presència de drets de propietat ben definits sobre els béns de capital. Entenent llibertat política com a sinònim de govern limitat. Això vol dir que, en general, pertoca a la família propietària la responsabilitat d’avaluar les necessitats de la pròpia casa, en termes de l’inventari dels béns de tipus “a” i “b”, i de decidir com fer arribar els béns superflus (els béns restants, per definició de tipus “c”), als pobres.

Cal, per tant, començar per inventariar i classificar els propis béns entre el *proprium* i el *superfluum*. Aquesta divisió presuposa que s’han satisfet els deutes pendents, especialment els deutes fiscals [ST 2-2 q.31 a.3 ad 3; q.67 a.8 ad 3]. Tomàs d’Aquino concep els impostos com una mena d’honoraris deguts a qui té la funció de governar [ST 2-2 q.62 a.7c]. Sigui aquí dit de passada, tot i que Finnis no ho fa notar, en el quadre mental de Tomàs d’Aquino al segle XIII, la funció del governant era la de mantenir la justícia. Estem, per tant, lluny de la concepció contemporània de l’estat proveïdor del “benestar” i regulador del capitalisme, propi dels països avançats d’Occident i aspiració política de les poblacions de bona part de la resta de la humanitat.

A primera vista, Tomàs d’Aquino pot semblar ingenu quan afirma que si hi ha gent massa rica és perquè n’hi ha massa de pobra [ST 2-2 q.118 a.1 ad 2].

- Però l’economia no és un joc de suma zero. La major riquesa obtinguda en activitats productives afavoreix tothom, propietaris del capital, gestors de les empreses, treballadors assalariats, professionals independents, proveïdors, clients o consumidors, i les mateixes administracions públiques, com a representants de les comunitats més àmplies.
- [Finnis, 1998, 195-196] acaba, però, donant la raó a l’Aquinat. Si n’hi ha que estan en una situació de sobre-abundància, és a dir, disposen d’un excedent de béns per damunt de les seves necessitats familiars, de negoci o professió, d’estalvi previsor i de la resta de necessitats, altres, diu Finnis, en el món real, els ha de faltar allò que els cal, i per tant, allò a què tenen dret. Si deixem de banda la possibilitat, empíricament remota, de què tothom, a tot arreu, tingui prou recursos per satisfer les pròpies necessitats, els béns superflus pertanyen als altres. Privar-los-en equival a un robatori [ST 2-2 q.118 a.4c].

3.7. Contracte. Llibertat, bona fe i benefici mutu

Celebrar un contracte que els tribunals de justícia tinguin per vàlid i executable és prendre part en una pràctica, una convenció, una institució social i jurídica.

- Val a dir que també es pren part en una pràctica social quan es fa una promesa d'una mena que no obliga jurídicament, sinó en consciència.
- A les promeses els passa com amb altres pràctiques o institucions socials (per exemple, el llenguatge o el diner). Sense l'existència prèvia de la pràctica generalitzada, la celebració d'una promesa o d'un contracte seria impossible.
- La pràctica s'ha fet present, perquè la seva existència dóna beneficis importants a les persones i a les comunitats.
- L'existència de la pràctica s'explica pels beneficis importants que dóna a persones i comunitats.

La pràctica de la contractació, igual que passa amb el llenguatge, no és fonamental, en el sentit que la seva existència es deriva de principis que són anteriors.

- La regla d'or implica que el fet de rebre un bé d'una altra persona genera un deute de gratitud, que demana correspondre a aquesta persona amb un altre bé equivalent [ST 2-2 q.106 a.1 ad 2].
- Aquesta és una manera d'introduir la consideració del benefici mutu [ST 2-2 q.77 a.1c].
- De manera que en pràctiques com la compravenda, que és el paradigma de tots els contractes i promeses onerosos, cal que la igualtat entre les parts sigui promoguda i mantinguda, per allò que fa a l'objecte, és a dir, la cosa i el seu preu.
- La pràctica que no respectés aquesta igualtat de pèrdues i guanys seria injusta, de manera que no podria generar obligacions en consciència.
- Els beneficis socials que es poden obtenir a través de l'acceptació de pràctiques són els beneficis de la col·laboració.
 - En absència de pràctiques, els beneficis de la col·laboració només es podrien obtenir per la plena unanimitat de fins i de mitjans. En aquest cas, tots els projectes, per tal de ser duts a terme, requeririen una total unanimitat que demanaria la coincidència dels desigs i dels criteris tècnics de tots els participants, en totes les etapes del projecte.
 - És clar, per tant, que les pràctiques que reconeixen l'autoritat dels contractes, o més generalment, de les lleis i de la resta de normes socials, són substitutius d'aquella unanimitat inassolible.
- Per tant, al darrere d'aquestes pràctiques i recolzant totes les obligacions convencionals de la justícia particular, hi ha l'obligació implícita en els béns humans bàsics d'amistat i de prudència (és a dir, de raonabilitat pràctica) i l'exigència de la justícia general, és a dir, de la vida virtuosa individual i col·lectiva.

Les promeses i els contractes posen en joc la pròpia fidelitat, la pròpia bona fe [ST 2-2 q.88 a.3c]. És interessant, diu [Finnis, 1998, 197-198], comparar la virtut de fidelitat amb la virtut de veracitat, és a dir, autenticitat en la paraula.

- Les expressions “de bona fe” o “de mala fe” s’apliquen igualment a la honestetat o deshonestetat en l’acte d’acordar un contracte i a la fidelitat o infidelitat a l’observar-lo.
- Fer una promesa sense intenció de complir-la és una forma de mentida.
- Tanmateix, no hi ha mentida quan es formula una promesa amb intenció de complir-la i després es canvia de parer. Però aquest canvi de parer serà una infidelitat, una traïció a la promesa, a no ser que la promesa fos invàlida, o les circumstàncies del subjecte hàgin canviat, de manera que complir la promesa fos inadequat en la nova situació.
- Ens podem preguntar quin és el vici específic (quina és la mena de manca de raonabilitat) dels actes d’infidelitat.

Tal com passa en l’elaboració de les lleis, l’acte de fer una promesa, sigui en un contracte, sigui en un vot, és primàriament un acte de la intel·ligència més que de la voluntat, per tal com allò que s’està fent és projectar un ordre [ST 2-2 q.88 a.1c]. La promesa crea un conjunt de relacions entre diverses persones i algún acte o cosa. Fer promeses, per tant, correspon a la raó pràctica, a la raó creativa.

- Un ordre futur contemplat s’afirma en l’expressió de la promesa.
- La promesa és una afirmació o enunciació de la intenció actual de dur a terme allò que es promet.
- És també l’enunciació de l’actual intenció del subjecte de complir allò que ha promès. Aquest fet equival a la creació i al reconeixement d’una obligació per part del qui promet, i al corresponent dret del receptor de la promesa. Aquest dret entra a formar part del seu patrimoni.
 - La promesa obliga sempre, és a dir, crea una obligació en dret natural.
 - A vegades, per la creació de la obligació en dret civil, calen formalitats addicionals que pot imposar la llei positiva [ST 2-2 q.88 a.3 ad 1].

Ara es pot comprendre que, per tal com la promesa genera una *obligació* per part de qui la formula i el corresponent *dret* del receptor de la promesa, la seva pràctica permet accedir a grans beneficis mutus. És una pràctica perfectament coherent amb el principi d’amor al proïsme, amb la regla d’or i amb la virtut de justícia general. La promesa afirma racionalment la intenció d’actuar i també la intenció de quedar obligat a actuar de la forma enunciativa. Fa néixer un dret, susceptible de ser incorporat al patrimoni del receptor de la promesa.

Quan el subjecte rebutja una obligació promissòria vàlidament contreta, bé sigui pel rebuig de reconèixer l’obligació, bé sigui simplement pel refús a complir-la, es produeix una mena de divisió del jo, del jo actual respecte del jo en el passat, que va deliberar i formular la promesa.

- Aquesta divisió del jo és un cas de mala fe, i és anàloga a la divisió del jo i a la mala fe que produeix la mentida i les formes annexes de manca d’autenticitat.
- La infidelitat i la divisió del jo només es produeix quan es crebanta una promesa vàlida. La validesa d’una promesa requereix que, en la seva emissió, el subjecte tingui el ple domini d’ell mateix. Això fa que les obligacions promissòries només puguin ésser creades per persones adultes i competents (*sui iuris*) i lliures de coerció.
- El rebuig d’una obligació és, també, el rebuig d’una relació inter-personal que el compromís inicial va crear, com a ordre bo i benèfic de les parts i dels seus interessos.

- En el cas del contracte supremament important del matrimoni, la *fides* implícita en el contracte és el compromís de la relació i el reconeixement i l'expressió d'aquest compromís.

3.8. Comerç, capital i crèdit

El comerç és l'activitat que consisteix en comprar coses per tornar-les a vendre amb un benefici [ST 2-2 q.77 a.4 ad 2]. Per a Aristòtil, el comerç no és una professió normal, en el sentit que el comerciant, més que treballar per guanyar-se la vida, busca un augment sense límit del seu patrimoni. Per tant, l'activitat comercial amb afany de lucre és innecessària, contra-natural i baixa. L'expressió més clara d'aquesta opinió demolidora sobre l'activitat econòmica amb afany de lucre es troba a [Pol., I, 9 (1257a 41 – 1258a 18)].

En aquest mateix sentit cal veure el duríssim al·legat de Tomàs d'Aquino en favor de l'autarquia econòmica i en contra de l'activitat mercantil [De Regno II, 7, §2-6], subratllant els perills morals i polítics de les ciutats mercantils, per oposició a les ciutats agrícoles.

Finnis [Finnis, 1998, 200ss] és emfàtic en dir que Tomàs d'Aquino rebutja aquesta posició contrària a la vida mercantil en les ciutats (“*this view Aquinas rejects*”) Es refereix òbviament a l'opinió madura de l'Aquinat, en els seus grans tractats morals, més que la seva opinió que figura en l'obra *De Regno*, acabada de citar, i que es pot considerar un escrit d'ocasió, més que no pas un tractat sistemàtic. Vegi's [ST 2-2 q.77 a.4c].

- És veritat que, per Tomàs d'Aquino, el comerç per afany de lucre té alguna cosa de sòrdid.
- Però el comerç és una activitat necessària a la ciutat, per tal de proveir-la de tot allò que no pot produir per ella mateixa.
- Per tant, si el comerciant busca un guany moderat, i no infinit, amb la intenció de guanyar-se la vida per sostenir la pròpia família, o fer almoïna, o per l'interès públic (*publica utilitas*) d'assegurar que el país estigui ben proveït, l'activitat del comerciant serà lloable.
- El benefici moderat és legítim. Es tracta, de fet, de la paga per un treball (*quasi stipendium laboris*).
- Amb tot, la ciutat completa (*perfecta civitas*) tolerarà només limitadament l'activitat mercantil.

Finnis no en diu res, però aquesta posició, amb l'admissió, com a cosa lloable, dels empresaris (mercadors o comerciants en la parla de l'època) que actuen tenint com a objectiu el bé públic i no el seu propi lucre privat, fa venir a la memòria la dura posició d'Adam Smith contra aquest capteniment, ja sigui de bona fe, ja sigui com a cobertura de comportaments que són o haurien de ser objecte de reprobació social⁴⁰.

Queda pendent la qüestió sobre els tipus de transaccions comercials que es poden considerar equitatives, i quines altres han de ser tingudes per intrínsecament injustes.

- Un bon sistema de “dret privat” (l'expressió, com és sabut, al·ludeix a les normes públiques que regulen les transaccions privades) seguirà de prop els criteris morals que donen resposta a la qüestió. Les institucions jurídiques de la

⁴⁰ *Wealth of Nations*, IV, II, §9: “*I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.*”

propietat, el contracte i la compravenda, no són de dret natural, sinó que pertanyen al dret positiu. Però en la seva estructura general són tan necessàries que es poden deduir dels preceptes morals bàsics, és a dir, de la llei natural, i pertanyen, per tant, a la part del dret positiu que arreu depen directament del dret natural, i que s'anomena el dret de gentes (*ius gentium*), el dret compartit per tots els pobles civilitzats, com a distint del *ius civile*, peculiar de cadascun d'ells [ST 1-2 q.95 a.4c; ad 1; 2-2 q.57 a.3c; ad 3].

- Com a fonament d'aquests criteris hi ha sempre el principi d'igualtat (és a dir, d'equivalència) en l'intercanvi [ST 2-2 q.61 a.3c].

Les coses pròpies es poden també cedir a títol gratuït, com una obra de misericòrdia i no de justícia.

- És el cas de metges, advocats i altres proveïdors de serveis personals, quan es troben en proximitat a un proïsme necessitat i que no té ni pot arribar a tenir els mitjans per pagar el servei [ST 2-2 q.71 a.1c].
- En general, però, advocats, metges i altres proveïdors de serveis han de cobrar el preu just del servei que presten [ST 1-2 q.114 a.1c; 2-2 q.71 a.4 ad 3]. Cal que la retribució sigui moderada, i l'equitat demana que es tingui en compte la situació d'ambdues parts, el caràcter de la transacció, la quantitat de treball que implica i els costums del país [ST 2-2 q.71 a.4c].

La compravenda és el cas paradigmàtic de l'intercanvi [ST 2-2 q.61 a.2c].

- La justícia en la compravenda exigeix que el preu acordat sigui igual al valor de la cosa venuda.
- La igualtat en la compensació és el criteri moral de totes les transaccions, voluntàries i involuntàries. És l'objecte de la justícia commutativa [ST 2-2 q.61 a.3c; a.4c]. El valor d'allò que se cedeix ha de ser igual al valor d'allò que s'adquireix.

Finnis [Finnis, 1998, 201-202] fa unes consideracions importants sobre la idea del valor d'una cosa en el pensament de l'Aquinat. En el context de la justícia, la mesura del "valor" de tota cosa és la necessitat humana. Un subjecte (o una comunitat de persones) necessita alguna cosa quan no pot assolir el seu fi sense aquesta cosa. Per tant, la mesura del valor a tenir en compte quan es parla de justícia és el valor d'ús d'una cosa. I tanmateix, el diner és la mesura normal del valor [ST 2-2 q.117 a.2 ad 2]. La utilitat depèn de les circumstàncies. En determinades situacions, una barra de pa pot tenir més valor que un diamant gegant. I en aquesta hipotètica situació, també obtindria un major preu en una compravenda.

- La manifestació normal de la necessitat (*indigentia*) és la preferència. "Necessitat", en aquest context, equival a demanda.
- La institució convencional del diner (*numisma*) ens permet mesurar la demanda, és a dir, la demanda [solvent] del comprador que disposa del diner i el venedor que el necessita i que disposa d'allò que satisfà la demanda (*indigentia*) del comprador [CommEthN. V, 9, 982; 986; 988; 989].
- Per tant, la mesura normal del valor d'una cosa és el preu de cotització actual en el mercat (*secundum communem forum*) [ST 2-2 q.77 a.4 ad 2], és a dir, en tractes entre compradors i venedors no forçats, fets en un mateix temps i lloc, i essent ambdues parts plenament conscients de les característiques i els defectes de la cosa [ST 2-2 q.77 a.1c].

En general, doncs, el preu equitatiu (*fair*) de mercat, pensat més com un interval que com un sol punt, serà mútuament lucratiu (*recompensing*) per ambdues parts, fins allà on permeten les circumstàncies [ST 2-2 q.77 a.1 ad 1].

- Aquest preu pot variar en el temps i en l'espai d'acord amb les condicions de mercat locals, és a dir, l'abundor o l'escassetat [ST 2-2 q.77 a.4 ad 2].
- Un venedor que ven a la cotització vigent no comet cap engany si s'absté d'advertir als demandants que el preu baixarà degut a una major aflluència de venedors que s'espera [ST 2-2 q.77 a.3 ad 4].
- Aquesta és la regla general. Hi ha excepcions. Hi pot haver un comprador en estat de necessitat i un venedor que es pot permetre cobrar menys per l'article venut (com és el cas ja comentat, del metge o de l'advocat d'un pobre). En aquest cas, el preu equitatiu pot ser que sigui inferior al preu de cotització vigent [ST 2-2 q.71 a.1c].

Suposem el cas d'un comprador en estat de necessitat urgent, que estaria disposat a pagar un preu superior a la cotització vigent del mercat.

- Tot i que Finnis no ho explicita, cal dir que aquest cas només es pot presentar en presència de racionament, perquè, altrament, el comprador, per molt necessitat que estigui, podria comprar la cosa al preu corrent del mercat.
- Suposem que pel venedor el preu vigent de mercat ja sigui prou remunerador. Diguem que cobreix tots els seus costos ordinaris, inclòs el cost del capital. Suposem que el venedor sigui benestant i no tingui cap necessitat que ja no estigui coberta. És a dir, suposem que el venedor, en el seu patrimoni net, tingui béns de tipus "c" (béns superflus).
- En aquest cas, no és legítim que el venedor s'aprofiti de l'estat de necessitat del comprador, i està, per tant, obligat a vendre la cosa al preu de cotització vigent. L'estat de necessitat d'una de les parts no és una raó suficient per fixar un preu diferent del preu just, és a dir, la cotització vigent de mercat [ST 2-2 q.77 a.1c].
- En aquesta transacció, el comprador hi guanya més que el venedor. Aquesta plusvàlua no procedeix de l'explotació del venedor, sinó de l'especial situació del mateix comprador. El venedor no pot reclamar cap compensació, per tal com la transacció no li ha reportat cap pèrdua [ST 2-2 q.77 a.1c]. Cas de què el venedor hagués demanat un preu superior, estaria obligat a restituir la diferència [ST 2-2 q.77 a.1 ad 1].

L'extracció d'un preu no equitatiu ("desigual") d'un comprador, encara que el comprador "s'hi avingui", equival a vendre una cosa que no és pròpia. El preu just és aquell que fa que les dues parts siguin compensades proporcionalment per allò que cedeixen.

- Aquest és el criteri, atesa la regla d'or, que guia l'anàlisi de transaccions com és ara les compravendes, o molts tipus d'"inversions", en les quals els prestadors de fons demanen una remuneració per l'ús del capital.
- Aquestes condicions van ésser rebutjades pel pensament modern des de ben aviat (Hobbes, per exemple). Per aquesta altra escola de pensament, l'única condició de la justícia en els intercanvis és que les parts hàgin acordat lliurement el preu⁴¹.

⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, capítol 15, §14: "The value of all things contracted for, is measured by the Appetite of the Contractors: and therefore the just value, is that which they be contented to give."

En alguns tipus de préstec, el propietari de la cosa en manté la propietat, i només ven el dret d'ús de la cosa. Exemples poden ser el lloguer d'un cavall, d'un llibre, d'una casa o d'una fàbrica. El risc sobre la cosa (que el cavall es mori, que la fàbrica quedi destruïda per un incendi fortuït) el segueix suportant el propietari. El propietari també manté el dret de vendre la cosa. L'ús passa al llogater, junt amb els fruits que la cosa produeixi. En tots aquests casos, és legítim carregar un lloguer al llogater que compensi el propietari de la pèrdua que sofreix al cedir l'ús i els fruits de la cosa llogada. El lloguer pot ésser superior al valor de la depreciació de la cosa. En aquest sentit, fa notar Finnis [Finnis, 1998, 204], Tomàs d'Aquino no veu res de mal a viure de renda [ST 1-2 q.105 a.2 ad 6]. El lloguer és el preu per cedir l'ús de la cosa. El llogater està obligat a tornar al propietari la cosa llogada al venciment del contracte i a pagar el preu just del lloguer [ST 2-2 q.78 a.1c].

El cas del préstec de diner és diferent. L'ús del diner no es pot separar de la seva propietat. Finnis [Finnis, 1988, 204, nota 109] fa notar que cosa diferent fóra cedir el diner, no per a ésser consumit, sinó per a ésser utilitzat, per exemple, com a penyora, per mitjà del dipòsit de diner en un mont de pietat per garantir un altre préstec. En aquest cas, afirma Finnis, sí que seria legítim cobrar-ne un lloguer.

Cal fer notar, en aquest punt, una observació que Finnis no fa, però que és crucial per legitimar moltes de les pràctiques de les finances modernes als ulls de l'Aquinat. Aquesta darrera admissió de Finnis, justificant el preu del lloguer del diner per utilitzar-lo com a penyora en garantia d'una altra obligació, equival a justificar l'existència de diferencials de crèdit (anomenats també primes o *spreads*) que el manllevador subjecte a risc d'insolvència ha de pagar en un mercat competitiu de crèdit. És justament l'import que permet al mont de pietat contractar el préstec garantit per aquesta penyora sense diferencial, perquè, protegit per la penyora, ja queda lliure del risc de crèdit (risc d'insolvència del manllevador) que altrament hauria d'assumir, i pel qual, naturalment, en equitat, hauria d'ésser-ne retribuit.

L'ús del diner equival a la seva alienació, gastat a canvi de béns, de serveis o de promeses. Un cop gastat, el diner ja no hi és. Algú altre ha passat a ésser-ne l'amo.

- Quan es cedeix a una altra persona l'ús del diner, inevitablement se li cedeix també la seva propietat, cosa que passa també amb la cessió de l'ús d'altres béns consumibles, com és ara el pa, el vi o la llenya. La propietat n'és inseparable del dret d'ús. El préstec de diner és un contracte de futurs, és a dir, és una venda de diner amb pagament ajornat del preu a la data fixada de venciment del préstec.
- La promesa que B (el manllevador) fa de "tornar els diners" a L (el prestador) és una promesa no de retornar els mateixos diners físics, sinó el seu equivalent en valor. En la pràctica bancària això és encara més evident. El banc L deixa diners en préstec a B, per mitjà de l'autorització d'un descobert en compte corrent, per exemple, i seguidament abona els diners a un tercer segons l'ordre de B, potser mitjançant el pagament d'un xec emès per B contra els seu compte corrent.
- El risc de pèrdua passa al manllevador, juntament amb la propietat dels diners. La obligació de "tornar els diners" que té B es manté inalterada per molt que B es gastí els diners en béns de consum o d'inversió, perdi els diners per causa d'incendi o de robatori o com a conseqüència d'operacions comercials fracassades.

¿Quin és, doncs, el preu que es pot cobrar per l'ús del diner? Tomàs d'Aquino distingeix dos casos diferents.

1. *Beneficis compartits en una empresa comuna*. El cas es presenta quan el subjecte presta diners a un mercader o artesà en l'entesa que es tracta d'un contracte de societat (potser limitada a una sola ventura), de manera que els eventuais pèrdues o guanys que es produeixin seran compartits, cosa que vol dir que el dret a dividend i al retorn del capital depèn del resultat global del negoci. En aquest cas, per a Tomàs d'Aquino, la retribució és justa i adient [ST 2-2 q.78 a.2 ad 5].
2. *Compensació o indemnitat per les pèrdues ja incorregudes*. Es tracta de la compensació de pèrdues incorregudes al fer un préstec de diner [ST 2-2 q.78 a.1 ad 5; a.2 ad 1]. Cal insistir en què aquesta pèrdua no pot incloure el lucre cessant. El contracte de préstec pot incloure un càrrec eventual pel cas de mora en el retorn del principal, com a indemnització del cost de la mora i com a incentiu al pagament puntual.

Qualsevol altre càrrec addicional en el préstec de diner és injust. El seu nom és *usura*.

- El risc de pèrdua del diner queda transferit al manllevador.
- Finnis [Finnis, 1998, 205-206] diu que el risc d'insolvència del prestatari s'ha de cobrir per mitjà de la prestació de garanties reals (*taking security*) i/o comprant assegurança contra l'esdeveniment de mora. En aquest darrer cas, la prima de l'assegurança és una despesa genuïna de la contractació del préstec, i per tant, es pot carregar legítimament al manllevador.
- Val a dir en aquest punt, tot i que Finnis no ho fa⁴², que resulta que el càrrec d'un interès just en el contracte de préstec, als ulls de Tomàs d'Aquino, és legítim. En efecte, es considera generalment que el tipus d'interès d'un préstec té dos components: el tipus d'interès del diner sense risc (*risk-free rate*) i el diferencial o *spread* que compensa al prestador del risc de pèrdua deguda a la possible mora del manllevador.
 - En els sistemes monetaris de diner metàl·lic (or o plata), el rendiment intrínsec del diner és nul, i per tant, en aquests casos (que eren els que l'Aquinat coneixia), el component de l'interès del diner sense risc és efectivament zero. Però en els sistemes de moneda fiduciària contemporanis, el diner té un tipus de rendiment intrínsec donat per la retribució amb què l'organisme estatal (o supra-estatal) creador de diner (el banc central) remunera els dipòsits que li fan els bancs participants. En aquest cas, el tipus d'interès del diner sense risc és positiu en aquesta mesura.
 - El valor just del diferencial o *spread* de crèdit correspon justament a la prima d'assegurança que cal satisfer, i que depèn del grau de solvència percebuda del manllevador i del termini al qual es fa el préstec.
- Tret d'aquest cas, l'única manera d'obtenir un rendiment legítim del diner està en la transferència del diner a un altre agent econòmic, a títol de capital, és a dir, en el cas en què el risc de pèrdua del diner és compartit. En aquest cas, el préstec de diner deixa de ser un préstec per passar a ésser un contracte de societat.

La necessitat i la urgència de comprar un article per part d'un comprador, i la seva disposició a pagar més del preu just, no justifiquen que el venedor s'aprofiti d'aquesta situació carregant un sobrepreu. D'igual manera, la necessitat i la urgència de qui li cal

⁴² Però sí que ho fa més endavant, en aquest mateix apartat.

manllevar (sigui un individu o altre ens privat o bé un ens públic) no justifiquen que el prestador carregui usura, és a dir, tal com s'ha explicat, un tipus d'interès per damunt del tipus just, que correspon a la indemnització per les pèrdues i les despeses necessàries per contractar el préstec.

- La necessitat pot justificar que es manllavi en condicions d'usura. També pot justificar la tolerància de la usura per part dels governs per raons d'utilitat pública, és a dir, de mal menor.
- En tot cas, la usura cobrada pels usurers sempre és susceptible de confiscació, com a guany injustificat, i retornada al manllevador que ha estat objecte de l'abús, i si això no fós possible, distribuïda als pobres o esmerçada en algun altre propòsit públic que s'ho valgui.

Finnis [Finnis, 1998, 207] remarca que els principis de justícia de Tomàs d'Aquino sobre la propietat, el treball i la remuneració son vàlids (*sound*). L'aplicació que en fa al préstec de diner, amb les qualificacions fetes, és també vàlida.

En aquest punt, Finnis fa explícita la seva justificació de les pràctiques financeres modernes, a la llum de la doctrina ètica de l'Aquinat. És a dir, el desenvolupament d'un mercat de préstecs de diner, retribuïts per un interès just, és del tot compatible amb la moral econòmica de Tomàs d'Aquino, tal com s'acaba d'exposar.

- Aquest desenvolupament va poder sorgir per l'aplicació conjunta de dos principis que Tomàs d'Aquino havia identificat com les raons pràctiques que justifiquen un rendiment positiu dels fons invertits. Es tracta, en primer lloc, del contracte de societat, o associació amb l'empresa de qui manlleua els fons, i per tant, assumptió, ni que sigui parcial, del risc dels diners manllevats. I, en segon lloc, de la legitimitat del cobrament de la compensació justa per les despeses i càrregues necessàries del prestador.
- Suposem l'existència d'un mercat financer sofisticat, amb presència d'accions i obligacions cotitzades⁴³. Les accions representen participacions en el risc i en el guany residual dels negocis, mentre que les obligacions representen préstecs de diner transferibles. Aleshores, és possible identificar un tipus d'interès de les obligacions que és igual al cost de fer el préstec per part dels prestataris, en comptes d'haver invertit la mateixa suma de diner en les accions de la mateixa empresa que manlleua. Un mercat eficient identificarà de manera automàtica aquest tipus d'interès. Això s'explica amb més detall a continuació.

És interessant analitzar, continua dient [Finnis, 1998, 207ss], la qüestió de si Tomàs d'Aquino hauria acceptat que el tipus d'interès de mercat, així considerat, s'hagués de considerar automàticament com una càrrega justa.

- Un mercat en què els prestadors procuren només pel propi guany a través de l'interès que cobren dels seus préstecs, és simplement una banda d'usuriers, organitzats per al delicte.
- Llevat del cas en què les activitats d'aquests prestadors puguin ésser compreses com la provisió d'un servei, és a dir, d'un benefici a qui manlleua, que necessàriament els causa despeses i pèrdues, inclòs el lucre cessant, per les

⁴³ Sense citar-lo, en aquest paràgraf Finnis al·ludeix, en termes informals, al cèlebre "model de Merton" per calcular el preu equitatiu (*fair price*) dels préstecs subjectes a risc d'insolvència o, de forma equivalent, el diferencial d'interès corresponent a la remuneració del risc de crèdit. Vegi's Robert C. Merton, "On the Pricing of Corporate Debt: The Risk Structure of Interest Rates", *Journal of Finance*, 29, 1974, 449-470.

quals poden justament demanar compensació als prestataris. Tomàs d'Aquino afirma sense embuts que aquest pot ésser el cas [ST 2-2 q.78 a.2 ad 1].

¿Què és, doncs, allò que es pot considerar pèrdua en aquesta situació?

- Es pateix una pèrdua a conseqüència del fet X quan, com a resultat d'haver-se esdevingut el fet X, el patrimoni del subjecte és menor del que hauria estat el cas si X no s'hagués esdevingut.
- Això pot passar de dues maneres [ST 2-2 q.62 a.4c.; ad 1].
 - a. Perquè el subjecte resulti privat d'alguna cosa que ja tenia. Per exemple, si algú o alguna cosa destrueix una casa de la seva propietat.
 - b. Perquè el subjecte resulti privat d'aconseguir una cosa que ja tenia a l'abast. Per exemple, si algú o alguna cosa destrueix els raïms, encara verds, d'un vinya explotada pel subjecte.
- Les pèrdues de tipus "a" han de ser compensades pel valor total de la cosa danyada. En el cas de les pèrdues de tipus "b", però, la indemnització justa és només el *valor esperat* dels guanys futurs, és a dir, el valor final dels guanys descomptat pel valor temporal del diner (en una moneda fiduciària; en el cas de moneda metàl·lica, el valor purament temporal del diner és sempre zero) i ponderat per la probabilitat raonable que hi havia, en el moment d'haver-se produït el dany, de la seva obtenció [ST 2-2 q.62 a.2 ad 4].

Aquesta teoria de la compensació de pèrdues és subjacent a l'explicació de Tomàs d'Aquino sobre la justa compensació dels prestamistes [ST 2-2 a.78 a.2 ad 1].

- D'acord amb aquesta teoria general de la compensació, el prestamista pot reclamar l'import total de les pèrdues efectivament incorregudes al contractar el préstec (pèrdues de tipus "a") i també el lucre cessant proporcionat als fons, al període de disposició dels diners i al risc assumit (pèrdues de tipus "b").
- A primera vista, pot semblar que Tomàs d'Aquino nega la legitimitat de la compensació, en aquest cas, de les pèrdues de tipus "b", per tal com addueix que no s'ha de vendre el que encara no es posseeix. Finnis [Finnis, 1998, 209] afegeix que, en la seva opinió, allò que sembla que hauria d'haver dit, i que potser està implícit en el seu llenguatge acurat en aquest punt, és que la compensació per les pèrdues de tipus "b", consistent en el lucre cessant d'inversions alternatives dels fons dedicats al préstec, s'hauria de descomptar per tenir compte de les incerteses d'aquestes inversions alternatives, és a dir, s'afegeix aquí, per proporcionar aquestes pèrdues de tipus "b" a la quantitat de risc assumida al contractar el préstec.

Justament, aquest és el descompte que es fa quan, com a mesura de la pèrdua del lucre cessant, és a dir, pèrdua deguda als rendiments no obtinguts d'inversions alternatives de les mateixes característiques de risc i venciment, es pren el tipus de rendiment de mercat de les inversions moralment acceptables en un mercat financer competitiu accessible al prestador.

- Les inversions moralment acceptables inclouen les accions de les empreses mercantils, industrials i proveïdores de serveis públics.
- Aquesta mesura de la retribució legítima és funció de la quantitat de risc assumit.
- No és, per tant, un argument circular sobre l'interès que una banda d'usuaris podria obtenir explotant altres prestataris potencials en estat de necessitat.

4. La llei de la ciutat. L'estat⁴⁴

4.1. "Comunitats completes". Estats i dret

El tractament més aprofundit que Tomàs d'Aquino fa de les qüestions polítiques es troba en el seu tractat sobre la llei [ST 1-2 qq.90-108], que segons Finnis [Finnis, 1998, 219] és una exposició condicionada per una tesi teòrica i una decisió metodològica.

- *Tesi teòrica*. En sentit propi (*focally or centrally*), la llei només existeix en comunitats completes (*perfectae communitates*).
- *Decisió metodològica*. Tomàs d'Aquino opta per deixar de banda la qüestió de quina mena de comunitats supra-familiars són "completes". Decideix centrar l'anàlisi en una comunitat completa postulada, anomenada *civitas*. La *civitas* és susceptible d'estar amenaçada per enemics exteriors i també pot patir amenaces d'origen intern. La qüestió de què és allò que fa que una comunitat supra-familiar donada pugui ésser considerada una *civitas* no és abordada per l'Aquinat.

Civitas i els seus sinònims *communitas politica* i *communitas civilis* es poden traduir per l'"estat".

- Tomàs d'Aquino mai no distingeix entre nació, estat i comunitat política. Tampoc no fa distincions en el si de l'entramat organitzatiu de l'estat. *Civitas* és tractat com a sinònim de *gens* o de *populus* [ST 1-2 q.105 a.1c; q.96 a.1c; q.98 a.6 ad 2].
- En Tomàs d'Aquino, *civitas* i els seus sinònims es refereixen a una gran col·lectivitat humana, organitzada políticament per un conjunt d'institucions, acords i pràctiques que solem anomenar com l'estat i el dret o la llei (*'government' and 'law'*). Entre Finnis, Tomàs d'Aquino i Jacques Maritain es pot establir la següent taula d'equivalències de terminologia.

Finnis	Tomàs d'Aquino	Maritain
Estat	<i>Civitas</i> o <i>societas civilis/politica</i>	<i>Body politic</i>
Administracions públiques (<i>Government</i>)	<i>Principes/Principatus</i>	<i>The State</i> [Maritain, 1951]

Font: elaboració pròpia a partir de [Finnis, 1998, 219-220].

Com a conseqüència de la seva decisió metodològica, Tomàs d'Aquino fa abstracció de la complexitat organitzativa del poder polític en el món real.

- També s'abstreu d'altres qüestions difícils de filosofia política, com és ara el com i per quin dret s'estableix una nova comunitat política, fins a quin punt la *civitas* ha de coincidir amb unitats ètniques o culturals i quines altres formes constitucionals intermèdies poden existir (federacions, organitzacions supra-nacionals).
- Tomàs d'Aquino tracta la qüestió com si en el món només hi hagués una sola *civitas*. Les úniques qüestions abordades són d'ordre intern.
 - Les funcions pròpies i els modes i els límits del govern.

⁴⁴ Aquest apartat 4 és una glossa dels capítols VII (*The State: Its Elements and Purposes*) i VIII (*The State: Its Government and Law*) de [Finnis, 1998].

- L'autoritat de direcció i l'obediència moralment obligatòria en una comunitat a la qual se li suposa la qualitat de completa.

Aquest apartat i els següents estan dedicats a dilucidar si el bé comú de l'estat és igual (o, al contrari, no arriba a abastar) el bé perfecte [temporal], la beatitud imperfecta dels ciutadans [ST 1-2 q.5 a.5c; q.4 a.6c; a.7c; a.8c].

- La resposta, com veurem, és un sí i un no.
- La qüestió es pot formular també de la manera següent: ¿Quina mena de directrius o d'ordres poden ésser donades per l'estat i per la llei?
- Tomàs d'Aquino té per equivalents aquestes dues qüestions. L'estat és una comunitat completa o perfecta. ¿Què és una comunitat perfecta o completa? És una comunitat organitzada de tal manera que el seu estat i el seu dret emeten totes les directrius i ordres que escau donar per part del govern humà i del dret coercitiu, per tal de promoure i protegir el bé comú, és a dir, el bé de la mateixa comunitat i, per tant, el bé de tots els seus membres.

4.2. El bé comú específic de l'estat: un bé públic i limitat

És fàcil llegir Tomàs d'Aquino i interpretar que el bé comú de l'estat és la beatitud imperfecta (és a dir, la vida de virtut completa) de tots els seus ciutadans. La llei i l'acció de govern (l'acció de les administracions públiques), per tant, haurien de promoure directament aquesta beatitud o realització (*fulfilment*).

- És cert, tanmateix, que Tomàs d'Aquino creu forassenyat legislar indiscriminadament contra el vici [ST 1-2 q.91 a.4c].
- És cert, igualment, que l'Aquinat creu que cal procedir gradualment quan es tracta d'inculcar la virtut per mitjà de la llei, sense pretendre impossibles [ST 1-2 q.96 a.2 ad 2; q.93 a.3 ad 3].
- Però és fàcil llegir Tomàs d'Aquino de tal manera que es cregui que aquestes lleis, tot i que no són aconsellables, són vàlides (*such legislation is not ultra vires* [Finnis, 1998, 222]), és a dir, que no ultrapassen el límit del bé comú de l'estat, o el propòsit, les funcions i l'àmbit jurisdiccional de l'acció de govern i de la llei.

Aquesta lectura de l'Aquinat pot començar amb la crítica que Aristòtil fa a les teories de l'estat avançades pels sofistes, és a dir, la teoria del contracte social o la teoria de l'assegurança mútua. Per Aristòtil, en canvi,

- Cal que la llei estigui estipulada de tal manera que guiï els ciutadans cap a la bondat i la justícia [Pol. III, 9, §3 (1280b 1-11); VII, 13, §5-6 (1332a 28 - 1332b 12)].
- Per tal com la ciutat és una comunitat (societat, *koinônia*) de llars i de famílies per al viure bo, amb l'objecte d'una vida completa i suficient en ella mateixa (*autarkês*), cal que la ciutat estigui dedicada a les accions veritablement bones, i no purament a la vida en comú [Pol. III, 9, §5 (1280b 29-35); §6 (1281a 1-9)].

Segons Finnis [Finnis, 1998, 222-223], sembla que Tomàs d'Aquino va estar d'acord amb Aristòtil en aquests punts. Va tornar a afirmar la necessitat d'assegurar la promoció efectiva de la virtut per mitjà de la llei, reforçada per les sancions penals previstes també a la llei [ST 1-2 q.90 a.3 ad 2]. En el si de la família, els pares han de procurar educar els fills en la virtut. La llei representa el mateix paper dins l'estat que els pares representen en la família.

Finnis afirma amb èmfasi [Finnis, 1998, 223] que aquesta lectura de l'Aquinat, plausible com és, cal rebutjar-la. Cap dels passatges adduïts exigeix aquesta interpretació. I és, a més, una interpretació inconsistent amb un nombre de passatges en textos de l'edat madura de Tomàs d'Aquino.

En aquest sentit, el text més clar és aquell en què Tomàs d'Aquino afirma que “el propòsit de la llei humana i el propòsit de la llei divina són diferents” [ST 1-2 q.98 a.1c], “per tal com el propòsit de la llei humana és la *tranquil·litat temporal de l'estat*, propòsit que la llei ateny per la prohibició coercitiva d'actes externs, en la mesura que aquests són mals que poden pertorbar la condició pacífica de l'estat”. Aquest no és un text al què l'Aquinat va arribar de manera irreflexiva. [Finnis, 1998, 223, nota 23 i nota “a”, a les pàgines 252-253] dóna detalls de la redacció primitiva, més tard descartada, donada a ScG III, capítol 121, un capítol destinat a contrastar la llei divina amb el govern dels reis justos. El text llatí es troba a la nota “a” citada suara. El text, finalment rebutjat, traduït a l'anglès pel mateix Finnis [Finnis, 1998, 223, nota 23] és el següent (els èmfasis pertanyen a l'original anglès de Finnis):

“God’s law does not require merely that one behave well in relation to other people, as the laws of just kings do.”

“It is not merely that divine rule is dissimilar to the rule of tyrants who for their own advantage exploit those subject to them. Rather, divine rule also greatly differs from the rule of kings who intend their subjects’ advantage. For kings are constituted to preserve interpersonal social life; that is why they are called ‘public persons’, as if to say promoters or guardians of public good. And for that reason, the laws they make direct people in their relationships with other people. Those things, therefore, which neither advance nor damage the common good are neither prohibited nor commanded by human laws.”

“God, however, is concerned not only with ruling the human multitude, but also with what is in itself good for each person individually. For he is the creator and governor of nature, and the good of nature is realized not simply in the multitude but also in persons in themselves -each one. And so God commands and prohibits not only those things by which one human being is related to another, but also those things according to which human persons are, in themselves, disposed well or badly. Here what St Paul says is relevant: ‘The will of God is that you be made holy.’”

“In this way we exclude the error of those who say that only what harms or corrupts one’s neighbour is sinful.”

Aquest passatge afirma clarament que la llei no prescriu ni prohibeix pensaments, disposicions, intencions, decisions o accions que només afecten la pròpia persona. La llei humana no té pròpiament la responsabilitat de mantenir ni de fomentar la virtut total ni, molt menys, la santificació dels subjectes. El seu únic paper és la conservació i el foment del bé comú, entès no com tot bé veritable que pot ésser compartit pels humans, sinó com el *bé públic*, que només fa referència a les relacions interpersonals, a la vida específicament social.

El text citat de [ST 1-2 q.98 a.1c] continua amb una precisió important⁴⁵. I hi ha encara el text de [ScG III, 121, §3⁴⁶]. Atès, però, que la ScG no s'ocupa enlloc de qüestions polítiques ni jurídiques, no cal interpretar aquest text en el sentit que “tota llei justa busca regular les disposicions internes dels súbdits”. Pel que fa a les lleis humanes, aquest text és clarament contradit per la *Summa Theologiae* [ST 1-2 q.91 a.4c consideració tercera; q.98 a.1c; q.100 a.2c i 9c]. Sembla, per tant, que cal dir que [ScG III, 121, §3] desplega un argument teològic que aquí és irrellevant: la llei sempre està dirigida a fomentar la virtut. Però la virtut completa, la que Déu vol, implica disposicions internes, que cauen fora de la competència de la llei humana, però plenament dins de la competència de la llei divina.

En altres paraules, el règim diví i el règim civil, segons Tomàs d'Aquino, difereixen en el seu mètode. És a dir, les prohibicions del règim civil estan limitades a actes externs. Hi pot haver injustícies que sorgeixen de la manca d'altres virtuts, apart de la justícia. Per exemple, l'abandó del deure per manca de coratge, per part de soldats, policies o bombers. O també l'adulteri, l'abús sexual de menors i altres agressions, per manca d'auto-control. Per tant, la llei civil pot exigir actes virtuosos més enllà de la justícia. Allò que no pot fer és regular tot el camp de la decisió i l'acció humana, que ha d'estar regit per la prudència o raonabilitat pràctica [ST 1-2 q.96 a.3c].

Es pot dir, per tant, que malgrat el fet que la ciutat és una “comunitat completa”, el seu bé comú específic està limitat per tres consideracions (deixant aquí de banda la qüestió de la llibertat religiosa).

1. Dins l'estat hi ha “béns comuns privats” (els de les famílies, o els d'un grup d'amics) i també béns privats corresponents a cadascun dels individus, que no són part del bé comú de l'estat, del bé comú polític.
2. El bé comú polític, no inclou tampoc el bé comú de l'altra *perfecta communitas* que Tomàs d'Aquino considera, el bé comú de l'Església Catòlica. De fet, l'Aquinat tracta l'estat i l'Església Catòlica en paral·lel [ST 2-2 q.31 a.3 ad 3].
3. El bé comú polític no inclou determinats béns humans importants que pertocquen essencialment als mateixos individus. Per exemple, el bé de la fe i el culte religiós. Tampoc el fet que s'escaigui que són generals, en una determinada comunitat, no els fa béns comuns [ScG III, 80, §§14,15].

El nom que Tomàs d'Aquino dóna a aquest bé comú limitat, específic de la comunitat política, es el de bé públic (*bonum publicum*).

- És distint del bé privat dels individus i del bé comú privat de famílies i llars, tot i que la comunitat política està composta de famílies i llars.
- Els elements del bé públic (és a dir, del bé comú polític) no són el conjunt de totes les virtuts, sinó només els béns i les virtuts que són intrínsecament interpersonals, dirigits als altres, de persona a persona [ST 1-2 q.100 a.2c]: la justícia i la pau.

⁴⁵ “Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior. Por esto, lo que basta para la perfección de la ley humana, a saber, que prohíba la infracción y señale su castigo, no es suficiente para la perfección de la ley divina. De ésta se exige que haga al hombre totalmente capaz de alcanzar la felicidad eterna, la cual sólo se logra por la gracia del Espíritu Santo.”

⁴⁶ “Toda ley recta compele a la virtud, la cual consiste en que las afecciones internas y el uso de las cosas corporales sean reguladas por la razón. Por consiguiente, eso ha de ser sancionado por ley divina.”

Cal entendre la pau en un sentit ampli. La pau és obra de la justícia [ST 2-2 q.29 a.3 ad 3]. En el seu sentit ple, la pau implica concòrdia, és a dir, absència de dissensions, especialment en matèries fonamentals, i acord volgut dels uns amb els altres, però també harmonia, és a dir, unió, entre els desitjos propis de cadascun dels individus [ST 2-2 q.29 a.1c; ad1]. Hi ha dues observacions interessants de Tomàs d'Aquino en relació a això.

1. La principal intenció de la llei humana és la de procurar l'amistat entre la gent [ST 1-2 q.99 a.2c].
2. L'esforç per mantenir la pau per mitjà de l'establiment de principis de justícia, serà insuficient si manca el fonament de l'amistat i de l'amor.

Tanmateix, en el context del bé públic (el bé comú polític), la pau es refereix només a:

1. Absència de paraules i de fets que s'oposin a la pau de manera immoral, com és ara la impugnació intemperada [ST 2-2 q.38 a.1c], la baralla d'obra [ST 2-2 q.41 a.1c i ad 3], la sedició [ST 2-2 q.42 a.1c] i la guerra [ST 2-2 q.40 a.1c].
2. Concòrdia, com a "tranquil·litat en l'ordre" [ST q.29 a.1 ad 1] entre persones i grups, que inclou, com a condicions necessàries, però no suficients, l'amor al proïsme com a un mateix [ST 2-2 q.29 a.3c] i l'evitació de col·lisions i de dissensions sense culpa personal.
3. (Potser, diu Finnis [Finnis, 1998, 227]) Suficiència de tothom en la cobertura de les necessitats vitals.

En resum, en el context del bé públic (és a dir, el bé comú específicament polític), la pau vol dir la situació de tranquil·litat necessària per obtenir els beneficis de la vida social i evitar les baralles. És una pau parcial, que no arriba a la veritable justícia que ens exigeix la veritable virtut. Una cosa és el dret positiu i una altra cosa és la moral. Finnis [Finnis, 1998, 228] dóna l'exemple següent.

- Dret civil o positiu. Un *okupa* o grup d'*okupes* pot acabar adquirint un immoble *okupat* en virtut de la prescripció adquisitiva.
- Dret natural o moral. L'*okupa* no adquireix mai, en virtut de l'*okupació*, el dret moral a la propietat de l'immoble.

La posició de Tomàs d'Aquino és, doncs, clara. L'acció de l'estat i el dret no tenen res a dir sobre els vicis humans que no estiguin relacionats, de prop, amb la justícia i la pau [ST 1-2 q.96 a.3c]. Finnis [Finnis, 1998, 228] remarca que és una posició molt semblant a la del *grand simple principle* de John Stuart Mill a *On Liberty*.

4.3. De Regno ("Al Rei de Xipre"): La benaurança celestial i el bé públic

Finnis [Finnis, 1998, 228ss] planteja la dificultat sobre la compatibilitat entre la posició de Tomàs d'Aquino sobre el límit de les competències legítimes de l'estat que s'acaba de descriure i les tesis que ell mateix va defensar en el seu tractat explícit de política (*De Regno*, també conegut com "Al Rei de Xipre"). Cal veure també la compatibilitat de la lectura que s'acaba de fer de la seva posició amb l'afirmació constant que fa el mateix Aquinat de la virtut com a justificació primera de l'estat i del dret, amb el caràcter "complet" o "perfecte" que atribueix a la comunitat política i amb la primacia que atorga a la política entre les parts de la filosofia moral.

De Regno és un petit tractat, de tarannà obertament teològic, escrit en un estil diferent a l'estil dels tractats acadèmics de l'Aquinat. Cal dir, però, que els editors crítics de l'*opus tomista* el tenen per probablement autèntic. Inclou diversos elements del pensament d'Aristòtil. Per a aquest filòsof, els estats s'organitzen i es doten d'un dret amb vistes a fomentar la virtut dels ciutadans.

Ja al començament de l'obra, en l'exposició del bé comú, o fi últim de la comunitat política, que és responsabilitat del rei, se sent l'eco inconfusible d'Aristòtil [*Pol.* III, 9] sobre l'objecte de la *polis*, eco modificat per les ressonàncies afegides d'una filosofia cristiana de la història.

- La societat civil (*congregatio civilis*) és reunida per viure, i també per viure bé, és a dir, en la virtut.
- El bé i el fi últim de la vida humana (*beatitudo perfecta*) no està a l'abast de la sola virtut humana. Per assolir-lo cal l'ajut diví. [*ST* 1-2 q.3 a.2 ad 4; a.3c]. Tanmateix cal procurar, pels mitjans de la política pública, el foment de la virtut humana, tal com deixa clar el text següent [*De Regno*, II, 4, p.943]

“Es propio de la tarea del rey procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible.”

- Vegi's [*De Regno*, llibre II, capítol 3] per tot allò que fa a la intersecció de l'autoritat secular, terrenal i temporal dels governants de l'estat i l'autoritat del sacerdoti, encapçalat pel Papa.

El consell de Tomàs d'Aquino sobre les relacions entre el poder espiritual del sacerdoti i el poder temporal dels governants de l'estat conclou així [*De Regno*, II, 4, p.945].

“Al rey le compete una triple cura. [1] Debe ocuparse, en primer lugar, de la sucesión y sustitución de los hombres que llevarán a cabo las diversas tareas, como lo previó el divino gobierno en las cosas corruptibles, que no pueden perdurar siempre, para que por generación unas ocupen el lugar de otras, de modo que se conserve totalmente la integridad del universo, así como de conservarse mediante el cuidado del rey el bien de la gente a él sometida, cuidando con toda diligencia de cómo otros ocupen el lugar de los que faltan. [2] Debe cuidar, en segundo lugar, de apartar de la maldad a sus súbditos con leyes y preceptos, penas y premios, y conducirlos a obrar virtuosamente, tomando el ejemplo de Dios que legisló para los hombres, premiando a quien las cumple y castigando a quien las infringe. [3] En tercer lugar debe cuidar el rey de que sus súbditos permanezcan seguros contra sus enemigos exteriores. Pues ningún provecho se obtendría de evitar los peligros interiores si no pudiera defenderse de los exteriores.”

Sembla clar, a partir d'aquestes cites, que Tomàs d'Aquino proposa un programa de govern ambiciós per part de l'estat, que no reconeix cap límit en la seva competència i el seu propòsit de promoció de la virtut i de càstig del vici.

Finnis [Finnis, 1998, 229], tanmateix, afirma solemnement que no. El context immediat d'aquestes cites demostra que, en tots els casos, Tomàs d'Aquino tenia en ment un conjunt de reserves.

Prenem el segon dels textos adduïts, que parla sobre la triple responsabilitat del rei: supervisar la successió de càrrecs, contenir la immoralitat i dur els súbdits a la virtut i defensar el reialme dels enemics externs. El segment està extret d'un argument més

ampli que desplega un paral·lelisme acurat entre allò que cal per una vida bona de l'individu i allò que cal per la vida bona d'una comunitat.

- Allò que cal per la vida bona d'un individu són dues coses, una de principal i l'altra, secundària. El requisit principal és la vida de virtut. El requisit secundari és la suficiència dels béns temporals.
- Allò que cal per la vida bona d'una comunitat és
 - La vida de virtut.
 - (Precondició que en els individus la satisfà la natura, però que en les comunitats és feina del governant). La unitat de l'ésser que obra o actua. Aquesta unitat de vida s'anomena la pau.
 - Per tant, les contraparts socials d'allò que és la vida de virtut en l'àmbit individual són, d'una banda, la constitució de la comunitat en la unitat de la pau, i d'altra banda, la direcció del grup unit en la pau cap al ben obrar.
 - El problema del governant, un cop assegurada la pau i dirigit el grup cap al ben obrar, és el de mantenir i conservar aquests dos elements primaris de la vida bona del grup.

Justament en aquest punt precís, Tomàs d'Aquino fa la transició de la "vida bona" del grup al "bé públic" del grup, i els tracta com a sinònims. Per entendre bé *De Regno* cal doncs, remarcar, segons Finnis [Finnis, 1998, 230],

1. La naturalitat d'aquesta transició.
2. La sinonímia i equivalència entre "vida bona comuna" i "bé públic".

Tomàs d'Aquino afirma que hi ha tres coses incompatibles amb un bé públic durador i en la vida bona del grup que consisteix primàriament en la pau i en el bon obrar.

- Aquestes tres coses incompatibles amb el bé públic durador són
 - La dotació dels càrrecs públics amb persones inapropiades.
 - La perversitat de les voluntats dels membres de la comunitat. La seva peresa en el compliment del deure públic i les violacions de la pau que representen les seves accions injustes.
 - Els atacs i agressions exteriors.
- El nostre problema aquí és la segona de les responsabilitats dels govenants assenyalada en el segon text citat de *De Regno*.
 - No és dur el poble a la plenitud de la virtut per mitjà de la coerció que aparti els súbdits de tota immoralitat.
 - En canvi, és dur el poble a aquella mena d'accions virtuoses necessàries per tal que el bé públic no sigui negligit, i per mantenir la pau tot i fent front a les violacions de la justícia.

Passem al primer dels passatges citats de *De Regno*. ¿És veritat que els governants estan obligats a promoure la benaurança celestial? També aquí es veritat que el text diu molt menys d'allò que sembla a primer cop d'ull.

- Cal distingir sempre entre la vida bona de l'individu i la del grup.
- Al governant li pertoca només la promoció de la vida bona del grup.

Tomàs d'Aquino mai no suposa que els grups puguin assolir la beatitud perfecta, és a dir, la benaurança del cel.

- Allò que l'Aquinat afirma és que cal que la vida bona del grup estigui alineada amb la cerca, individual, de la benaurança del cel.

- La posició del govern és semblant a la del forjador d'espases, per a ús del guerrer, o a la del constructor de cases, per a ús de qui les ha d'habitar.
- La vida bona que el governant ha de promoure és el bé públic, la justícia i la pau, arrelades en el caràcter dels ciutadans, més que en el temor dels jutges i dels soldats.
- Al seu torn, la justícia i la pau fan més planer el camí de la pràctica de les virtuts (que és la contribució humana a l'assoliment de la beatitud perfecta), promoguda per les famílies i per l'Església.

Cal interpretar els enunciats “*es proprio de la tarea del rey procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial*” i “*ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible*” com a assignant una autoritat i una responsabilitat als governants, restringides pels paràgrafs acurats i meditats que les envolten.

- Ja ha quedat clar que aquests paràgrafs neguen que el governant hagi d'imposar als individus el deure jurídic de buscar la benaurança definitiva o d'abstenir-se de les decisions que en bloquegen l'accés, si no violen la justícia ni la pau.
- Ja s'ha vist, aquesta negació és molt més clara a la *Summa Theologiae*, amb la repetida distinció que s'hi fa entre el govern diví i la responsabilitat dels governs humans, limitada a la promoció de les virtuts dels súbdits.

4.4. La virtut necessària per la pau i l'ordre just

I, tanmateix, ¿com interpretar els nombrosos textos, en diversos llocs de l'obra de l'Aquinat, que afirmen sense embuts que el dret i l'estat tenen com a deure essencial la inculcació de la virtut per mitjà de l'exigència coactiva, dins dels límits practicables, de l'abstenció d'actes viciosos? [ST 1-2 q.95 a.1c; ScG III, 121, §3].

La resposta que proposa Finnis [Finnis, 1998, 232] és la següent.

- El dret humà ha d'inculcar les virtuts per tal com, per garantir efectivament la justícia i la pau, cal que els súbdits en facin seves les normes i els requisits. De manera essencial, cal que facin seu el propòsit de promoure i de mantenir la justícia.
- Per tal de conservar el bé públic, cal que la gent no sigui desconfiada, ni venjativa, ni desitjosa d'evadir impostos i altres deures cívics, ni esbiaixada en el servei de jurat, etcètera.
- És a dir, el manteniment i el foment del bé públic requereix que la gent sigui virtuosa, que tingui la disposició interior cap a la justícia.

Aquest objectiu d'inculcar la virtut per fer possible la pau i la justícia és coherent amb la doctrina constant de Tomàs d'Aquino que el govern i el dret, que exigeixen dels súbdits que facin allò que és just i s'abstinguin d'allò que és injust, no poden legítimament exigir-los que ho facin amb un enteniment i una voluntat rectes. No poden exigir-los que siguin justos en el sentit, lligat al caràcter individual, d'“ésser una persona justa” [ST 1-2 q.96 a.3 ad 2; q.100 a.9 ad 1].

- La raó d'això és que, en absència d'un caràcter ben format, és menys probable que una persona es decideixi, en una determinada disjuntiva per un acte just.

- Per tant, és un objectiu important de l'estat i del dret que els ciutadans siguin educats en la virtut de la justícia i actuïn acostumats per aquesta excel·lència de caràcter concreta [*Ibidem*; ST 1-2 q.100 a.9 ad 2].

El foment de la virtut de la justícia és un objectiu legítim del govern. També ho és el foment d'altres virtuts. La prudència (o raonabilitat pràctica) és un exemple.

- Aquells que, en les seves decisions privades, crebanten o negligeixen allò que la prudència demana, resulten afeblits en les seves disposicions i en les seves motivacions racionals per sotmetre's a allò que la prudència exigeix en les seves decisions públiques.
- No hi ha cap text en què Tomàs d'Aquino afirmi clarament que l'estat i el dret, en virtut de la conservació de la justícia i de la pau, hagin d'obligar al compliment d'una moral pública que vagi més enllà de les exigències de la justícia i de la pau. I tanmateix, sembla que hagi de ser així.

Per analogia, es pot examinar l'autoritat dels pares, que tenen la responsabilitat principal en l'educació dels seus fills. És una responsabilitat distinta de l'autoritat pública. Inclou la cura de la pau i de la justícia i també, en aquest cas, l'educació d'un caràcter sa.

- Tanmateix, a diferència de l'autoritat divina, l'autoritat paterna està limitada a allò que es pot percebre des de fora. La consciència o el "fons del cor" dels fills, com passa amb els altres humans, no es pot examinar ni jutjar.
- Aquesta responsabilitat dels pares ha de gaudir de l'assistència de l'estat. Aquesta assistència inclou la protecció contra la corrupció de menors a través de les drogues, del sexe, de la mentida, de la peresa, de l'avarícia i d'altres mitjans.
- L'estat s'ha d'assegurar que els pares es fan càrrec efectivament de la seva responsabilitat. Quan els pares no puguin cobrir, o de fet no cobreixin, les necessitats dels fills menors en nutrició, allotjament, educació i cures mèdiques, l'estat ho ha de proveïr, de forma subsidiària.
- En altres paraules, en aquest cas, la responsabilitat de l'estat va més enllà de l'assegurament de les condicions de la pau i de la justícia.

Fins i tot dins dels límits de la promoció de la pau i de la justícia, la llei no pot arribar a exigir que els individus es guiïn per aquestes virtuts. Les exigències de la llei només poden arribar al compliment extern dels deures [ST 1-2 q.100 a.9c].

La tesi de Tomàs d'Aquino, segons la qual el dret de l'estat té una jurisdicció legítima restringida explica el to esbalaïdorament formal del seu tractament de les qüestions sobre si:

1. El dret ha de maldar per fer bones persones d'aquells que li estan subjectes [ST 1-2 q.92 a.1c].
2. El bon ciutadà ha de ser una bona persona.

Sobre aquestes qüestions, esperem respostes més riques que les respostes que dona l'Aquinat.

1. Fins i tot els mals governants i les males lleis malden per fomentar la bondat dels súbdits. No han de ser només purament obedients, sinó que els cal estar promptes a obeir. "*Resulta, pues, manifiesto, que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud*" [ST 1-2 q.92 a.1c]. Als súbdits els cal també ésser bons en relació als propòsits d'un tal règim: "*El efecto propio de la ley es hacer*

buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo” [Ibidem].

2. En els estats dolents, el bon ciutadà no és necessàriament una bona persona. Tanmateix, en tota mena d'estat, cal ésser una bona persona per ésser un bon governant.

Aquestes respostes de Tomàs d'Aquino tenen sentit si es té a la vista la seva afirmació que el dret i la virtut són les condicions necessàries per la vigència de la justícia i de la pau, a través d'una coordinació suficient de la vida social a través del dret. La qüestió substantiva sobre si la fi d'aquesta coordinació és la de fer veritables bones persones de la gent, no es planteja en les cites adduïdes.

4.5. Responsabilitats específicament diferenciades pel bé comú

En un estat limitat amb un bé propi, el bé públic, ens podem preguntar com es compatibilitzen totes aquestes consideracions amb la crítica aristotèlica a les concepcions de l'estat basades en el contracte social o en l'assegurança mútua de riscos. *De Regno* formula aquesta crítica de la manera següent [*De Regno* II, 3, pp.939-940]:

“El último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente. Porque los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana. [...] Ahora vemos que únicamente pueden como miembros de una sociedad quienes son dirigidos a vivir rectamente por las mismas leyes y el mismo régimen.”

La continuació d'aquest passatge afirma que cal anar més enllà de la beatitud imperfecta de la vida virtuosa en aquesta vida mortal. El fi últim de la comunitat, que és el mateix fi últim de l'individu, és l'assoliment de la perfecta beatitud (*“llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa”*).

A propòsit d'aquest fragment, i també d'altres passatges en l'obra de Tomàs d'Aquino sobre el propòsit de la comunitat política, com és ara [ST 1-2 q.107 a.2c] (*“El fin de toda ley es hacer a los hombres justos y virtuosos”*), es suscita la qüestió de si són realment consistents amb la idea de la responsabilitat dels governants i legisladors de promoure la virtut, amb la limitació de què ni governants ni legisladors ni jutges no estan autoritzats a exigir accions o omissions més enllà de les necessàries, directament o indirecta, pel manteniment del bé públic, que ja sabem que es limita al foment i a la conservació de la justícia i la pau.

Finnis [Finnis, 1998, 235] afirma que aquesta consistència existeix i és realment present. El seu argument es basa en la distinció que fa l'Aquinat entre tres menes diferents de prudència (individual, domèstica i política) que il·lumina el seu pensament complex sobre la responsabilitat i l'autoritat de l'estat en la promoció de la virtut.

1. *Prudència individual*. Tot individu enraonat experimenta el desig d'ajuntar-se amb altres individus, llars i associacions per constituir una comunitat política. Vol regir-se per mitjà de lleis, per tal de fer possible l'ajut que la comunitat estarà en posició de donar als seus propis i personalíssims propòsits, que com a mínim

abasten la beatitud imperfecta, que implica la virtut de la justícia general i l'amor al proïsme com a un mateix.

2. *Prudència domèstica*. Tot pare o mare de família enraonat vol que la pròpia família participi en la comunitat política per tal que la família floreixi en tots els sentits, i que els seus membres cooperin en vistes a la beatitud imperfecta.
3. *Prudència política*. Tot ciutadà i votant enraonat vol que l'estat i el dret assoleixin aquests propòsits d'individus i famílies, és a dir, que operin de tal manera que els afavoreixin i no els destorbin en res. En aquest sentit, el bé comú de la comunitat política inclou el bé dels seus components, la beatitud imperfecta d'individus i famílies. Aquest bé comú general de l'estat inclou tota la vida virtuosa dels seus components.

D'aquestes consideracions no es pot inferir que els responsables de l'acció de l'estat (legisladors, governants i jutges) s'hagin de fer càrrec de la responsabilitat de dirigir totes les decisions que cal prendre per assolir aquest bé de tots i de cadascú.

- Pot molt bé ésser el cas que la seva autoritat i responsabilitat siguin molt més limitades, de manera que els individus i les famílies estiguin dotats d'un camp d'acció ampli per a dur a terme iniciatives, dins del marc de la justícia i la pau, definides per l'estat, amb pròpia autonomia.
- Si això és així, els béns que cauen dins de l'esfera de responsabilitat de legisladors, governants i jutges, és a dir, els béns de la pau i de la justícia, poden anomenar-se el bé comú específic de l'estat o comunitat política.
- Aquest és el bé comú específic d'un tipus de comunitat que inclou individus i famílies. L'ordre que proporciona aquesta comunitat ajuda els individus i les famílies a assolir la seva pròpia beatitud, però no anul·la la seva responsabilitat en la presa de decisions i en l'acció, que han d'estar fonamentades en la deliberació i en el judici propi.
- Aquestes decisions i accions són "privades". La comunitat política no hi té art ni part. No les estipula ni les executa.
- Hi ha, per tant, un bé comú específicament polític. El seu contingut es comprèn a l'entendre què pot fer i què no pot fer la comunitat política (l'estat i el dret) per contribuir a la beatitud (imperfecta) dels seus integrants.

Per tant, el procés de cerca d'un bé comú exhaustiu (*all-inclusive*) té una disposició estratificada, en tres àrees d'especialització de la responsabilitat.

- La prudència (raonabilitat pràctica) individual, la prudència domèstica i la prudència política són virtuts diferents [ST 2-2 q.48 a. únic c; q.47 a.11c].
- Cadascun d'aquests tipus de prudència s'aplica no a un projecte transitori sinó a tota la vida.
- La prudència específicament política és, de forma paradigmàtica però no exclusiva, la virtut dels legisladors. No absorbeix les altres dues, com tampoc no inclou, de forma directa, la totalitat del seu contingut. Els governants, per diversos conceptes, tenen a càrrec els seus súbdits, però la seva jurisdicció només abasta la promoció i defensa del *bé públic*.

El bé públic és només una part o un aspecte del bé comú exhaustiu.

- És la part que proporciona el context i el suport indispensables per fer possibles les parts del bé comú exhaustiu que són privades, especialment el bé individual i el bé de cadascuna de les famílies. Suplementa, recolza i supervisa aquests

béns privats, però no els substitueix. Tampoc no se'n fa càrrec [ST 1-2 q.21 a.4 ad 3].

- En aquest punt es pot afegir l'anticipació parcial, per part de Tomàs d'Aquino, del principi de subsidiarietat. El principi de subsidiarietat afirma que és injust que les associacions més comprensives assumeixin funcions que poden ésser dutes a terme de forma més eficient per part d'individus o d'associacions menors, per tal com la funció pròpia de les associacions instrumentals està en ajudar els seus membres a ajudar-se a si mateixos. En [ScG III, 71, §4] trobem aquesta afirmació que sembla prenciar el principi: "*Sería contra la razón del régimen humano que el gobernador de la ciudad impidiese a los hombres el ejercicio de sus propios oficios -a no ser circunstancialmente, por alguna necesidad*".

La justícia i la pau que els governants han de mantenir són condicions necessàries pel benestar individual i familiar. Cal, en primer lloc, identificar què exigeixen en cada conjuntura concreta. I cal també un esforç per fer-les presents en les condicions que es donen. En ambdós moments, cal tenir present una concepció correcta de les responsabilitats individuals i domèstiques..

- L'estat i el dret poden tolerar la presència de determinats vicis, com, per exemple, la venda a preus abusius, o l'activitat sexual voluntària entre adults que no formen un matrimoni, sense que això vulgui dir que les aprova [ST 1-2 q.93 a.3 ad 3; 2-2 q.77 a.1 ad 1].
- Cal que la ciència política (que és la prudència política) inclogui, a part de les consideracions de prudència pròpiament política, altres consideracions que pertanyen a la prudència individual i a la prudència domèstica. La prudència política és, doncs, més exhaustiva [ST 2-2 q.50 a.2 ad 1]. De manera similar, la virtut de la justícia general és especialment necessària als governants [ST 2-2 q.58 a.6c].
- La mesura immediata i directa de la responsabilitat individual i parental no està en les ordenances que l'autoritat política pugui dictar, sinó en la prudència dels individus i dels caps de casa.

En resum, el bé comú que es pot assolir en la comunitat política és un bé complex que, per abastar-lo, exigeix que els governants, les famílies i els ciutadans individuals compleixin tots ells el propi paper i responsabilitat, estratificat i especialitzat, que pertoca a cadascú.

- Aquest bé comú, bé comú de la comunitat, és il·limitat. Es tracta del bé comú de tota la vida humana.
- Hi ha, però, un bé comú més restringit que és "polític" en el sentit específic de ser, a la vegada,
 1. El bé de posar l'estat i el dret al servei dels individus i de les famílies, per tal d'ajudar-los a fer bé allò que els pertoca fer.
 2. El bé, o els béns, que una acció encertada de la comunitat política pot afegir al conjunt dels béns assolibles de cada individu i de cada família, inclosa la superació de mals que, individus i famílies, comptant només amb els seus propis recursos, no podrien superar. [Un exemple pot ésser l'establiment d'una política pública de vacunació obligatòria, per tal de poder erradicar determinades malalties infantils].
- Aquest, i només aquest, és el bé comú específicament polític que és responsabilitat dels governants. Cal que el facin respectar per part dels súbdits per mitjà de la legislació i de l'acció de l'estat (judicial i governativa).

- Aquest bé comú específicament polític és, doncs, *limitat* i *instrumental*. Correspon a allò que Tomàs d'Aquino anomena *bé públic*.

4.6. Els elements de l'estat, privats i públics

L'argument desenvolupat fins aquí ha permès veure que el plantejament, per part de Tomàs d'Aquino, d'un bé públic limitat a l'establiment i manteniment d'una situació de justícia i de pau, és un plantejament coherent. Ara es tracta de veure si, a més, està ben fonamentat. Tomàs d'Aquino pensa que l'estat ha de buscar la veritat sobre la beatitud humana i adherir-s'hi. ¿Per què, doncs, cal que renunciï a emprar el poder públic i la pedagogia coercitiva de la llei per exigir de tots els ciutadans els actes i les omissions que els conduiran a la virtut completa?

¿No obliga als governants el precepte moral fonamental de l'amor al proïsme com a un mateix?

- L'esforç pedagògic de l'estat, ben entès, haurà de ser gradual, i potser indirecte [ST 1-2 q.96 a.2 ad 2].
- Certament, no sembla que l'esforç dels governants per conduir els súbdits a la plena virtut hagi de ser un abús de poder, una actuació *ultra vires*, que excedeixi de les competències legítimes dels governants.

Tomàs d'Aquino no té cap justificació clara per aquesta posició. Finnis [Finnis, 1998, 239] afirma que tampoc no la tenen Kant ni J.S. Mill. Sobre la qüestió de l'existència de límits a allò que els governants poden exigir dels seus súbdits, Tomàs d'Aquino nega que a l'estat i al dret els sigui permès immiscir-se en els actes interiors de la voluntat [ST 2-2 q.104 a.5c]. Fins i tot la ment de l'esclau roman lliure.

El fonament d'aquesta negativa potser es pot buscar el text que segueix immediatament al que s'acaba de citar [*Ibidem*].

- En tot allò que fa a la naturalesa del propi cos, els humans no estan obligats a obeir ningú.
- En aquestes coses, només estan obligats a obeir Déu. I en aquest punt, Tomàs d'Aquino dóna una raó: la igualtat fonamental de les persones humanes. Ningú no pot ésser utilitzat com a mitjà respecte dels fins d'un altre ésser humà [ST q.104 a.1 ad 3].
- Per tant, les matèries excloses del poder de l'estat inclouen qüestions (per exemple, la llibertat de contreure matrimoni o de fer professió religiosa) que l'Aquinat afirma que estan fora de l'àmbit de l'autoritat de qualsevol governant, inclòs el suprem governant de la *perfecta communitas*.

Aquestes matèries exemptes de l'autoritat de qualsevol altre ésser humà, Tomàs d'Aquino les identifica com a "referents a la pròpia *persona*" [ST 2-2 q.88 a.8 ad 2]. L'estatut de persona és allò que l'Aquinat assumeix com a donat en els dos *arguments següents sobre els límits de les competències de l'estat*.

Primer argument. Aquest argument està basat en la incapacitat de tenir èxit, per part dels governants, en la supervisió dels moviments de l'esperit humà que estan intrínsecament fora de la seva esfera de coneixement [ST 1-2 q.100 a.9c].

- Sobre algú que està actuant, sovint podem emetre un judici raonable sobre les seves intencions. El que, però, mai no podrem saber, és res dels seus interessos i intencions més pregons [ST 2-2 q.89 a.1c].
- La manca de coneixement és raó suficient per negar la competència (jurisdicció, autoritat). Déu, i no pas cap govern humà, és el jutge dels secrets [ST 2-2 q.33 a.7 ad 5].
- El governant no té cap dret d'exigir, de ningú, que reveli un pecat secret que no afecti el benestar públic de la comunitat. Cal que els jutges humans s'ocupin només del benestar públic. Es pot donar, però, el cas d'una immoralitat secreta que afecti el benestar públic.
 - Intrínsecament, com per exemple una conspiració per traïr l'estat als seus enemics [ST 2-2 q.33 a.7c].
 - Extrínsecament, quan la qüestió ha esdevingut del domini públic, com per exemple el cas d'una infàmia [ST 2-2 q.33 a.7 ad 5].
 En aquests casos, es pot exigir la publicitat dels fets.
- Aquest primer argument suposa, doncs, que legisladors i jutges tenen només una autoritat limitada.

Segon argument. Es tracta d'un desenvolupament de les posicions ja apuntades sobre els diferents punts de vista, responsabilitats i estrats del bé comú. Hi ha, en primer lloc, la justificació de l'afirmació que els estats són comunitats completes.

- El supòsit tàcit és que les institucions que fan completa una determinada comunitat (l'estat i el dret) han de ser justificades tenint en compte la igualtat natural i la llibertat de les persones.
- Cal detallar les condicions en què l'autoritat de l'estat passa per damunt de la responsabilitat dels pares (pels fills menors) i de la pròpia autonomia dels individus lliures que ja han superat l'edat de la pubertat, és a dir, l'edat d'accés a l'ús de la raó [ST 2-2 q.88 a.8 ad 2; q.189 a.5c].

L'estat no és un organisme, sinó un ordre d'acció cooperativa per a un determinat propòsit.

- ¿Quin és el propòsit de l'estat, i de quina manera difereix dels propòsits d'altres grups que es poden formar, amb fins econòmics, educatius o defensius?
- ¿Què és el que fa que una determinada comunitat política sigui "completa", més enllà del fet que estigui situada més amunt en l'escala de grandària del nombre dels seus membres i de l'abast dels seus objectius?

Amb anterioritat (des del punt de vista històric, i també des del punt de vista moral) a tota comunitat organitzada políticament, hi ha els individus, les famílies i els clans o grups de famílies veïnes.

- Els grups de famílies són contingents en abast, activitats, interaccions i propòsits comuns.
- Les famílies, en el seu ésser central, no són contingents d'aquesta manera.

La contingència de les famílies ve donada pel fet que es formen a partir de la decisió lliure d'un home i d'una dona, en comprometre's a una associació reproductiva i educativa [ScG III, 123, §6], que és "la forma més íntima d'amistat".

- Però la família és no-contingent en el sentit que és un cas directe d'un bé humà bàsic, el bé que es descriu òptimament pel concepte de matrimoni. El matrimoni

és un bé humà bàsic assenyalat pels primers principis de l'acció humana [ST 1-2 q.94 a.2c].

- Durant un llarg període en la vida de tots els infants, la família és el mitjà directe i pràcticament indispensable de fer present el bé bàsic de la vida i de la salut, i d'una manera gairebé tan directa i indispensable, els béns del coneixement, de l'amistat, de la prudència (o raonabilitat pràctica), almenys pel que fa als seus fonaments.
- Ningú no neix sense un pare i una mare. Ningú altre pot proveir la cura necessària que els infants necessiten, de forma tan atenta, amorosa i adient com la que donen els propis pares.
- Les exigències del principi de l'amor al proïsme com a un mateix enlloc són tan exigents i immediates com en la cura dels propis fills, almenys fins al temps en què els fills esdevenen allò que els pares eren quan van assumir lliurement el compromís del matrimoni: autònoms, lliures i amos i mestresses dels seus propis actes.

Els éssers humans, per naturalesa, són més conjugals que no pas polítics [*CommEthN.* VIII, 12, §19 (1720) i §18 (1719)].

- La família, formada pel marit, la muller i els fills, és anterior i és més necessària que la societat política, per tal com està orientada al voltant de la procreació i la cura dels fills, és a dir, de la pervivència de la vida humana.
- La complementarietat de l'home i de la dona en la vida domèstica és el fonament d'una amistat exclusiva i totalment compromesa que assumeix les responsabilitats greus i les càrregues de la reproducció humana. És, a més, útil, font de plaer sexual i dels plaers de l'amistat que comparteix virtut, vida en comú i altres béns humans. Tomàs d'Aquino afirma que aquesta manera de viure conserva el seu sentit fins i tot en el cas que els fills no arribin o no sobrevisquin.
- La vida de la família i de la llar té prou suficiència de fins independents i prou estabilitat en les pautes dels seus mitjans efectius per tal de constituir el tema d'una disciplina o ciència pràctica pròpia: l'*economica*.

Economica. Tomàs d'Aquino és conscient de què la gestió dels recursos es pot separar de la llar, convertint-la en l'art d'acumular riquesa a escala de la *civitas*, o fins i tot a escala planetària.

- Finnis [Finnis, 1998, 244] afirma que l'Aquinat sap que hi ha economistes que preconitzen justament aquest pas, oblidant que el propòsit de la vida és el de viure virtuosament, i no el d'acumular moltes riqueses. S'addueixen en aquest punt uns passatges del comentari que l'Aquinat va fer als tres primers llibres de la *Política* d'Aristòtil [*Comm.Pol.* I, 8, §§4-6], en què, seguint Aristòtil, Tomàs d'Aquino distingeix dues formes de guanyar diners, la de l'administrador domèstic, que vol els diners per intercanviar-los per les coses necessàries per la vida bona de la família, i l'especulador, que vol fer diners amb l'únic fi de tenir-ne més. Hi ha administradors domèstics que, per manca de virtut, passen a comportar-se com a especuladors.
- En la versió raonable de l'economia, la riquesa financera acumulada és només un instrument pel bé de les persones i, primàriament, pel benestar de les llars [ST 2-2 q.50 a.3 ad 2], que exigeix com un requisit previ la vida virtuosa, el bé del conjunt de la vida domèstica [Paz, 1990⁴⁷].

⁴⁷ "Las múltiples influencias que repercuten en el hogar y la problemática tan compleja en todos los órdenes que incide en su vida y en la de sus miembros pide un claro conocimiento de sus

- La riquesa d'una llar s'ha de conservar i administrar mirant al bé comú de tota la llar, en benefici dels seus membres.
- La concepció de Tomàs d'Aquino del propòsit fonamental de l'activitat econòmica, orientada a la llar, pot ésser sostinguda fins i tot en el cas, que no és el de l'Aquinat, es concebi una ciència econòmica (*economics*) que abasti la producció, el consum i la formació de capital a escala de tota la comunitat política, o fins i tot a escala global.

Es veu, per tant, que Tomàs d'Aquino arriba al concepte de “comunitat completa” per la via d'examinar les deficiències dels components o parts d'aquesta comunitat (individus i famílies).

- Aquestes parts són anteriors a la comunitat política des d'un punt de vista històric. També són anteriors a la comunitat política pel fet de ser els llocs on es fan presents els béns humans bàsics.
- La necessitat que individus i famílies tenen de la comunitat política no prové del fet que aquesta sigui indispensable per la provisió de béns humans bàsics.
- És justament a l'inrevés. El bé humà bàsic més bàsic de tots, la vida, cal buscar-lo en individus i famílies. També són els individus i les famílies els qui proveeixen els mitjans i el context dels altres béns humans bàsics: l'educació, l'amistat, el matrimoni, la vida virtuosa.
- Hi ha béns instrumentals, és a dir, béns no bàsics, com és ara el cas de la producció i de l'intercanvi, que, en el parer de Tomàs d'Aquino, cal posar-los sota el control de persones i grups privats [ST 1-2 q.105 a.2c]. Els intercanvis poden tenir lloc en públic [és a dir, en mercats organitzats] o en privat [és a dir, per mitjà de la mera negociació bilateral]. Cal que aquests béns instrumentals estiguin al servei de les llars. La funció de l'estat i del dret està en fomentar i protegir la utilitat d'aquests béns instrumentals.
- Per aquesta via, l'estat i el dret poden servir indirectament els béns humans bàsics, que per altres vies serveixen més directament.
 - És funció de l'estat i del dret procurar la restauració de la justícia, sigui per mitjà del règim de “dret privat”, en les figures de la *reparatio* i de la *restitutio*, sigui per mitjà del “dret públic”, dret penal en aquest cas, de la *retributio*. Cal tenir present que la justícia és un aspecte del bé humà bàsic de la *societas*. Respecte d'aquesta justícia, en opinió de Finnis [Finnis, 1998, 245], potser es pot arribar a dir que, en aquest aspecte, el bé comú específicament polític (bé públic, per tant), és alguna cosa més que bé instrumental.
 - En tots els altres aspectes, sembla que el bé comú específicament polític, corresponent a la jurisdicció de l'estat i del dret, és un conjunt de béns merament instrumentals, tot i que dotats de gran complexitat, gran abast i gran dignitat entre el conjunt de béns instrumentals.

finis, pero al mismo tiempo el discernimiento de los medios y su valoración axiológica para su recto uso en orden al bien común de la familia. Todo esto es función de una reflexión serena tendente a evitar riesgos innecesarios y a integrar todo lo que pueda vitalizarla, no para que se sienta simplemente acomodada al statu quo, pero sí adaptada a las circunstancias y a las exigencias de los tiempos y a sus signos. Mas esto, considerado no en un solo aspecto, sino en su conjunto, requiere una vida virtuosa, una prudencia distinta.”

4.7. El dret i l'estat com a suplement

En opinió de Finnis [Finnis, 1998, 245-246], contràriament a allò que se sol dir, les moltes frases que es troben en els textos de l'Aquinat, afirmant que els humans som "animals polítics per naturalesa", no tenen res a veure amb la teoria política, amb la seva doctrina sobre la comunitat política, potser amb l'única excepció, citada i comentada en l'apartat anterior, que es troba en el comentari de Tomàs d'Aquino a l'*Ètica Nicòmaca* d'Aristòtil, on s'afirma que els humans som més conjugals que no pas polítics.

- No és legítim emprar aquestes cites, per tant, per justificar la tesi que l'estat o el seu bé comú són l'objecte d'una inclinació natural, i són, per tant, un bé humà bàsic i intrínsec.
- Aquestes cites es limiten a afirmar la nostra naturalesa social i no solitària [ST 1-2 q.72 a.4c], la necessitat de relacions interpersonals per poder satisfer les necessitats d'aliment i vestit, pel llenguatge, i en general, per conuiu. També afirmen la necessitat de determinades virtuts socials, tot i que no específicament polítiques, com és ara la bona fe al prometre o al testificar.
- D'altra banda, Tomàs d'Aquino fa seu el parer d'Aristòtil, que som "animals civils per naturalesa", perquè formem part naturalment d'una *civitas*, que és un fi en relació a les altres comunitats naturals [ST 1-2 q.90 a.2c; a.3 ad 3; q.92 a.1 ad 3; 2-2 q.47 a.11 ad 3; q.50 a.3c; q.59 a.3 ad 2].

En les coses humanes, objecte de deliberació i de decisió, allò que és natural és precisament allò que és intel·ligent i raonable (o enraonat) [ST 1-2 q.71 a.2c; q.94 a.3 ad 2].

- Podem determinar allò que és intel·ligent i raonable a través dels primers principis de la raó pràctica, els béns humans bàsics [ST 1-2 q.94 a.1 ad 2; a.2c; 2-2 q.47 a.6c; q.56 a.1c].
- La *civitas*, per tant, pot ésser tinguda per "natural" si la participació en ella és, en ella mateixa, un bé humà bàsic, o bé si és un component racionalment necessari o un mitjà indispensable per fer possible un conjunt de béns humans bàsics. Clarament, Tomàs d'Aquino és de la segona d'aquestes dues possibles opinions.
- En les llistes de béns humans bàsics que l'Aquinat enumera, en aquest aspecte no diu res més específic que el viure en societat [ST 1-2 q.94 a.2c], cosa que també s'esdevé en la convivència de pares i fills, del matrimoni, dels amics i d'altra gent en grups més o menys temporals i especialitzats (pelegrins, estudiants, mariners, mercaders, etcètera).
- La tesi segons la qual per viure bé i raonablement ens cal la ciutat, és compatible amb la proposició que el bé comú específic de la ciutat, el bé públic, no és un bé humà bàsic, sinó només un bé instrumental, necessari per assolir altres béns humans que, aquests sí, són béns humans bàsics. Entre aquests béns humans veritablement bàsics hi ha altres formes d'associació i de comunitat, i específicament les comunitats domèstiques i religioses. Cap d'aquests béns bàsics no es específicament polític, és a dir, relacionat o derivat de l'estat. Aquí potser cal fer la reserva de la tasca de restauració de la justícia per la via penal, es a dir, a través dels modes específics de càstig que són irreparables, que és incumbència específica i exclusiva de l'estat.

Considerem amb més detall aquesta darrera proposició i la qualificació annexa. ¿Què és allò que els individus i les famílies aïllats no poden fer? ¿En què són irremissiblement "incomplets"? Sembla que la resposta està en la seva manca de capacitat per

- Defensar-se eficaçment contra la violència, inclosa la invasió estrangera, el robatori i el frau.
- Mantenir un sistema equitatiu i estable per distribuir, explotar i intercanviar els recursos naturals amb raó i equitat. Recursos que Tomàs d'Aquino té per *naturalment* (i no només *inicialment*) comuns a tots.

Altrament dit, els individus i les famílies, per ells mateixos, no poden aconseguir, ni mantenir al llarg del temps, els elements que componen el bé públic de la justícia i de la pau, un bé que, en la major part dels cassos, propicia la prosperitat material.

- És evident, per tant, que el gaudi dels béns bàsics no és segur sense la presència de la justícia i de la pau, que només es poden mantenir a través del dret i de les institucions específicament polítiques.
- Aquesta és precisament la necessitat de la comunitat política que tenen els individus, les famílies i els altres grups humans.
- El bé comú específic de la comunitat política és, doncs, el bé públic, és a dir, el manteniment de la justícia i de la pau.

Suposem que no hi hagués ningú mal disposat, ni injust ni rebec. ¿Caldria encara que hi hagués estat en aquesta situació?

- Tomàs d'Aquino és taxatiu. En un paradís així, caldria encara un estat pel “govern i direcció de persones lliures” [ST 1 q.96 a.4c]. La vida social exigeix un determinat nivell d'unitat d'acció. Inevitablement, la presència d'una pluralitat de persones, encara que es tracti de persones bones i intel·ligents, fa que hi hagi diversitat d'idees sobre les accions a emprendre que siguin òptimes en favor del bé comú.
- Amb tot, cal admetre que l'Aquinat no afirma explícitament que, en un tal estat de coses, calgués un arranjament específicament *polític* del dret i de l'estat.
- L'argument de Tomàs d'Aquino és, per tant, incomplet. En els seus escrits no s'hi troba resposta a la pregunta sobre la necessitat de l'estat, d'un règim polític de governació humana i de la presència del dret (que només pot proporcionar l'estat).

Prenguem l'exemple d'un cas de violència en el si de la llar.

- ¿Què és allò que fa que l'autoritat dels pares sobre el fill, en un cas així, resulti insuficient? ¿És només el fet que el fill ha esdevingut més fort que no pas el pare?
- Tomàs d'Aquino afirma que ni el pare ni cap altra persona no pública no té potestat per imposar penes coercitives [ST 2-2 q.67 a.1c; 1-2 q.90 a.3 ad 2]. La disciplina paterna funciona només a través de l'advertència i del consell [ST 1-2 q.95 a.1c; q.100 a.11 ad 3].
- ¿Per què no hi pot haver dret, en sentit propi, en el si de la família o del veïnat (agrupació de famílies)? [ST 1-2 q.90 a.3 ad 2 i ad 3].

Tomàs d'Aquino no és gaire explícit. Insisteix en la distinció entre allò que és públic i allò que és privat. Fa aquesta distinció en molts àmbits (auto-defensa, guerra, resistència al tirà, disciplina interna de la família, ordre eclesiàstic, formes de la justícia, correcció de malfactors, etcètera). Però no la justifica i la pren com a axiomàtica. Potser, diu Finnis [Finnis, 1998, 249], serem capaços d'aclarir el propòsit de la distinció per mitjà de l'anàlisi de la lletra petita d'alguns textos de l'Aquinat.

Allò que pertany a l'esfera de competència de l'autoritat pública és el dret: la dama dels ulls embenats, amb l'espasa en una mà i les balances a l'altra. El dret és tot allò que té a veure amb judicis i sentències, que contenen decisions finals irreparables, per part de jutges imparcials que representen el *princeps*, i que tracten per igual tothom qui compareix demanant justícia.

La *custodia iustitiae*, com a resposta a la malifeta, és un bé comú que s'encomana a un governant (*praelatus*) com a persona pública [ST 2-2 q.67 a.4c].

- El governant (*princeps terrae*) fa ús del poder públic per fer comparèixer l'injust davant la justícia.
- Ningú no pot ser, alhora, fiscal, jutge i testimoni [ST 2-2 q.67 a.3 ad 3].
- Ni els individus ni els grups particulars no poden judicar. Específicament, no estan en disposició de passar judici segons el dret públicament establert [ST 2-2 q.60 a.6c i ad 1], i per tant no poden imposar mesures irreparables que poden caldre per restaurar la justícia i la pau.
- Per tant, les persones i els grups privats són incomplets, imperfectes. Cal que sigui completats per l'ordre de la justícia pública.
- Una societat és completa (o perfecta) quan, a més d'haver-hi individus que floreixen en famílies i altres associacions i societats privades, està equipada amb la justícia pública.

En aquest argument hi juga un gran paper el caràcter irreparable d'algunes mesures que poden caldre per restaurar la justícia.

- La família o llar, que inclou els servents domèstics, és una *communitas imperfecta*. En el seu si hi ha una *potestas coercendi* limitada, originària de la pròpia família i no pas delegada per l'estat, que autoritza a imposar penes lleugeres [ST 2-2 q.65 a.2 ad 2]. En el si de la llar, el pare de família no té una potestat completa de govern, sinó una potestat semblant només per analogia a la del príncep [ST 2-2 q.50 a.3 ad 3].
- La imposició de penes irreparables està reservada a la potestat pública. I la raó és que les persones privades no poden ésser jutges, per tal com els manca la distància necessària que és possible només en una persona pública.

Tomàs d'Aquino estava molt impressionat per aquesta diferenciació de persones o, si es vol, de rols socials.

- És a la base de la seva doctrina, rebutjada per molts col·legues distingits⁴⁸, segons la qual els jutges, com a *personae publicae* que són, han de procedir només en base a l'evidència jurídicament vàlida que els ha estat sotmesa. Cal que excloguin, en les seves decisions, tota mena de coneixement privat que puguin arribar a tenir sobre els fets objecte de litigi, fins al punt d'estar obligats a condemnar una persona que ells saben amb certesa, en el seu fur intern, que és innocent [ST 2-2 q.67 a.2c; q.64 a.6 ad 3].
- És un component principal en "l'imperi de la llei" que és justament el contrari de "l'imperi dels humans", és a dir, dels governants. Val a dir que Tomàs d'Aquino no creu que l'imperi de la llei sigui cosa, en darrera instància, de dispositius institucionals. Finnis [Finnis, 1998, 250] al·ludeix clarament en aquest punt a la moderna divisió de poders, inaugurada per la Revolució Americana i la

⁴⁸ Finnis [Finnis, 1998, 250] es refereix en aquest punt, òbviament, a col·legues seus en la professió i l'ensenyament universitari de la jurisprudència, és a dir, a juriconsults, del temps de l'Aquinat, però també contemporanis.

consegüent constitució federal de 1787, que no figura desenvolupada, ni tan sols insinuada, en els escrits de l'Aquinat. Per ell, és més aviat qüestió de fer el possible per tal de què l'estat estigui governat per la raó, és a dir, per la llei, com a dictamen de la raó que és, o per algú que actua segons la raó, és a dir, per algú que actua no mogut pel caprici o per la passió [*Comm.EthN.* V, 11, §10 (1009)].

- Cal que hi hagi jutges, persones nomenades per adjudicar sobre fets i drets controvertits. En aquestes disputes, els fets o els drets a la palestra, són una qüestió de justícia que afecta tota la comunitat.

Per Tomàs d'Aquino tota construcció d'un àmbit "públic" és obra de la llei. La seva concepció representa una fusió del concepte platònic-aristotèlic de *civitas* amb el concepte judaïc-romà de *populus*, per arribar a la idea de comunitat completa. Per aquest nou concepte, l'Aquinat afirma la centralitat del dret en la política [*ST 1-2 q.105 a.2c*]. En aquest mateix sentit, per l'Aquinat, la sedició ataca la unitat del poble, que és una unitat de dret i d'utilitat comuna [*ST 2-2 q.42 a.2c*]. I per ell, cal que tota subjecció d'un home a un altre home estigui regulada i determinada per la llei [*ST 2-2 q.161 a.1 ad 5*].

La llei, doncs, especialment la llei coercitiva feta i feta prevaler per persones amb responsabilitat pública, reclama de forma escaient dels súbdits, no que siguin o esdevinguin persones totalment virtuoses, sinó que respectin i defensin la justícia i la pau, el bé comú de la comunitat política, o bé públic.

- Sovint, la justícia i la pau són violades en privat, en el si de les famílies o entre les parts en tractes privats.
- El bé públic de la justícia no està limitat als "espais públics" o a l'execució de negocis públics. Cal que l'imperi de la llei s'escampi arreu, i arribi a totes les relacions privades que, altrament, podrien ésser ocasió d'injustícia.

És un principi de Tomàs d'Aquino que el bé públic preval sobre el bé privat [*ST 2-2 q.117 a.6c*]. Cal que el bé privat s'ordini al bé públic com a un fi. Aquests enunciats són freqüents en l'obra de l'Aquinat. Cal entendre'ls amb precisió i interpretar-los de forma compatible amb allò que ell mateix afirma clarament: hi ha béns privats que han de prevaler sobre el bé públic, o algun altre bé comú.

- Als governants no els és permès d'intervenir en relacions i transaccions privades, si no és per defensar la justícia o la pau amenaçades.
- El bé d'un individu, el bé comú de la família i el bé comú de l'estat són diversos.
- Els individus privats no han de creure que cal que visquin al servei de l'estat i dels seus fins. Ben legítimament, es pot preferir el bé privat d'un mateix, del cònjuge, del fill i de la família, al bé públic i al bé comú polític [*ST 1-2 q.19 a.10c; 3 q.18 a.6c*].

Es promou el bé comú humà i es posa en pràctica de forma intel·ligent l'amor al proïsme quan es reconeix com a no-exhaustiu i com a no-bàsic (amb una limitació), el bé comú que especifica la jurisdicció de l'estat i del dret. Aquest bé comú és limitat i no-bàsic, és a dir, instrumental, llevat potser d'allò que fa a la justícia restaurativa.

4.8. La llei com el mitjà principal adient per la coordinació de la societat civil

La governació i el conjunt de lleis vigents d'un estat són el cas central del règim públic i de dret, i la forma més articulada de coordinació de l'acció humana.

- La reflexió sobre la governació i les lleis es centra en determinats modes i formes de la força directiva que la raó pràctica té per encaminar cap al bé comú.
- La raó pràctica, és a dir, el contingut proposicional de l'enteniment pràctic, del raonament, del judici, de la decisió i de l'auto-determinació de persones pràcticament raonables, es porta a les seves formes més articulades i complexes en la raó pública de persones que raonablement es tenen per moralment responsables per al govern de la *civitas*.

Tomàs d'Aquino proposa la següent definició de llei: una ordenança de la raó per al bé comú d'una comunitat completa, promulgada per la persona o l'òrgan responsable de vetllar per la comunitat [ST 1-2 q.90 a.4c]. Només s'aplica a una comunitat completa o perfecta [ST 1-2 q.90 a.2c]. La llei és un dictamen de la raó pràctica que emet la persona o òrgan que governa una comunitat completa [ST 1-2 q.91 a.1c]. La llei és també un conjunt de proposicions universals de la raó pràctica ordenades a l'acció [ST 1-2 q.90 a.1 ad 2].

Tomàs d'Aquino sosté que el règim o la governació per mitjà de la llei vol dir, concretament, que cal que les persones governades assenteixin al contingut de la llei, és a dir, a les proposicions pràctiques concebudes en la ment dels responsables de la governació [ST 1-2 q.92 a.2c], i acceptades en la ment de les persones governades com a raons per a l'acció [ST 1-2 q.90 a.1 ad 1].

- L'assentiment pot ésser degut només al temor de les sancions. Aquest és un grau d'assentiment pobre i insuficient per a la cooperació en la governació per mitjà de la llei.
- Tomàs d'Aquino afegeix una característica addicional a la definició de llei: la llei es caracteritza per ésser coercitiva, és a dir, autoritza l'ús de la força contra els seus violadors [ST 1-2 q.90 a.3 ad 2; q.96 a.5c].
- En l'apartat 4.7 ja s'ha vist que la justificació de l'existència de l'autoritat pública depèn del caràcter irreparable de la coerció necessària. Aquí cal fer notar que la llei ha d'estar present en la ment de les persones obligades al seu compliment, ni que sigui de forma habitual, tal com el Codi de la Circulació, per exemple, està en la ment del bon xofer.
- Els qui estan subjectes a la llei, de grat o per força, comparteixen les conclusions de la raó pràctica dels governants i el pla que els governants han establert per la promoció i la protecció del bé comú, ja sigui veritablement i raonable o falsament i desenraonada. Recordem aquí, tot i que Finnis [Finnis, 1998, 256-257] no ho esmenta en aquest punt, que es tracta d'una part limitada del bé comú total de la comunitat, és a dir, es tracta del bé públic, la part del bé comú que és competència de l'autoritat pública, que ja em vist que s'ha de limitar a la promoció i la defensa de la justícia i de la pau.

El cas central i típic d'un estat és el règim i la governació d'un poble lliure. El cas central i típic del dret és la coordinació, per mitjà de la llei, de l'acció dels súbdits ben disposats. La llei tracta els súbdits com a socis en la raó pública pel seu caràcter públic, que li ve de la promulgació [ST 1-2 q.90 a.4c], claredat [ST 1-2 q.95 a.3c], generalitat [ST 1-2 q.96 a.1c], estabilitat [ST 1-2 q.97 a.2c], i possibilitat pràctica de compliment, d'acord amb els costums del país [ST 1-2 q.95 a.3c].

Els legisladors tenen la suprema responsabilitat directa en la cura de l'estat o de la comunitat i, per tant, dels seus ciutadans [ST 2-2 q.50 a.1c].

- Però la governació, per mitjà del dret, d'una comunitat completa és, en determinats aspectes, una empresa comuna, una mena de coordinació de les accions del governats entre ells mateixos, per mitjà de la coordinació de cadascun d'ells amb les directrius promulgades com a lleis pels governants.
- L'esquema de coordinació social per mitjà de la llei que dóna Tomàs d'Aquino és el següent.
 - En una comunitat completa, la coordinació requereix que els súbdits internalitzin les lleis, d'acord amb allò que ja s'ha vist en l'apartat 1.5.4 [ST 1-2 q.93 a.5c].
 - La llei s'internalitza quan, de manera voluntària, prompta i immediata, es duen a compliment les seves prescripcions, i no pas per por del càstig o per ganes d'obtenir la recompensa. Atenent a la lletra, però principalment a la intenció i al pla pel bé comú de la ment del legislador [ST 1-2 q.107 a.1c⁴⁹; q.98 a.6c; q.96 a.6c].
- Aquesta manera d'establir les coses representa el millor exemple del concepte fonamental de la llei: la prescripció de la raó, per mitjà de la qual, havent estat elaborats i publicats pel legislador els judicis pràctics racionals, judicis pràctics zelosos i enraonats, sobre allò que demana el bé comú i públic d'una comunitat completa, aquests judicis pràctics són entesos i adoptats pels ciutadans en virtut de l'*imperium* de les pròpies raons pràctiques i voluntats autònomes dels mateixos ciutadans.

4.9. El govern o règim limitat i l'imperi de la llei

El "govern" o la governació (*'government' or governance, principatus*) és la possessió i l'exercici de tot l'àmbit de l'autoritat pública, del poder legislatiu, del poder judicial i del poder executiu, en sentit ampli [ST 2-2 q.60 a.6c].

- Els apartats 4.6 i 4.7 han estat dedicats a exposar la concepció de l'estat de Tomàs d'Aquino com una mena especial de comunitat, pensada per assegurar els béns que només poden ésser assegurats per mitjà de lleis generals i promulgades, imposades amb imparcialitat i mitjançant, quan cal, la força coactiva.
- Aquest apartat està dedicat a mostrar que, per l'Aquinat, el mateix govern no està per damunt de la llei, sino que, de manera adient, està regulat i *limitat* per la llei mateixa.

Tomàs d'Aquino fa referència sovintejada a les relacions "quasi-polítiques" entre els membres del cos humà, les emocions, la raó i la voluntat. Ja s'ha vist a l'apartat 2.4 que això equival a una argumentació, discreta però ferma, en favor d'un règim polític limitat. Els règims polítics no-despòtics són o bé règims "reials" o bé règims "polítics". Tant en el règim reial com en el règim polític, els súbdits són persones lliures i iguals, que gaudeixen del dret d'oposar-se a determinats mandats de l'estat, sigui en l'ordre legislatiu, o en l'ordre executiu, o en l'ordre judicial [ST 1-2 q.58 a.2c]. La presència d'aquest dret de refús de l'obediència és inconcebible, llevat de què l'autoritat de l'estat sigui limitada. ¿Quins són els límits en què pensa l'Aquinat?

⁴⁹ "Toda ley ordena la vida humana a la consecución de un fin."

El cas dels règims “polítics”. En aquest cas hi ha una resposta clara i directa. El règim és “polític” (*political*), per contraposició a “reial” (*regal*), quan la persona o l’òrgan que governa té un poder limitat per determinades lleis de l’estat. Hi ha, per tant, assumptes que estan compresos dins de les competències del govern i altres que no ho estan.

El cas dels règims “reials”. El governant, aquí, té plens poders (*potestas plenaria*).

- La paraula “reial” (*regalis*) ve de rei (*rex*). Tomàs d’Aquino l’aplica a tota persona que governi amb poders presidencials plenaris, home o dona, monarca hereditari o president per elecció, potser amb el mandat limitat temporalment.
- A diferència del règim despòtic, el règim reial, igual que el polític, impera sobre un poble lliure (*free people*) que, en determinats casos, té dret a rebutjar els preceptes promulgats per l’autoritat suprema [ST 1-2 q.58 a.2c].

Un exemple de règim polític es troba en els poders jurídicament limitats que tenen el Congrés i la Presidència dels Estats Units d’Amèrica. Un exemple de règim reial es troba en l’autoritat legislativa jurídicament il·limitada del Parlament britànic. Naturalment, hi pot haver un règim reial sense monarquia. Allò que fa que sigui “reial” és la seva autoritat plenària.

¿Com pot ser, doncs, que l’autoritat sigui, a la vegada, “plenària” i limitada? Un possible límit jurídic (o, com a mínim, basat en la llei) és el següent.

- Prenguem el cas del règim romà del principat. Les lleis del règim proclamen que el *princeps* no està subjecte a les pròpies lleis (*legibus solutus*). I tanmateix, el *princeps* està sotmès a allò que Tomàs d’Aquino anomena la *vis directiva*, el contingut directiu de la mateixa llei.
- La raó d’això està en què les lleis, mentre estan en vigor, i no hi ha dispensa individual del seu compliment, tenen una autoritat pròpia que és obligatòria en el raonament pràctic, una autoritat que és independent de la seva *vis coactiva*, és a dir, la virtut que motiva al compliment i garanteix el compliment forçós, si és el cas, amb les sancions corresponents [ST 1-2 q.96 a.5 ad 3].
- Quan un governant incompleix les lleis que li són aplicables, el fet generalment implica una injustícia, per tal com representa una distribució no equitativa de les càrregues. Aquesta manca d’equitat és un dels casos que fa que les lleis siguin qualificades d’injustes (*iniustae leges*), lleis que, per aquesta raó, poden quedar privades de la força moral d’obligar en consciència [ST 1-2 q.96 a.4c].
- Per tant, les persones que estan investides de “potestat plenària” i que exigeixen l’obediència dels subjectes, mentre que ells mateixos no compleixen els seus deures imposats per la mateixa llei, traspassen els límits de la seva autoritat, del seu poder legítim.

Hi ha, a més, el cas de lleis promulgades que són una mena de pacte entre els tenidors de la “potestat plenària” i el seu poble, com són les lleis fiscals.

- Les exigències que vagin més enllà d’aquest contracte social implícit traspassen els límits de l’autoritat legítima del governant.
- Els súbdits que hagin fet un pacte de submissió perpètua al rei que hagin escollit, queden deslliurats de les seves obligacions sorgides del pacte si el rei deixa de governar d’acord amb les exigències de l’autoritat reial [De Regno, I, 6, p.912].

Llegint Tomàs d'Aquino es té la impressió que ell mateix preferia el règim "polític" al règim "reial". El règim "polític" és un sistema de govern limitat per un conjunt de lleis que tenen per objecte la limitació i la regulació dels mateixos governants suprems. El mateix Aquinat afirma, amb més claredat, dues tesis que estan estretament relacionades amb aquest tema.

1. Per la pau i el bon govern dels estats cal que hi hagi una diversitat de càrrecs públics, que treballin en harmonia, més que a l'uníson. Pels càrrecs públics hi hauria de passar com més gent, millor [ST 2-2 q.183 a.2 ad 3]. A [ST 1 q.108 a.2c] es parla laudablement de la diversitat dels ordres en la jerarquia d'una ciutat (magnats, classe mitjana i plebs), amb diferenciació d'oficis i funcions.
2. El millor règim és el ben mixt (*bene commixta*), amb elements de monarquia, aristocràcia i democràcia [ST 1-2 q.105 a.1c; q.95 a.4c].

La declaració vigorosa de Tomàs d'Aquino en favor d'un règim mixt ve seguida de l'afirmació concessiva, dient que el *regnum* (el govern monàrquic o d'un de sol) és millor "quan no està corromput" [ST 1-2 q.105 a.1 ad 2]. Hi ha en els seus escrits una diversitat de passatges en els quals afirma que el règim de *regnum* (el govern d'una sola persona, elegida o no pel senat o pel poble) és el millor, o almenys és el millor dels sis tipus de *politeia* exposats per Aristòtil [ST 2-2 q.50 a.1 ad 2], per tal com garanteix millor la unitat de decisió, sense la qual, la coordinació esdevé impossible i la pau resulta socavada o destruïda [ScG IV, 76, §4].

Tomàs d'Aquino, doncs, té preferències simultànies pel règim mixt i per la monarquia. Hi ha dues maneres d'explicar aquestes preferències que semblen contradictòries.

1. La clàusula "quan no està corromput" és difícil que es compleixi en un món amb molt poques persones virtuoses de dalt a baix. El règim polític de govern d'un de sol, quan es corromp, és el pitjor de tots. Per tant, en la major part dels casos del món real, el règim mixt és preferible al *regnum*.
2. El règim mixt és ell mateix un tipus de *regnum*. De fet, n'és el tipus millor.
 - En aquest règim, hi ha un únic governant suprem, i també hi ha els seus ministres. Tots els membres adults de la comunitat tenen dret a ésser escollits ministre i a votar en aquestes eleccions.
 - Per aquest procediment es respecta la igualtat essencial en la justícia "política" i en l'imperi de la llei [ST 3 q.85 a.3c] i també es respecta y es manté íntegrament la desitjable unitat de decisió del govern, sempre que les lleis siguin clares sobre la rotació de càrrecs, sobre les eleccions i sobre la divisió de poders entre els ministres, i sempre també que aquestes lleis es compleixin.
 - La causa de la pau es veu afavorida per la unitat de decisió i coordinació i també per "la distinció d'oficis i estats [que] obliga a que hi hagi més homes que es dediquin a la pau pública" [ST 2-2 q.183 a.2 ad 3].

Clarament, Tomàs d'Aquino pensa que cal que aquesta mena de lleis existeixin. Cal que hi hagi preceptes sobre la institució dels governants, l'àmbit de la seva competència i el nivell jeràrquic que els correspongui [ST 1-2 q.104 a.4c], especialment per tot allò que fa a les seves relacions amb el suprem governant [ST 1-2 q.105 a.1 obj.1].

- En la forma "política" del govern monàrquic, el president elegit governa d'acord amb les lleis.
- La característica més clara, i fins i tot, potser l'essència, del règim "polític" està en la substitució periòdica de les persones que desenvolupen els diversos

càrrecs. En aquest règim, per tant, calen lleis que especifiquin cadascun dels càrrecs i el delimitin, i n'estableixin els períodes i els modes de nomenament.

- L'Aquinat anomena aquestes disposicions constitucionals la *coordinatio* o la *ordinatio* de l'estat, és a dir la "constitució política establerta per la llei" [ST 1-2 q.105 a.1c].

Això no vol dir que Tomàs d'Aquino contempli (ni favorablement ni desfavorable) la possibilitat de que hi hagi disposicions constitucionals que excloguin determinades matèries de la competència de l'òrgan legislatiu, que en altres qüestions pugui tenir l'última paraula, o que estableixin tribunals que tinguin la potestat d'aplicar determinades disposicions contra els mateixos governants de l'estat, governants que en altres matèries puguin romandre suprems. L'Aquinat no distingeix entre les restriccions en l'objecte del poder legislatiu i les exigències formals i procedimentals en el procés legislatiu i en les altres accions de govern. Si aquesta distinció hagués estat feta, la qüestió de si el règim "polític", per oposició al règim "reial", implica necessàriament un règim mixt hauria pogut ésser aclarida, com també ho hagués pogut ésser la qüestió de si el *regnum* ha de ser necessàriament "reial", o també és possible que sigui "polític". Quan Tomàs d'Aquino parla d'indults i de les dispenses temporals o locals de la llei, sempre suposa que hi ha algú amb "autoritat plena sobre l'estat (*respublica*)" [ST 2-2 q.67 a.4c; 1-2 q.96 a.5 ad 3].

Certament, Tomàs d'Aquino no contempla el dispositiu constitucional de la divisió de poders, és a dir, la distribució de diferents tipus d'autoritat de govern a òrgans i persones d'igual importància. L'Aquinat accepta l'esquema del dret romà imperial. La interpretació de la llei i la dispensa de la llei són competència del mateix legislador [ST 2-2 q.120 a.1 obj.3 i ad 3; ScG III, 76, §6; ST 1-2 q.96 a.6 ad 2].

Sobre el poder legislatiu suprem, Tomàs d'Aquino és més clar sobre la seva articulació que sobre la seva competència.

- El poder legislatiu és exercit per tot el poble, en el cas d'un poble lliure, o per una persona pública responsable de tot el poble. En aquest segon cas, el príncep que té la potestat legislativa, la té en representació de tot el poble [ST 1-2 q.97 a.3 ad 3; q.90 a.3c; 2-2 q.57 a.2c].
- Aquests enunciats deixen sense resposta un nombre de qüestions. La primera és una qüestió que ha estat debatuda pels tomistes durant segles: el poder suprem, ¿el tenen només aquells a qui ha estat transmès pel poble? La idea que el règim just és un règim representatiu del poble és una tesi moral, una manera de resumir tres veritats morals.
 1. El fi o l'objectiu del règim polític és el bé comú, no el bé particular dels governants.
 2. Ningú no és titular d'un dret natural a governar.
 3. El deure d'obeir que tenen els súbdits, parlant amb propietat, no correspon a un dret que tenen els governants, sinó a un dret a l'ordre que tenen tots els altres conciutadans.
- Finnis [Finnis, 1998, 264] formula en aquest punt el següent enunciat, que sembla enigmàtic.

"To extend this idea of representation into an idea that authority must, or should, have been transmitted by some procedure of transference (however implicit or tacit) from the people to their representative(s) is to miss the point of the

construction, and to convert it into a fiction or a sometimes inappropriate requirement for just government.”

- No sembla que aquest text enigmàtic es pugui interpretar altrament que com una afirmació un poc recargolada, per part del mateix Finnis, que l'Aquinat no havia previst el règim modern de govern representatiu amb divisió de poders, una innovació que, com ja s'ha dit, correspon a la constitució federal americana de 1787, posterior en més de cinc-cents anys al traspàs de Tomàs d'Aquino.

Hi ha també la qüestió prèvia sobre com pot “un poble sencer” fer lleis per mitjà de la deliberació i la promulgació.

- Tomàs d'Aquino apunta a què això és possible, sense que calgui la unanimitat. Tot al contrari, la necessitat de la llei o, més generalment, de la direcció i autoritat pràctica, ve de l'exigència d'assolir la cooperació en determinades pautes de conducta quan no hi ha unanimitat sobre la conducta a seguir. Recordem que en un món de gent totalment virtuosa, la unanimitat tampoc hi fóra, i caldria també la coordinació de parers diversos [ST 1 q.96 a.4c].
- Tanmateix, Finnis [Finnis, 1998, 265] assenyala que l'Aquinat és ambigu en aquest punt. Podria tractar-se d'una assemblea de tots els ciutadans adults, d'una assemblea de diputats elegits per sufragi universal o també d'un dispositiu d'una altra mena.

Tomàs d'Aquino fa seva l'opinió d'Aristòtil segons la qual els membres d'una comunitat política han de ser tinguts per no-lliures (*servi*) si no tenen la potestat més necessària per la llibertat, la facultat d'escollir els seus governants i de corregir-los quan creuen que s'equivoquen.

- Un determinat poble pot ser
 - Un “poble lliure” dotat d'autoritat legislativa.
 - Una comunitat que està composta per un poble lliure, o un poble de persones lliures i iguals, que està subjecte a l'autoritat legislativa d'un *princeps*.
 - Un poble en situació de manca de llibertat.
- A quin grup cal que pertanyi una comunitat donada, és una qüestió que l'Aquinat pensa que es dirimeix per tres criteris.
 - Per la seva capacitat autònoma de promoure el bé comú.
 - Pel poder, per exemple, pel poder del conqueridor.
 - Per la llei, sabent que la llei pot ser objecte de canvi.
- Si un poble que té el dret d'escollir els seus governants esdevé corrupte fins al punt de vendre el sufragi i escollir representants facinerosos i criminals, és aleshores legítim treure aquest dret del poble per donar-lo a un subconjunt de ciutadans virtuoses [ST 1-2 q.97 a.1c].
- Igualment, quan el rei, o el governant que presideix, hagi abusat de la seva autoritat, pot veure aquesta autoritat limitada, i en darrer cas, pot ser destituït pel mateix poble [De Regno I, 6, p.912].

Es veu, per tant, que la idea de reciprocitat, de mutualitat i fins i tot de “pacte” entre governants i governats juga un paper significatiu en la teoria de l'estat de Tomàs d'Aquino.

- L'Aquinat arriba a tractar l'elaboració de lleis com una mena de pacte (*conductum*) del poble, sigui de fet (pel costum o per una “convenció” plebiscitària), o de

manera figurada (pels actes que comuniquen a la comunitat les decisions dels governants) [ST 2-2 q.57 a.2c i ad 2; q.60 a.5c; q.66 a.2 ad 1].

- Tot això està molt lluny de les teories que sostenen que un “contracte social” original, o vigent, o fonamental, és o podria ésser el fonament o la justificació de l'autoritat (legislativa i altra autoritat) i de l'obligació de respectar una tal autoritat i d'obeir les seves lleis.

'5. Els trets principals del pensament de Tomàs d'Aquino, en la interpretació de John Finnis, de cara a l'especificació d'una economia del bé comú

De tot allò que s'acaba de dir en aquest capítol, se n'extreu a continuació allò que caldrà tenir directament en compte per avaluar les propostes d'organització de la vida econòmica sota la perspectiva de la promoció del bé comú dels individus i de les comunitats humanes.

5.1. Metodologia de les ciències socials

Hi ha, en primer lloc, la distinció entre els quatre diferents tipus d'ordre que són presents al món, i les àrees corresponents al seu estudi. L'economia estudia fenòmens d'ordre 3 (l'ordre moral), i és, per tant, una ciència moral. Això s'ha posat de manifest a l'apartat 1 del capítol.

Tot coneixement de la realitat pressuposa l'existència un cert ordre en aquesta realitat que es vol conèixer. Si el món fos un caos, sense cap mena de regularitat intrínseca, el coneixement seria impossible.

John Finnis, en la interpretació que fa del pensament de sant Tomàs d'Aquino, postula l'existència de quatre tipus d'ordre al món, que donen lloc a quatre tipus distints de coneixement que els humans podem tenir sobre aquest mateix món.

- *Ordre 1.* És l'ordre que correspon a les coses del món que existeixen de manera totalment independent del pensament humà. Aquest ordre és estudiat, per un banda, per les ciències de la naturalesa (física, química, biologia, geologia, astronomia) i també, d'altra banda, per la metafísica, que és el coneixement filosòfic relatiu a l'ésser en general.
- *Ordre 2.* És l'ordre que els humans posem al nostre pensament. L'estudi d'aquest ordre correspon a la lògica, en sentit ampli, les matemàtiques, en totes les seves branques, i l'estadística, entesa com a ciència de la inducció i la decisió.
- *Ordre 3.* Correspon a l'ordre de l'actuar. És l'ordre que els humans posem al món per mitjà de les nostres accions, individuals i col·lectives, que són, al seu torn, el resultat de la nostra deliberació, decisió i voluntat, i que es duen a terme per mitjà de la paraula, inclosa la paraula interior, el dictat de la nostra consciència. Aquest ordre és estudiat per les ciències morals, incloses l'ètica individual, l'economia política, la direcció d'empreses, l'estratègia militar i la ciència política, compreses totes elles sota la denominació comuna de filosofia (o ciència) moral i política.
- *Ordre 4.* Correspon a l'ordre del fer. És l'ordre que els humans imposem a la matèria externa al nostre pensament per mitjà de l'obra de les nostres mans, ajudades o no d'instruments. El coneixement de l'ordre 4 està constituït per l'immens conjunt d'arts pràctiques, tècniques i tecnologies que ens permeten

intervenir amb eficàcia i eficiència sobre el món, mitjançant l'elaboració i la manipulació d'artefactes, materials i immaterials.

Els coneixements dels ordres 1 i 2 s'anomenen coneixements especulatius. Són el camp propi de la raó especulativa. Els coneixements dels ordres 3 i 4 s'anomenen coneixements pràctics. Són el camp propi de la raó pràctica.

L'ordre moral, és a dir, l'ordre de l'acció humana, individual i col·lectiva, està dirigit per una mena de coneixement pràctic específic, anomenat raonabilitat pràctica o prudència. L'adquisició de la prudència és fruit d'una complexa interacció de l'estudi, especialment de l'estudi de casos històrics, i de les generalitzacions que és possible fer a partir dels registres d'aquests casos, i també d'experiència viscuda.

Aquest coneixement és essencialment distint del coneixement corresponent a l'ordre 1 (l'ordre natural). La causalitat en l'ordre natural no és intencional. Correspon a l'esquema estímul-resposta. En canvi, la causalitat en l'ordre 3 (l'ordre humà o moral) procedeix de la deliberació i de l'acció de la voluntat humana. És una causalitat intencional.

El coneixement de l'ordre 3 (ordre moral) és també essencialment distint del coneixement d'ordre 4, l'ordre tècnic. L'ordre tècnic procedeix de l'acció de les nostres mans, de la manipulació.⁵⁰ En canvi, l'instrument per l'establiment de l'ordre moral, l'ordre 3, és únicament la paraula, inclosa la paraula interior o consciència. El seu mitjà és, doncs, la persuasió.

En aquesta perspectiva, cal veure l'economia política, amb la seva branca analítica (*economics*), i la direcció d'empreses, com a ciències o coneixements morals, relatius a l'ordre que l'acció humana imposa al món. Els seus coneixements consisteixen, doncs, en sistematitzacions de les actuacions prudencials. Tenen així el caràcter de savieses, per contraposició al coneixement científic, propi de les ciències naturals referides a l'ordre 1. Per contraposició també al coneixement tècnic, propi de les arts i enginyeries relatives a l'ordre 4.

Des d'aquest punt de vista, la translació automàtica de les tècniques i metodologies dels coneixements d'ordre 1 i 4 als coneixements d'ordre 3, és suspecta. Les ciències humanes, que són totes elles ciències morals, necessiten una metodologia específica apropiada als seus objectes d'estudi. Que el moviment dels cossos celestes s'expliqui per la minimització d'una determinada integral no vol dir, necessàriament, que el comportament humà s'hagi d'explicar per un programa dinàmic que minimitzi una funció inter-temporal d'utilitat de l'"agent representatiu", subjecta a una restricció pressupostària també inter-temporal.

El cas, per tant, és el contrari. Cal explicar els capteniments humans, individuals i col·lectius, a través de la causalitat específica que informa aquests capteniments, és a dir, dels criteris i de les decisions prudencials, de les raons per l'acció, en definitiva, dels mateixos agents, individuals i col·lectius.

⁵⁰ Aquesta consideració no treu que, dins del coneixement tècnic (ordre 4), hi hagi, al costat del coneixement formalitzat, un coneixement tàcit, no formalitzable, i adquirible només a través de la dura experiència o bé a través de la relació d'aprenentatge personal al costat d'un mestre de l'ofici. Vegi's Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, Londres, 1958.

5.2. El bé de la persona humana i el bé comú de la comunitat humana

L'apartat 2 del capítol ha estat dedicat a especificar el bé de la persona humana. N'extraïem la conclusió següent.

La persona humana que gaudeix de plena salut mental, regeix el seu capteniment no en atenció als estímuls externs que li arriben, sinó en base a la seva pròpia idea del bé, bé que és, al mateix temps, el fi de la seva acció.

Tomàs d'Aquino caracteritza el bé individual i temporal de la persona humana a partir de quatre consideracions que són, per dir-ho amb una imatge geomètrica, asimptòticament convergents. Són les següents.

- La beatitud imperfecta d'aquesta persona. Es tracta de la felicitat que els humans podem gaudir, tot i que imperfecta, en aquesta vida temporal, a través d'una vida virtuosa, d'una vida de pràctica constant de les quatre virtuts cardinals (prudència, justícia, coratge i templança) en totes les seves formes.
- La pràctica constant de la justícia general. La justícia general és la virtut que ens inclina a orientar les accions en favor del bé comú, és a dir, en favor del nostre bé individual i del bé de les persones que ens envolten, dels nostres proïmes, en diferents cercles concèntrics de relació, que comencen amb la nostra pròpia família i acaben en la humanitat sencera, passant per les relacions d'amistat personal, de relacions pròpies de la vida professional i associativa, de la vida en comú en la pròpia ciutat o contrada i en la pròpia pàtria.
- La vida viscuda en la pràctica constant de la raonabilitat pràctica o prudència en les pròpies accions. Per la prudència, o exercici constant de la raó pràctica, la persona sap quan ha d'actuar i quan se n'ha d'abstenir. I quan ha d'actuar, sap com fer-ho i amb qui fer-ho.
- La vida viscuda en el conreu de l'amistat amb tothom, naturalment en cercles concèntrics de proximitat i llunyania en la relació que ja s'han assenyalat. Representa dur a la realitat la màxima moral, que ens ve de la saviesa bíblica antic-testamentària, "estimaràs el teu proïme com a tu mateix".

Ja s'ha dit que el bé personal, caracteritzat així, és, al mateix temps, el fi de l'acció de tots els individus.

Tomàs d'Aquino enuncia dos principis de prudència en el tracte amb els altres.

1. "Cal no fer mal a ningú".
2. "Estimaràs al teu proïme com a tu mateix". Aquest principi es tradueix en l'anomenada regla d'or: "Tot allò que voleu que els altres us facin a vosaltres, feu-ho també vosaltres a ells." (Mateu 7:12).

Per analogia immediata, caracteritzem el bé comú dels grups humans incorporant les mateixes "components asimptòtiques" que caracteritzen el bé de l'individu humà. El bé comú del les col·lectivitats i comunitats humanes vindrà, per tant, donat per la consideració següent.

La beatitud de cadascuna de les comunitats humanes (família, amistats personals, grups professionals i associatius (incloses les empreses, amb o sense ànim de lucre), la pròpia ciutat o contrada, la pròpia pàtria, la humanitat sencera) és el seu bé comú. El bé comú

de tota comunitat humana és la integració del bé de cadascuna de les persones que la componen i el bé de totes elles en la seva vida en comú. Cal observar que aquest bé comú té les mateixes quatre dimensions o expressions que el bé de la persona individual.

- La beatitud imperfecta. És a dir, una vida col·lectiva viscuda en la pràctica de les virtuts cardinals en totes les seves expressions.
- La pràctica constant de la justícia general (atenció al bé comú en la presa de decisions) i a la justícia particular, commutativa (la justícia en el tracte entre dos persones o grups entre ells) i distributiva (la justícia en l'assignació de la part de les càrregues i dels beneficis col·lectius que pertocuin a cadascú).⁵¹
- La conducció dels afers del grup humà a través de la prudència o raonabilitat pràctica, en relació amb els membres del grup i també amb els de fora.
- L'amistat viscuda entre tots els membres del grup i també amb les persones que no hi pertanyen.

El fi de les diferents col·lectivitats humanes, és a dir, l'objecte de les seves activitats, és l'assoliment del seu propi bé comú.

Per la caracterització del dret de propietat privada i les seves limitacions, hem vist (al sub-apartat 3.6 d'aquest capítol) que Tomàs d'Aquino estableix una gradació dels béns patrimonials d'un individu o d'una família en funció de les necessitats familiars i individuals que aquest patrimoni permet atendre.

Sant Tomàs d'Aquino va reconèixer com a legítim el dret, limitat, a la propietat privada, incloent la propietat privada dels mitjans de producció. Planteja la següent classificació dels béns del patrimoni d'una persona.

- a. Recursos que li calen al subjecte per la pròpia supervivència i la supervivència de la família.
- b. Recursos que li calen al subjecte per complir les seves responsabilitats:
 - Manteniment dels familiars i educació dels familiars menors.
 - Manteniment del propi negoci o professió, o altra dedicació pròpia.
 - Establiment dels fills adults com a persones autònomes.
 - Pagament dels propis deutes.
 - Altres veritables responsabilitats.
- c. Recursos addicionals o superflus.

Els recursos de tipus "c" pertanyen al comú. És responsabilitat de qui en tingui la possessió d'administrar-los de manera que la seva utilitat reverteixi, en la seva totalitat, a les persones necessitades de la seva proximitat (els seus proïsmes).

La propietat privada i l'ús exclusiu dels recursos de tipus "a" i "b" són normalment legítims. Llevat de que hi hagi una manca peremptòria dels béns estrictament necessaris per a la supervivència (els béns de tipus "a"). En aquest cas, aquests béns passen a ésser del comú. Tothom qui estigui en cas de necessitat peremptòria, i no els tingui, se'n pot apropiari legítimament.

⁵¹ John Finnis discrepa de la pràctica explícita de sant Tomàs d'Aquino en aquest punt. No creu que la distinció, en el si de la virtut de la justícia particular, entre justícia commutativa i justícia distributiva tingui massa sentit [Finnis, 1998, 188 i 215ss]. En aquest punt, amb tota modèstia, em permeto discrepar de John Finnis. Confesso que no puc entendre el seu argument. Per la meua part, doncs, segueixo trobant tot el sentit a la distinció de les dues menes de justícia particular, commutativa i distributiva.

5.3. Política. El paper de la “societat civil” i el paper de l'estat

La teoria de l'estat de l'Aquinat ha estat estudiada en l'apartat 4 d'aquest capítol. N'exposo el resum següent.

L'estat és el conjunt d'institucions que representen i donen operativitat a una mena concreta de comunitat o col·lectivitat humana: la comunitat humana dotada de poder coercitiu legítim. A aquesta mena de comunitats, Tomàs d'Aquino les anomena “comunitats completes”.

El bé comú de l'estat no és la beatitud imperfecta dels seus ciutadans. Per Tomàs d'Aquino, i a diferència d'allò que pensava Aristòtil, la llei humana no té la responsabilitat de fomentar la virtut dels ciutadans.

L'estat té un bé comú propi que cal no confondre amb el bé comú de la comunitat que representa (típicament una comunitat humana nacional, o pàtria). Aquest bé comú de l'estat té un nom específic: el *bé públic*.

Aquest bé públic, o bé comú específic de l'estat,

- És distint del bé privat dels individus i del bé comú privat de famílies i llars, tot i que la comunitat política està composta de famílies i llars.
- Els elements del bé públic (és a dir, del bé comú polític) no són el conjunt de totes les virtuts, sinó només els béns i les virtuts que són intrínsecament interpersonals, dirigits als altres, de persona a persona: *la justícia i la pau*. Això és així, per tal com aquest bé públic és un bé comú limitat, corresponent a les facultats coercitives de què ha estat dotat l'estat, i consisteix en el manteniment, en la col·lectivitat humana corresponent, de justícia i de la pau.

Cal entendre la pau en un sentit ampli. La pau és obra de la justícia. En el seu sentit ple, la pau implica concòrdia. En el context del bé públic (és a dir, el bé comú específicament polític), la pau vol dir la situació de tranquil·litat necessària per obtenir els beneficis de la vida social i evitar les baralles. És una pau parcial, que no arriba a la veritable justícia que ens exigeix la genuïna virtut.

Aquesta posició de Tomàs d'Aquino és clara. L'acció de l'estat i el dret no tenen res a dir sobre els vicis humans que no estiguin relacionats, de prop, amb la justícia i la pau. Finnis remarca que és una posició molt semblant a la del *grand simple principle* de John Stuart Mill a *On Liberty*.

El bé públic és, doncs, només una part o un aspecte del bé comú exhaustiu.

- És la part que proporciona el context i el suport indispensables per fer possibles les parts del bé comú exhaustiu que són privades, especialment el bé individual i el bé de cadascuna de les famílies. Suplementa, recolza i supervisa aquests béns privats, però no els substitueix. Tampoc no se'n fa càrrec.
- En aquest punt es pot afegir l'anticipació parcial, per part de Tomàs d'Aquino, del principi de subsidiaritat. El principi de subsidiaritat afirma que és injust que les associacions més comprensives assumeixin funcions que poden ésser dutes a terme de forma més eficient per part d'individus o d'associacions menors, per

tal com la funció pròpia de les associacions instrumentals està en ajudar els seus membres a ajudar-se a si mateixos.

En resum, el bé comú que es pot assolir en la comunitat política és un bé complex que, per abastar-lo, cal que els governants, les famílies i els ciutadans individuals compleixin tots ells el propi paper i responsabilitat, estratificat i especialitzat, que pertoca a cadascú.

- Aquest bé comú, bé comú de la comunitat, és il·limitat. Es tracta del bé comú de tota la vida humana.
- Hi ha, però, un bé comú més restringit que és “polític” en el sentit específic de ser, a la vegada,
 1. El bé de posar l'estat i el dret al servei dels individus i de les famílies, per tal d'ajudar-los a fer bé allò que els pertoca fer.
 2. El bé, o els béns, que una acció encertada de la comunitat política pot afegir al conjunt dels béns assolibles de cada individu i de cada família, inclosa la superació de mals que, individus i famílies, comptant només amb els seus propis recursos, no podrien superar. [Un exemple pot ésser l'establiment d'una política pública de vacunació obligatòria, per tal de poder erradicar determinades malalties infantils].
- Aquest, i només aquest, és el bé comú específicament polític que és responsabilitat dels governants. Cal que el facin respectar per part dels súbdits per mitjà de la legislació i de l'acció de l'estat (judicial i governativa).
- Aquest bé comú específicament polític és, doncs, *limitat* i *instrumental*. Correspon a allò que Tomàs d'Aquino anomena *bé públic*.

Amb anterioritat (des del punt de vista històric, i també des del punt de vista moral) a tota comunitat organitzada políticament, hi ha els individus, les famílies i els clans o grups de famílies veïnes.

- Els grups de famílies són contingents en abast, activitats, interaccions i propòsits comuns.
- Les famílies, en el seu ésser central, no són contingents d'aquesta manera.

La contingència de les famílies ve donada pel fet que es formen a partir de la decisió lliure d'un home i d'una dona, en comprometre's a una associació reproductiva i educativa, que és “la forma més íntima d'amistat”.

- Però la família és no-contingent en el sentit que és un cas directe d'un bé humà bàsic, el bé que es descriu òptimament pel concepte de matrimoni. El matrimoni és un bé humà bàsic assenyalat pels primers principis de l'acció humana.
- Durant un llarg període en la vida de tots els infants, la família és el mitjà directe i pràcticament indispensable de fer present el bé bàsic de la vida i de la salut, i d'una manera gairebé tan directa i indispensable, els béns del coneixement, de l'amistat i de la prudència (o raonabilitat pràctica), almenys pel que fa als seus fonaments.
- Ningú no neix sense un pare i una mare. Ningú altre pot proveir la cura necessària que els infants necessiten de forma tan atenta, amorosa i adient com la que donen els propis pares.
- Les exigències del principi de l'amor al proïsme com a un mateix enlloc són tan exigents i immediates com en la cura dels propis fills, almenys fins al temps en què els fills esdevenen allò que els pares eren quan van assumir lliurement el compromís del matrimoni: autònoms, lliures i amos i mestresses dels seus propis actes.

Els éssers humans, per naturalesa, són més conjugals que no pas polítics.

- La família, formada pel marit, la muller i els fills, és anterior i és més necessària que la societat política, per tal com està orientada al voltant de la procreació i la cura dels fills, és a dir, de la pervivència de la vida humana.
- La complementarietat de l'home i de la dona en la vida domèstica és el fonament d'una amistat exclusiva i totalment compromesa que assumeix les responsabilitats greus i les càrregues de la reproducció humana. És, a més, útil, font de plaer sexual i dels plaers de l'amistat que comparteix virtut, vida en comú i altres béns humans.

5.4. Resum dels criteris tomistes que qualifiquen una economia del bé comú

De tot això que s'acaba de dir ara, i a tall de resum de resum, es pot dir que les propostes d'economia del bé comú hauran de venir caracteritzades pels trets següents. Les diferents propostes a examinar, seran tingudes per més o menys ajustades a allò que assenyala l'ideal d'una economia del bé comú en la mesura que compleixin els set criteris (els "Criteris Aquino-Finnis", com els anomenarem) que s'especifiquen a continuació.

- En primer lloc ("criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral"), les propostes d'economia del bé comú seran fruit d'una anàlisi de l'activitat econòmica individual i col·lectiva feta sota la perspectiva de l'ordre 3 (l'ordre moral) i no pas des de les perspectives de l'ordre 1 (l'ordre de les realitats naturals, existents amb independència del pensament humà) ni tampoc de l'ordre 4 (l'ordre de les realitats tècniques, dels artefactes). Estaran orientades pel bé humà donat per la beatitud limitada, que consisteix en la vida de virtut, i en l'acció humana, individual i col·lectiva, guiada per la prudència. Caldrà excloure, per tant, les propostes basades en anàlisis mecanicistes del capteniment individual i social i també les propostes concebudes sota el paradigma de l'enginyeria humana i social.
- En segon lloc ("criteri de caracterització del bé de l'individu humà"), el bé individual de la persona humana estarà caracteritzat per les consideracions següents.
 - La beatitud limitada, que és fruit d'una vida virtuosa, seguint les quatre virtuts cardinals: prudència, justícia, coratge i templança.
 - La pràctica constant de la justícia general (atenció al bé comú) i de la justícia particular en les relacions amb les altres persones i grups.
 - La guia de l'acció per la prudència o raonabilitat pràctica.
 - La vida d'amistat, a tots els nivells.
- En tercer lloc ("criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes"), el bé de les col·lectivitats i comunitats humanes a tots els nivells (família, amistats personals, grups professionals i associatius -incloses les empreses, amb o sense ànim de lucre-, la pròpia ciutat o contrada, la pròpia pàtria, la humanitat sencera), el seu bé comú, està caracteritzat, *mutatis*

mutandis, pels mateixos quatre criteris convergents que són d'aplicació al bé de l'individu humà. El bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes a tots els nivells està en la protecció i el foment de les mateixes quatre consideracions que promouen el bé de l'individu.

- En quart lloc (“criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada”), la propietat privada, inclosa la propietat privada dels mitjans de producció o béns de capital, estarà reconeguda, i sotmesa a les següents limitacions.
 - Tothom té un dret igual als béns imprescindibles pel sosteniment de la vida pròpia i dels membres de la pròpia família. En cas de necessitat immediata i peremptòria, aquests béns pertanyen al comú, i deixen d'estar sota l'empar de la propietat privada.
 - Tothom té dret a la propietat dels béns necessaris pel sosteniment ordinari propi i de la pròpia família. Aquest dret només cedeix en el cas de tenir ja satisfetes les necessitats imprescindibles la pròpia família i haver-hi proïsmes que no tinguin el suficient per la pròpia supervivència.
 - La utilitat dels béns superflus pertany al comú. Si se'n conserva la possessió individual, cal gestionar aquests béns en profit directe dels membres més necessitats de la comunitat.
- En cinquè lloc (“criteri de la definició limitada del bé o interès públic”), el bé comú propi de l'estat serà un bé limitat, merament instrumental, el bé públic. L'activitat pròpia de l'estat es redueix al manteniment de la justícia i la pau en la comunitat. Segons els temps i els llocs, el manteniment de la justícia pot exigir l'assegurament de la provisió de determinats mínims vitals a famílies i fins i tot a individus.
- En sisè lloc (“criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat”), cal tenir present el principi de subsidiarietat. Cal assegurar que les comunitats més àmplies no s'interposin en la cerca dels béns comuns corresponents a comunitats més restringides o dels béns personals dels mateixos individus. Ans al contrari, cal que les comunitats més àmplies, l'estat en particular, assegurin, en la mesura de les seves competències, els mitjans per tal de que aquest procés autònom de cerca pugui tenir lloc en les millors condicions.
- I en setè lloc (“criteri de la preeminència de l'interès de la família”), a to amb el caràcter conjugal de la persona humana, les famílies, com a lloc privilegiat que són de la provisió dels béns humans bàsics, gaudiran de la protecció que els pertoca per la seva importància.

Capítol 2

L'UTILITARISME I L'ECONOMIA DEL BENESTAR CLÀSSICA

L'utilitarisme és la doctrina de filosofia moral i política que està implícita en la gairebé totalitat del pensament econòmic contemporani, tant pel que fa a la teoria econòmica pròpiament dita, en totes les seves branques, com per allò que fa a l'anàlisi econòmica aplicada, especialment l'anàlisi econòmica aplicada a la política pública, anomenada, en general, economia del benestar. Aquest capítol està dedicat a documentar aquest fet.

La teoria econòmica contemporània, nascuda de la "revolució marginalista" que es va produir en la dècada de 1870, ha estat molt marcada per les aportacions d'autors britànics i nord-americans. La filosofia moral i política, conreuada en àmbits universitaris d'aquests països, des d'aproximadament l'any 1860, ha estat caracteritzada, sobretot al Regne Unit, per l'hegemonia de les posicions utilitaristes. És més, els tres grans cappers de la filosofia utilitarista (Jeremy Bentham, John Stuart Mill i Henry Sidgwick) van ésser a més, tots tres, economistes de renom. La influència del pensament filosòfic i econòmic de Mill sobre la jove generació universitària dels anys 1860 i 1870, i encara posteriors, va ésser molt gran. I cal tenir present que Sidgwick va ésser primer el mentor, i després el col·lega i l'amic, tot i que amb els seus alts i baixos, d'Alfred Marshall.

En essència, l'utilitarisme com a doctrina moral sosté que el bé ve donat per la maximització del benestar, sigui individual, sigui del conjunt de membres d'una determinada comunitat o associació. Com a doctrina política, l'utilitarisme propugna que les institucions d'una comunitat política han d'estar adreçades a obtenir el màxim benestar pels seus ciutadans. Les polítiques públiques, incloses les polítiques econòmiques, han d'anar encaminades a aquest propòsit.

L'utilitarisme neix com un pensament que recolza un vast moviment intel·lectual i polític que demana reformes en les institucions del Regne Unit, i que comença a guanyar tracció pública un cop atravesat el tràngol de les guerres napoleòniques, en un país que ja comencen a ésser ben visibles els efectes econòmics i socials de la Revolució Industrial. En essència, l'utilitarisme recolza la demanda de tornar a pensar les institucions, començant per les jurídiques, per tal d'enterrar les restes del règim feudal i d'atansar les institucions polítiques, socials i econòmiques als interessos de les classes emergents aleshores, empresaris i capitalistes d'una banda, i treballadors industrials, en totes les seves categories i especialitats, de l'altra.

El contingut d'aquest capítol s'estructura com una revisió ("*survey*") històrica de l'utilitarisme. Es revisen, en primer lloc, els antecedents de l'utilitarisme anteriors a la seva primera codificació moderna. En segon lloc, es descriu l'utilitarisme tal com va ésser formulat, a finals del segle XVIII i principis del segle XIX pel seu primer gran tractadista, Jeremy Bentham. En tercer lloc, s'exposa la formulació que de l'utilitarisme va donar el qui és, ben segur, el més conegut, i també el més controvertit, dels seus defensors, John Stuart Mill, en el segon terç del segle XIX. En quart lloc, s'exposa la teoria utilitarista de Henry Sidgwick, en el darrer terç del segle XIX. Sidgwick és un personatge important en aquesta saga, per diversos conceptes. Era, en primer lloc, catedràtic de filosofia moral a la Universitat de Cambridge. Es tracta, per tant, de la primera de les grans figures de l'utilitarisme que treballa en el context formal de la recerca i l'ensenyament acadèmic. En segon lloc, Sidgwick encara es podia permetre

ésser un polígraf. A més del seu manual d'ètica, el primer manual modern, al dir de la crítica contemporània⁵², va publicar sengles manuals de teoria política i d'economia política, tots ells escrits en la perspectiva utilitarista. En tercer lloc, Sidgwick va ésser el mentor del gran codificador de la teoria econòmica moderna, entesa per primera vegada com a *economics*, no com a economia política, Alfred Marshall.

Els apartats següents estan dedicats a traçar un quadre impressionista del desenvolupament de l'anàlisi econòmica (*economics*) des del pensament d'Alfred Marshall, tingut per molts pel veritable fundador de la disciplina. Es passa revista a l'evolució de l'economia del benestar des del seu fundador, el deixeble de Marshall, i successor de la seva càtedra a Cambridge, Arthur Cecil Pigou, examinant la crítica positivista acerba a la *welfare economics*, formulada el 1932 per Lionel Robbins i les respostes posteriors que van ésser, a grans trets, tres. En primer lloc, el desenvolupament, en els anys immediatament anteriors a la Segona Guerra Mundial, dels anomenats criteris de benestar, que van donar lloc a l'aparició de l'anàlisi cost-benefici com a eina pràctica, per part de Nicholas Kaldor i John R. Hicks, i per la seva crítica per part de Tibor Scitovsky. En segon lloc, el desenvolupament de la idea de funció de benestar social, per part d'Abram Bergson i Paul A. Samuelson, en l'època a cavall d'aquella guerra. I, en tercer lloc, al resultat, a primer cop d'ull nihilista, de l'anomenat Teorema de la Impossibilitat de Kenneth Arrow, publicat en els anys 1950 i 1951, que va ésser, potser, el cop mortal a la configuració utilitarista de l'anàlisi econòmica, especialment per allò que fa a l'anàlisi econòmica de les polítiques públiques, o economia del benestar, entesa en sentit lat.

En els apartats 2.1 a 2.4, és a dir, en el relat, necessàriament molt abreujat, de les fites principals del desenvolupament de l'utilitarisme com a doctrina de filosofia moral i política, em recolzo en bona part, en alguns dels textos que figuren en el recull recent de [Eggleston & Miller, 2014a].

Una limitació important del relat del desenvolupament de l'utilitarisme com a filosofia moral i política que es fa a continuació és que no té en compte el refluoriment d'aquesta escola de pensament en els cinc darrers decennis, en un procés de diàleg i interacció pregona amb els teòrics de l'economia del benestar. Em veig obligat a relegar aquest tema, evidentment crucial per als meus propòsits, a les propostes d'investigació ulterior.

1. L'utilitarisme abans de Bentham⁵³

Els termes "utilitari" (*utilitarian*) i "utilitarisme" (*utilitarianism*) apareixen a mitjan segle XIX. John Stuart Mill reivindica explícitament la paternitat del primer, almenys en el seu sentit filosòfic.⁵⁴ L'utilitarisme designa aleshores un moviment filosòfic, cultural i polític reformista. De manera anacrònica, diu Heydt [Heydt, 2014, 16], serà aplicat aquí en referència als antecedents d'aquest moviment. Segons aquest mateix autor, els orígens de l'utilitarisme es poden datar amb una certa precisió. Afirmar que aquests orígens es troben a Anglaterra, en els anys que van de 1660 a 1740.

⁵² Rawls, al pròleg de l'edició de 1981 de [Sidgwick, 1907].

⁵³ Aquest apartat és una glossa de [Heydt, 2014].

⁵⁴ [Mill, 1861, 210, nota al peu].

Aquest utilitarisme pre-benthamita està dominat per allò que Heydt anomena l'“utilitarisme anglicà”, representat per pensadors del segle XVIII que eren clergues de l'església nacional anglesa, el principal dels quals fou William Paley.⁵⁵ Aquests pensadors recolzen dues proposicions típicament utilitaristes. En primer lloc, les coses -el coneixement, la virtut, la salut- són considerades valuoses en la mesura que fomenten el plaer i minven el dolor. I en segon lloc, cal considerar les accions bones o dolentes en la mesura que, respectivament, promouguin o danyin el bé públic, és a dir, la major suma de felicitat (*happiness*) dels membres d'una determinada comunitat humana. A diferència de les versions laiques de l'utilitarisme, els representants de l'utilitarisme anglicà van sostenir que la moral s'ha de recolzar en els mandats divins, tant per poder donar una explicació satisfactòria del concepte d'obligació moral, com per donar una solució al conflicte entre la felicitat privada i la felicitat pública.

Abans d'aquest moviment filosòfic típicament utilitarista, que és l'utilitarisme anglicà, cal considerar antecedents anteriors, en el pensament de Richard Cumberland i de John Locke, i també altres pensadors del segle XVIII, com l'irlandès George Berkeley i els escocesos Francis Hutcheson i David Hume. Finalment, cal considerar també l'aportació d'un dels prohoms de la il·lustració francesa, Claude-Adrien Helvétius.

1.1. Els antecedents remots. Cumberland i Locke⁵⁶

Els utilitaristes clàssics (Bentham, John Stuart Mill) van rebutjar la idea de llei natural. És més, la van ridiculitzar. Les lleis morals no es deriven o no són part de cap mena de llei natural, una entelèquia per a aquests autors. La moral i el bé polític, per ells, es deriven d'una idea fonamental, una idea del bé, que és la felicitat de l'individu (en les qüestions de moral individual) o la felicitat d'una determinada col·lectivitat humana, és a dir, la suma de les corresponents felicitats individuals.

Però en els seus orígens, el proto-utilitarisme que aquí es descriu era una teoria de la moral i de la política basada en la idea de llei natural, el legislador de la qual és Déu. Richard Cumberland (1631-1718) és el primer autor, segons Heydt [Heydt, 2014, 18], d'aquesta primera escola utilitarista.

La moral entesa com a llei natural s'entén com una llei (moral, no jurídica) promulgada per Déu, i susceptible d'ésser coneguda exclusivament per mitjà de la raó natural, sense l'ajut de la Revelació divina. D'aquí li ve la denominació de “llei natural”. La idea original de llei natural és pre-cristiana, i s'origina concretament en el pensament hel·lenístic i romà de l'escola estoica. La seva formulació clàssica, com ja s'ha vist amb un cert detall al capítol 1, correspon a Tomàs d'Aquino, al segle XIII. Amb la Reforma, però, les teories morals i polítiques basades en la llei natural també van patir la divisió. Hi ha una escola catòlica, de llei o dret natural, que es correspon amb el desenvolupament, al llarg de set segles i mig, amb els corresponents alts i baixos, de la tradició tomista en filosofia política i moral. Hi ha també diverses escoles protestants de llei o dret natural⁵⁷ que es van desenvolupar al llarg dels segles XVII, XVIII i començaments del XIX.

⁵⁵ Avant-passat directe de la muller d'Alfred Marshall, Mary Paley.

⁵⁶ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Heydt, 2014, 17-21].

⁵⁷ Vegi's, pel que fa al contingut i al desenvolupament de les teories protestants de la llei natural, [Haakonssen, 1996] i [Tuck, 1982].

Dins d'aquesta tradició protestant de llei natural cal situar l'obra *A Treatise of the Laws of Nature* (1672) de Richard Cumberland. Cumberland proposa que les exigències de la llei de Déu es poden reduir a una sola: el foment del bé comú dels agents racionals, és a dir, donar culte a Déu i promoure la felicitat dels humans. Aquest bé comú, segons Cumberland, es pot conèixer sense recórrer a la Revelació de l'Escriptura, purament a través de l'observació de la naturalesa. El fet que aquest ordre natural se'ns imposi com a llei als humans ve justament del reconeixement que es tracta de la voluntat de Déu. Sense Déu, per tant, segons Cumberland, no hi ha moral possible.

Des del punt de vista de l'evolució de l'utilitarisme, hi ha dos punts interessants en el pensament de Cumberland. En primer lloc, Cumberland reprèn una tesi clàssica de Tomàs d'Aquino. El fi de la llei natural és el bé comú. Però li dóna una interpretació nova. El bé comú és simplement la suma del bé dels individus que componen la comunitat de què es tracta. A més, Cumberland estableix que el criteri per decidir sobre la bondat d'una determinada acció està en veure en quina mesura les conseqüències d'aquesta acció promouen el bé comú.

En segon lloc, el bé comú proporciona un criteri públic que fa possible el raonament comú sobre el bé i el mal. Heydt [Heydt, 2014, 19] afirma que això es postula en contra de la idea aristotèlica de la confiança en el raonament dels prudents, en la determinació del bé o del mal en casos concrets.

Cumberland segueix Hugo Grotius en la tesi que les regles morals tenen prioritat sobre els judicis morals, en contra de la tesi aristotèlica que les regles morals necessiten perfeccionar-se amb el judici sobre circumstàncies concretes que emet la persona prudent (*practically wise*). Heydt veu en aquesta posició una semblança amb l'exigència posterior que farà Bentham de "criteris externs" sobre els quals cal fonamentar els judicis morals, en contra del criteri de "simpatia", prominent en el pensament moral de la il·lustració escocesa, inclòs el d'Adam Smith.

Pot semblar paradoxal posar el pensament de John Locke entre els antecedents de l'utilitarisme, per tal com es tracta d'un pensador moral i polític que notòriament parteix de la idea del dret, i no pas del bé, com a base de la moral i de la política. De fet, Locke es contrari a la posició moral de Cumberland i dels utilitaristes anglicans. Heydt [Heydt, 2014, 20-21] afirma, però, que el pensament de Locke es important, en la prehistòria de l'utilitarisme, per dos conceptes. En primer lloc, defensa una teoria voluntarista de l'obligació envers la llei natural, en la qual el paper central correspon a Déu. En segon lloc, proposa unes tesis egoistes i hedonistes. Vegem-ho.

Locke proposa una teoria voluntarista de l'obligació envers la llei natural. Per Locke, l'obligació que tenim d'obeir la llei natural es deriva de l'obligació que tenim d'obeir la voluntat de Déu, que és la font de la llei natural. Contra el criteri de Hobbes, aquesta obligació nostra d'obeir la voluntat de Déu, i la llei natural que és el fruit de la voluntat divina, no es basa en el poder que Déu té de premiar i de castigar, sinó en el fet que, essent Déu el nostre creador, la constatació que li devem l'existència crea en nosaltres l'obligació de l'obediència a la seva voluntat.

I Locke proposa una sèrie de tesis egoistes i hedonistes. En aquest sentit, Locke es situa en el solc que va obrir, en l'època hel·lenista, el pensament epicuri. L'epicureisme de Locke s'explicita en tres tesis inter-relacionades.

- En primer lloc, hi ha una tesi sobre el valor. Anomenem “bé” a tot allò que tendeix a produir plaer. Anomenem també “mal” a tot allò que tendeix a produir dolor.
- En segon lloc, i a diferència de Cumberland, la felicitat, per a Locke, és el plaer i l’absència de dolor. La felicitat és el resultat de la comptabilitat de plaers i dolors.
- I en tercer lloc, Locke presenta una tesi egoista de la motivació. Per ell, tots els humans busquem la felicitat individual. Estem motivats exclusivament pel desig d’obtenir plaer i d’evitar el dolor.

Heydt [Heydt, 2014, 21] fa notar que aquesta és una versió cristianitzada de l’epicureisme. Locke, en l’estela del francès Gassendi, introdueix, en la comptabilitat de plaers i dolors, la consideració de la vida més enllà de la mort, i les sancions que obtindrem del judici de Déu pel nostre capteniment en aquesta vida. D’aquesta manera, la veritable felicitat no s’ha de buscar en els plaers immediats d’aquest món, sinó en la felicitat eterna que podem obtenir, i la desgràcia eterna que podem evitar, si seguim la voluntat de Déu. El mateix Locke observa que, sense Déu, la convivència humana seria extraordinàriament difícil, per tal com aleshores el desig de plaer immediat soccavaria la moral i la vida social.

Heydt [Heydt, 2014, 21] clou la seva exposició del paper de Locke en la prehistòria de l’utilitarisme dient que “la insistència de Locke en la simplicitat metafísica, en el naturalisme i en la humilitat epistèmica, conformarà bona part de les exposicions posteriors de filosofia moral, tant com a font d’inspiració com a objecte d’atac.”

1.2. El segle XVIII. Berkeley, Hutcheson i Hume⁵⁸

El clergue irlandès George Berkeley (1685-1753), abans d’esdevenir bisbe de la diòcesi de Cloyne, de l’Església (anglicana) d’Irlanda, havia estat lector de teologia i d’hebreu al Trinity College de Dublin. En tres discursos sobre l’“obediència passiva”, dirigits als estudiants del Trinity College, l’any 1711, advoca per la sumissió absoluta al poder civil suprem, en la línia de la posició *tory*, i en contra de la posició *whig* de Locke, defensor del dret de resistència legítima al sobirà il·legítim. Això li va valdre ésser acusat de simpaties estuardistes (“*Jacobite*”). En l’argument, Berkeley recorre a la llei natural per formular una postura clarament utilitària.

En la infància, els humans aprenen a anomenar “bo” allò que està d’acord amb l’amor a un mateix, i a anomenar “dolent” allò que li és contrari. A mesura que les persones maduren, s’adonen que els plaers immediats sovint porten al dolor, i viceversa. D’aquesta manera, si són raonables, aprenen que cal actuar de manera congruent amb el propi interès, però des de la perspectiva de l’eternitat. Atès que, per mitjà de la raó natural, sabem que hi ha un Esperit sobirà i omniscient que té el poder de fer-nos feliços per sempre, o desgraciats per sempre, és clar que la regla de comportament raonable ha d’ésser la conformitat amb la seva voluntat.

La conformitat amb la voluntat de Déu equival a captenir-se d’acord amb les lleis de la naturalesa sortides de la voluntat de Déu. Prescindint de la Revelació, i limitats a la sola raó natural, per tal de saber allò que exigeix la llei natural, cal determinar, en primer lloc, la intenció de Déu al promulgar la llei natural. De manera semblant a Cumberland, Berkeley sosté que Déu vol “el bé de l’home”, i atès que tots els humans, en tant que

⁵⁸ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Heydt, 2014, 22-25].

humans, són iguals, la intenció de Déu és “el benestar general de tots els homes, de totes les nacions i de totes les edats del món”. El mitjà per atènyer aquest fi, el bé general de la humanitat, és l’observança de les lleis de la naturalesa.

El pensament de Berkeley també es caracteritza per un “utilitarisme de les regles” *avant la lettre*. Entre les lleis naturals n’hi ha algunes que són absolutes, és a dir, que cal obeir-les en tota circumstància. Es tracta sempre, en aquest cas, de preceptes negatius. Hi ha, per exemple, els manaments que prohibeixen l’homicidi, l’adulteri, la mentida i (segons Berkeley) la resistència al poder suprem. Tots aquests preceptes formen part de la llei de la naturalesa, per tal com són mitjans de promoure el bé comú (*the public weal*). I en tots aquests casos, no és permès fer excepcions en atenció a consideracions al “bé dels homes”. La raó d’això és que, sense aquestes lleis naturals taxatives que ens serveixin de guia, ens veuríem abandonats al nostre propi criteri en un grau que Berkeley pensa que ens duria al caos. El bé general és massa indeterminat per tenir la força necessària per aturar les nostres tendències al mal. S’esdevé, a més, que no tenim els mitjans per calcular les conseqüències que cadascuna de les nostres accions pugui tenir sobre el bé general. Fins i tot en el cas que disposèssim dels mitjans, ens mancaria el temps. En resum, en la seva defensa de l’obediència passiva al poder suprem (tesi, recordem, de *tories* i estuardistes, contrària a la tesi *whig* de la resistència legítima a la tirania, defensada per Locke), és a dir, de la no existència de circumstàncies d’opressió o d’actes del sobirà que mai puguin justificar la rebel·lió, Berkeley anticipa alguns dels arguments de l’utilitarisme de regles, formulats al segle XX.

L’utilitarisme va ésser, al segle XIX, un fenòmen anglès, més aviat que escocès. Tanmateix, dos filòsofs escocesos prominents, Francis Hutcheson i David Hume, van donar arguments que van ésser, anys a venir, aprofitats pels utilitaristes. Cap d’ells dos, però, diu Heydt [Heydt, 2014, 24], en contra d’allò que a vegades es fa, no pot ésser considerat pròpiament utilitarista.

Francis Hutcheson (1694-1746) fou un ministre presbiterià, escocès d’adopció, irlandès de naixença. Va ésser catedràtic de filosofia moral a la Universitat de Glasgow. Entre els seus alumnes hi va haver Adam Smith. És una de les figures cabdals de la il·lustració escocesa. Se l’ha qualificat, tal com ja s’ha dit, d’utilitarista. Potser hi va donar peu ell mateix, amb la seva referència constant al “bé general” en la seva producció escrita. Afirmar, per exemple, [Heydt, 2014, 24] que una determinada persona té dret a fer, o posseir, o exigir una cosa determinada quan “això tingui tendència a fomentar el bé general”. Diu també que qualifiquem Déu de bo, en un sentit moral, quan ens adonem que “tota la seva Providència tendeix a la felicitat universal de les seves criatures”. Hutcheson és, a més, qui va encunyar l’expressió -d’altra banda mancada de sentit- “la major felicitat pel més gran nombre”, en el context de parlar del criteri a usar en la presa de decisions polítiques.

I tanmateix, Hutcheson de cap manera pot ésser considerat un utilitarista. Per tres raons, com a mínim.

- Allò que és el criteri de la moral, en Hutcheson, no és la felicitat. El criteri per qualificar les accions, segons ell, no és les conseqüències que aquestes puguin tenir sobre la felicitat, sinó els motius subjacents per emprendre-les. El criteri d’aprovació de les accions (incloses les accions de Déu) és que es facin mogudes per la benvolença. Totes les virtuts, inclosa la justícia, són, segons Hutcheson, expressions de la benvolença.

- Hutcheson, com els utilitaristes, emfasitza el bé públic. En el cas de Hutcheson, però, això és així perquè les accions en favor del bé públic són evidències de la benvolença de l'agent, no perquè la felicitat pública sigui el bé suprem.
- La font de la bondat moral, segons Hutcheson, està en el caràcter de l'agent, i no en estats del món objectivament desitjables, com és ara la felicitat.

David Hume (1711-1776) és una figura de transició. Nascut a Escòcia, va viure part de la seva vida a Londres i a París. Tot i que va estar matriculat a la Universitat d'Edimburg en estudis de dret, mai no va arribar a assolir cap mena de grau universitari. Mai tampoc no va ensenyar en cap institució acadèmica formal. L'accés a les càtedres de filosofia moral de les universitats d'Edimburg i de Glasgow li va ésser barrat, per tal com era tingut per sospitós d'ateisme. Heydt [Heydt, 2014, 24] afirma que Hume pot ésser considerat un epicuri, especialment pel que fa a la seva tesi en recolzament de la utilitat com a font del valor que donem a la justícia i pel seu rebuig a les idees de llei natural i religió natural, de manera que se'l considera un precursor de l'utilitarisme de Bentham. I tanmateix, hi ha raons per no titllar-lo d'utilitarista.

- Hume, com Hutcheson, sosté que la qualitat moral de les accions s'ha de valorar pels seus motius, no per les seves conseqüències.
- No queda clar que, per Hume, "utilitat" vulgui dir el plaer que pugui ésser sumat o agregat a través de les diverses persones implicades en una situació, més que no pas l'estabilitat de l'ordre social.
- Hi ha virtuts, com per exemple el bon tarannà i la urbanitat, que es valoren per allò que les fa immediatament agradables, més que no pas per la seva utilitat pública.
- No està clar que Hume hagi adoptat cap posició ferma en favor d'una determinada moral normativa, i menys encara en favor d'una ètica monística, com és el cas de la utilitarista.

En definitiva, el llegat de Hume envers l'utilitarisme és ambivalent, cosa que explica la reticència de Bentham envers aquest autor.

1.3. Els utilitaristes anglicans de Cambridge. John Gay i William Paley⁵⁹

Heydt [Heydt, 2014, 17] dona la següent llista de noms d'autors que adscriu a l'escola dels utilitaristes anglicans. John Gay, William Paley, John Brown, Soame Jenyns, Edmund Law, Abraham Tucker i Thomas Rutherford. Com ja s'ha dit, tots aquests escriptors recolzen dues tesis que són típiques de l'utilitarisme.

- Les coses (coneixement, virtut, salut) tenen valor en la mesura que promouen el plaer o minven el dolor.
- La bondat o maldat de les accions depèn de les seves conseqüències pel bé públic, és a dir, per la felicitat general.

Al Regne Unit, l'anglicanisme, és a dir, l'església oficial (llevat d'Escòcia, on l'església oficial era i segueix essent presbiteriana), al segle XVIII, va atravesar un període marcat per allò que els historiadors anomenen "latitudinarisme" (*latitudinarianism*), o posició de *broad church* (expressió que potser es pot traduir per "església de la màniga ampla"), contrària al posicionament "anglo-catòlic" de l'edat d'or de la teologia anglicana al segle

⁵⁹ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Heydt, 2014, 25-30].

XVII, i contrària també al posicionament “evangèlic”, de gran insistència en la pietat personal, i en la vida virtuosa, que no apareixerà sinó a finals del segle XVIII . La doctrina anglicana del període fugia de la controvèrsia teològica, i fins i tot de la insistència en la vida de pietat, cosa que, sigui dit de passada, va acabar donant peu a l’aparició del metodisme, com a moviment de *revival* religiós entre les classes treballadores en entorns urbans. L’èmfasi de la teologia acadèmica de l’època, en un període, recordem-ho, de degradació de la vida estudiantina en les dues grans universitats, confessionals, d’Oxford i de Cambridge, estava en la moral, més que no pas en les altres branques del saber teològic, presa com a fonament de la vida cristiana. També es feia èmfasi en el coneixement derivat de la raó natural, més que no pas de la Revelació.

Aquest posicionament de la teologia oficial anglesa va donar peu, ens diu Heydt [Heydt, 2014, 25], a un major interès per la filosofia moral. L’utilitarisme anglicà va ésser la resposta a aquest interès. Cal subratllar el fet que, a diferència de l’utilitarisme laic, moviment reformador que propiciava pregons canvis socials, polítics i econòmics, l’utilitarisme anglicà va ésser la doctrina d’una elit establerta i cofoia. L’escola va radicar en la Universitat de Cambridge. La seva influència va perdurar molts anys. El text de William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), va romandre en la llista de les lectures obligatòries pels estudiants d’aquesta universitat fins ben entrat el segle XIX. La influència de l’escola en els cercles dominants de la vida britànica, eclesiàstica i laica, es va estendre fins a les acaballes del mateix segle XIX. Heydt [ibidem] addueix el cas de William Whevell, el gran oponent de John Stuart Mill, historiador de la ciència i filòsof, *master* del Trinity College de Cambridge, que el 1852 va dir que la filosofia utilitarista de Gay, Tucker i Paley és “l’esquema de doctrina moral que s’ha ensenyat en aquesta universitat en els darrers cent anys”. Heydt afirma que la influència de l’utilitarisme anglicà, lluny de decaure ran de l’aparició de l’utilitarisme laic de Bentham en el tombant de segle, va adquirir una major influència, com a part de la reacció que es va donar al Regne Unit contra el radicalisme polític manifest en la Revolució Francesa, i contra les teories dels drets naturals que donaven suport ideològic a aquest radicalisme.

Heydt [Heydt, 2014, 26] diu també que hi ha, alhora, continuïtat i oposició entre l’utilitarisme anglicà i l’utilitarisme laic. Hi ha continuïtat en el criteri de la moral, en la psicologia moral i en la teoria del valor. Hi ha diferències en la comprensió de l’obligació moral i en la mesura en què la filosofia moral s’entenia com a força en favor de la reforma de les institucions.

A desgrat de la major influència i entitat de l’obra de William Paley, Heydt centra l’anàlisi de l’utilitarisme anglicà en un text de John Gay, titulat *A Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*. L’obra, de primer, es va publicar de manera anònima, l’any 1731, com un pròleg a la traducció anglesa (a partir de la versió original llatina), d’Edmund Law, de l’*Essay on the Origin of Evil*, de William King. És el primer intent conegut de reconciliar dues concepcions que agafarien gran importància al segle XIX, l’utilitarisme i la teoria psicològica associativista de Locke, és a dir, l’esforç de Locke per explicar els fenòmens mentals com a productes de components senzills donats per l’experiència, i lligats els uns als altres per mitjà d’associacions, a través, per exemple, de la semblança o de la contigüïtat. Tot i que és una obra curta, el seu impacte, diu Heydt, va ésser gran.

John Gay (1699-1745) va estudiar a Sidney Sussex College, de Cambridge, del qual va esdevenir *fellow* i *tutor*. Allí va ensenyar llengües bíbliques i història de l’església.

L'utilitarisme anglicà, diu Heydt, té tres característiques que són presents en l'obra de Gay.

- En primer lloc, els utilitaristes anglicans es recolzen en la doctrina epicúria, que desenvolupen de manera interessant.
- En segon lloc, els utilitaristes anglicans recolzen un criteri utilitari per determinar la bondat de les accions.
- I en tercer lloc, mantenen que per l'establiment de l'obligació moral cal suposar l'existència de Déu i la sanció de Déu als actes morals.

En primer lloc, doncs, els utilitaristes anglicans recolzen la doctrina epicúria, que desenvolupen. Seguint Locke, Gay afirma que “la felicitat, la felicitat privada, és el fi adient o últim de totes les nostres accions”. Tota acció s'origina en la cerca del plaer o l'evitació del dolor. Hi ha aquí una doble pretensió. En primer lloc, de fet, totes les nostres accions estan motivades pel plaer i el dolor. I en segon lloc, des d'un punt de vista normatiu, el *desideratum* moral ve donat per la cerca del plaer i l'evitació del dolor. En aquest sentit, un altre membre de l'escola utilitarista anglicana, Soame Jenyns, [Heydt, 2014, 27] menysprea els principis morals que no es basin en el plaer i el dolor. “Aquells que canten les lloances de la virtut, en la seva veritat, bellesa i harmonia, sense parar esment en les seves conseqüències, escriuen de manera pomposa i buida de sentit (*deal but in pompous nonsense*)”.

En segon lloc, els utilitaristes anglicans recolzen un criteri utilitari per determinar la bondat de les accions, o un “criteri de virtut”. Per Gay, la virtut consisteix en la conformitat a una regla de vida obligatòria. Per determinar si una determinada acció és virtuosa, cal doncs recórrer a saber quina és la regla de vida que és obligatòria per nosaltres. I la regla obligatòria és la d'ésser feliç. Per Gay, l'obligació només pot venir de Déu, per tal com només Déu té poder de fer feliç (*happy*) o desgraciat (*miserable*) a cadascú de nosaltres. Es veu aleshores que la regla de vida o criteri de moral només pot ésser la voluntat de Déu. Estem, per tant, obligats a fer o deixar de fer allò que és la voluntat de Déu que fem o deixem de fer. I, ¿quina és la voluntat de Déu per nosaltres? L'argument de Gay en aquest punt parteix de la naturalesa de Déu, la seva perfecta felicitat i la seva perfecta bondat. I a partir d'aquestes propietats de la naturalesa de Déu, Gay infereix que la intenció de Déu al crear la humanitat no pot ésser altra que la felicitat de la mateixa humanitat. Gay fa un pas més i afirma que Déu desitja els mitjans de la felicitat humana. Es veu, per tant, que el criteri primer de la bondat de les accions és la seva conformitat amb la voluntat de Déu. I el criteri pròxim és la seva tendència a contribuir a la felicitat humana o a minvar-la.

Heydt [Heydt, 2014, 29] cita Leslie Stephen, un estudiós de la història de les doctrines ètiques angleses, en la dita que “Bentham equival a Paley [la figura principal de l'escola utilitarista anglicana] menys la creença en el foc de l'infern”.

I en tercer lloc, l'exigència que els humans ens dediquem a la promoció de l'interès públic per damunt del nostre interès privat, necessita, segons Gay, la hipòtesi de l'existència de Déu, un Déu no només creador, sinó també jutge sancionador, en la vida futura, del nostre capteniment en aquest món. Gay presenta el dilema d'un utilitarista laic imaginari, que descarti l'acció de Déu, i que faci del bé de la humanitat el criteri últim de la virtut. Aquest moralista hipotètic haurà d'optar entre dues alternatives. O bé proposa que la cerca de l'interès públic no ha d'ésser obligatòria en tots els casos, o bé que el bé públic ja és prou obligatori en ell mateix. Atès que la primera opció no sembla

acceptable al mateix Gay ja d'entrada, es centra en la segona. La segona alternativa, és a dir, que el bé públic sigui obligatori en ell mateix, pot esdevenir-se de dues maneres diferents. O bé el bé públic és capaç de generar l'obligació moral, fins i tot en el cas que entri en conflicte amb el bé particular, o bé cal dir que no pot existir mai conflicte entre l'interès públic i l'interès privat.

Gay descarta la primera d'aquestes alternatives. El bé públic, al contrari d'allò que s'esdevé amb l'interès privat, no proporciona una raó suficient per l'acció, que sigui prou forta per obligar. ¿Com pot el bé públic, com és el cas dels soldats i dels bombers, obligar-me a posar en risc la meua vida? I Gay descarta també la segona de les alternatives. Hi ha casos, com el que s'acaba d'esmentar, en què l'interès públic entra clarament en conflicte amb la felicitat privada. La conclusió que Gay extreu del dilema del seu utilitarista laic imaginari és que, si Déu es descarta, no hi ha manera d'harmonitzar el bé de la humanitat amb el criteri últim de la virtut. L'ateu no tindria cap raó per seguir el camí de la virtut. La inclusió de Déu en l'esquema li soluciona el problema, per tal com Déu donarà el premi, en l'altra vida, a les accions virtuoses practicades en aquesta, i castigarà les accions mancades de virtut. Déu fóra així, la garantia de la promoció de l'interès públic, des d'una perspectiva utilitària.

Dit d'una altra manera, sense Déu, el món cauria aviat en el caos. L'escepticisme de Gay envers un, per ell hipotètic, utilitarisme laic, ve avalat pel seu escepticisme respecte a què es puguin mostrar raons a un egoista -el típic ésser humà- per a ésser virtuós, és a dir, per a adoptar un capteniment moral.

Heydt [Heydt, 2014, 30] resumeix l'atractiu de la posició utilitarista d'aquests pensadors anglicans en els punts següents.

- La simplicitat metafísica i epistèmica de l'utilitarisme.
- La compatibilitat de l'utilitarisme amb el racionalisme religiós. És a dir, la posició utilitarista es pot defensar sense recórrer a l'Escriptura ni a tesis dogmàtiques controvertides.
- La capacitat d'aquesta mena especial d'utilitarisme per recolzar el *statu quo* social i polític, és a dir, la legitimitat dels arranjaments de 1689.

1.4. L'aportació francesa d'Helvétius⁶⁰

Als segles XVII i XVIII, tant a Anglaterra com a França, un conjunt de tesis egoistes i hedonistes van tenir una bona acollida. I finalment van acabar generant teories utilitaristes.

Segons J.B. Schneewind, citat per Heydt [Heydt, 2014, 31], hi va haver una gran diferència entre els egoismes i hedonismes filosòfics a una banda i altra del Canal de la Mànega. Els autors anglesos contemplaven l'egoisme actuant en el si d'un univers subjecte a un ordre d'origen diví, de manera que la moral era per ells l'expressió d'una llei natural universal, promulgada per Déu. Els escriptors francesos es negaven a recórrer a Déu i a la seva Providència. Aquests escriptors estan a l'origen del desenvolupament de l'utilitarisme que faria, una generació més tard, Jeremy Bentham. Heydt se centra en aquest punt en el, per ell, més important d'aquests pensadors francesos, Claude Adrien Helvétius (1715-1771). La seva publicació més rellevant,

⁶⁰ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Heydt, 2014, 30-33].

l'assaig *De l'esprit* (1758), va ésser cremat públicament pel botxí de París, com a contrari a la moral i a l'ordre establert i, naturalment, immediatament traduït i publicat en diversos llocs a l'estranger, a Londres en primer lloc. S'ha arribat a dir, ens informa Heydt, que aquesta obra va jugar un paper més important, en la bastida intel·lectual de suport a la Revolució Francesa, que el "Contracte Social" de Rousseau.

Sidgwick, citat per Heydt [*Ibidem*], afirma que "les premisses de Bentham es troben totes clarament expressades per Helvétius".

La descripció que Helvétius fa de la naturalesa humana està inspirada de prop per Locke. Adopta una posició frontalment contrària als ensenyaments de l'ortodòxia cristiana en alguns aspectes importants, com és la continuïtat que afirma entre l'espècie humana i les altres espècies animals i la negació de la malícia humana innata. Helvétius, però, va més enllà, en el seu anti-innatisme, que Locke. Afirma la gran influència de l'educació i de l'entorn en la formació dels éssers humans. Això el duu, com veurem, a posar l'accent sobre la importància central de la legislació i de l'educació en la implementació pràctica de la moral. També s'aparta i va més enllà de Locke en una posició d'igualitarisme radical, que atribueix la major part de les diferències entre éssers humans als efectes provocats per processos educatius diferents, més que a diferències innates.

Helvétius recolza criteris utilitaristes en moral i en política. Per ell, totes les virtuts es fonamenten en el principi de la utilitat pública. Cal considerar justa una persona concreta quan "les seves accions tendeixen al benestar públic". El bé públic, ja entès exclusivament com a benestar, és el criteri per determinar allò que ha d'ésser tingut per virtut i allò que ha d'ésser tingut per vici. És també el criteri que sosté l'aprovació que donem a les virtuts.

Helvétius combina aquest criteri utilitarista de la virtut amb una posició epicúria basada en l'egoisme i l'hedonisme. Aquests egoisme i hedonisme impliquen dos enunciats.

- En primer lloc, Helvétius sosté que l'interès personal o amor propi (és a dir, el foment de la presència de plaer i l'absència de dolor) és "el principi de totes les nostres accions". "Sembla que Déu hagi dit a l'home [...]: et poso sota la supervisió de dos tutors, el plaer i el dolor. Ambdós vetllaran sobre els teus pensaments i les teves accions. Provocaran les teves passions. Generaran la teva amistat, la teva tendresa, les teves aversions, les teves ires. Encendran els teus desitjos, els teus temors, les teves esperances".
- En segon lloc, Helvétius sosté que cal entendre tot valor com basat en el foment del plaer i en l'evitació del dolor. No hi ha cap altre criteri del bé i del mal, més que la resposta que els humans donem al plaer i al dolor. L'aprovació moral i el rebuig moral, és a dir, els judicis que formulem sobre el bé i el mal, allò que és encertat i allò que és equivocacat, estan determinats pel plaer o el dolor que els diversos objectes ens causen.

A diferència de Locke, i la seva posició a cavall de l'epicureisme i del cristianisme, Helvétius no vol invocar Déu en cap circumstància. Tampoc vol fer cap referència a la sanció divina que ens espera en l'altra vida, ni per poder establir un camí de resolució pels conflictes potencials entre l'interès propi i l'interès públic. Ha de fer front, tot sol, al repte llançat per John Gay a les posicions utilitaristes laiques.

En aquest punt, Helvétius dóna un pas crucial per l'evolució de la doctrina utilitarista, d'importància particularment gran en el pensament de Bentham. Helvétius diu [Heydt, 2014, 32] que “tots els homes tendeixen únicament a la seva pròpia felicitat. Aquesta és una tendència de la qual no se'ls pot separar. [...] Per tant, els homes només poden arribar a la virtut per mitjà de la unificació del seu interès personal amb l'interès general. Si això és així, és evident que la moral és una ciència frívola, llevat que es consideri conjuntament amb la política i la legislació”. Es veu, per tant, que Helvétius canvia de perspectiva. Allà on John Gay situa Déu, com a garant de la compatibilitat de l'interès públic amb els interessos privats, Helvétius hi posa l'acció de l'estat, a través de l'educació i de la legislació en general. Són les polítiques adequades, i no la Providència divina, per aquest autor, les eines adients per arribar a l'harmonia del bé públic amb els béns privats.

Helvétius assenyala l'error que, segons ell, cometen moralistes i teòlegs, en situar l'arrel de les males accions en la naturalesa humana, en comptes de posar el diagnòstic en les males circumstàncies, sovint propiciades per una legislació -és a dir, una acció de l'estat- errònia. Les legislacions nacionals són “l'arrel dels vicis” [Heydt, 2014, 33]. Més que plànyer-se de la maldat humana, els moralistes haurien de denunciar “la ignorància dels legisladors, que sempre posen l'interès privat en oposició a l'interès general” [Ibidem].

Per tant, el camí de la reforma moral, per Helvétius, passa necessàriament per la reforma política, per tal d'alinejar l'interès general amb l'interès privat de cadascun dels membres d'una determinada comunitat política. Cal alterar les circumstàncies en que actuen els agents, moguts per l'interès propi, de manera que desaparegui, o com a mínim s'apaivagui, el conflicte entre interès general i interès particular. Cal que la legislació fomenti la virtut, a través del premi (en plaers addicionals) a les accions virtuoses dels individus, i desincentivi el vici, a través del càstic (en dolors addicionals, o en la minva dels plaers) a les accions vicioses dels particulars.

Es veu, per tant, que l'utilitarisme de Helvétius és del tot naturalista, és a dir, exempt de tota perspectiva transcendent. I que l'utilitarisme és la concepció moral que ha de recolzar una profunda reforma de les institucions socials, començant per les institucions polítiques, per posar-les veritablement al servei de l'interès general. Bentham va incorporar tot aquest desenvolupament teòric al seu pensament, i en va fer una difusió extraordinàriament important, tant al Regne Unit com a l'estranger.

1.5. El desenvolupament de l'utilitarisme abans de Bentham. Conclusió⁶¹

És important contrastar les dues tradicions del proto-utilitarisme. La que aquí s'anomena utilitarisme anglicà (sovint anomenat utilitarisme teològic) i l'utilitarisme laic que finalment pren forma en els escrits de l'assagista francès Helvétius. Heydt [Heydt, 2014, 33-34] argumenta en favor del qualificatiu “anglicà”, més que no pas “teològic”, per tal com reflexa millor la relació íntima d'aquesta posició filosòfica amb el cofoisme i la mundanitat típics dels cercles intel·lectuals i dirigents de l'església establerta a l'Anglaterra del segle XVIII. Cofoisme i mundanitat evidents en la defensa d'un cristianisme racionalista i en la legitimitat del *statu quo* del règim sorgit de la “Revolució Gloriosa” de 1688 i de la conseqüent hegemonia, intel·lectual, econòmica i política, de

⁶¹ Aquest sub-apartat és un resum de [Heydt, 2014, 33-34].

les posicions del partit *whig*. Aquesta mena d'utilitarisme no advocava cap mena de reforma, i estava, al contrari, dedicat a demostrar com n'eren, de desitjables, les institucions i pràctiques socials existents.

L'utilitarisme laic de Helvétius era una concepció molt diferent. Es tracta d'un pensament autènticament revolucionari, especialment en relació a les institucions de la França de l'*ancien régime*, per la via de la consideració que la felicitat de totes i cadascuna de les persones hauria de comptar per igual com a criteri de configuració de les institucions i les polítiques públiques. Era una manera potent i impactant de negar la justificació de les institucions aleshores existents, justificació que procedia per la via de la legitimitat de la tradició històrica.

I tanmateix, l'utilitarisme anglicà i el proto-utilitarisme d'Helvétius comparteixen una mateixa visió moral, en alguns sentits.

- Una intuïció epicúria bàsica, segons la qual els fonaments de la moral venen donats per les experiències (o les expectatives) del plaer i del dolor.
- El desig d'un criteri "extern" o públic pel raonament moral.
- La sospita sobre entitats morals que tenien per falòrnies ("la veritat, la bellesa i l'harmonia de la virtut").
- Un tarannà empirista, en la línia de Locke, partidari de les explicacions senzilles i de la humilitat epistèmica.

2. Jeremy Bentham i l'utilitarisme de començaments del segle XIX⁶²

2.1. Els principis filosòfics de Bentham⁶³

James Crimmins, que és el compilador actual dels *Collected Works* de Bentham, en curs de publicació, en uns 70 volums, ens informa que, al voltant de 1776, i abans, per tant, de l'aparició de cap de les seves obres publicades, Bentham va elaborar un manuscrit d'uns 600 fulls, que Crimmins diu que pròximament serà publicat en el si de l'obra completa, titulat "Principis Preparatoris" (*Preparatory Principles*). Conté una sèrie de distincions, definicions, axiomes i aforismes concebuts com a eines per desmitificar les ficcions que ell trobava tant nombroses en el dret i la pràctica jurídica anglesos, ficcions que trobava reiterats en els *Commentaries* de Blackstone. La intenció explícita de Bentham, en aquesta obra preliminar, era emular la claredat que ell percebia en la formulació dels *Principia Mathematica* de la física newtoniana, aleshores en el seu apogeu i encara inqüestionada, en una sèrie de principis de similar nitidesa aplicables al coneixement moral. Reconeixia el deute amb les principals llumeneres de la Il·lustració, com és ara Bacon, Locke, Hume i els *philosophes* francesos.

Bentham es movia, doncs, dins la tradició empirista, típica de la filosofia anglesa des de Bacon. En l'estela de Bacon i Locke, Bentham afirma que tot el coneixement es deriva de les sensacions, proposició que, sigui dit de passada, comparteix amb Tomàs d'Aquino. Recordem la influència que l'empirisme patrocinat per la Royal Society, ja des de mitjan segle XVII i els èxits d'aquesta epistemologia en tots els terrenys de la ciència

⁶² Aquest apartat és un resum glossat de [Crimmins, 2015].

⁶³ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crimmins, 2015, §2].

natural, va exercir sobre el pensament anglès de tot el segle XVIII. Bentham era partidari d'aplicar la mateixa metodologia empirista a les ciències humanes, és a dir, les ciències morals. També en el terreny moral, segons Bentham, només podem saber allò que pugui ésser observat i verificat. Per ell, cal construir la ciència jurídica, igual que es construeix la medicina, sobre les mateixes bases de les observacions dels sentits i de l'experiència.

Aquest és un enfoc metodològic lligat a una ontologia materialista i a una psicologia associacionista. Per Bentham tota cosa material és quantificable i describable en termes matemàtics. Això inclou els plaers i els dolors que són els elements fonamentals de la nostra experiència humana, els fenòmens últims als quals tota activitat humana (incloent els conceptes socials de dret, d'obligació i de deure) és reduïble.

En la lògica de Bentham, els termes generals no al·ludeixen a cap mena de realitat. Cal que les paraules, els conceptes i les proposicions es refereixin a "entitats reals", que no poden ésser altra cosa que "percepcions" o bé "substàncies". Els termes morals, "dret" o bé "obligació", només adquireixen significat quan se'ls relaciona amb els plaers i els dolors perceptibles, experimentats per individus concrets. Per Bentham, les proposicions de teologia, que no estan relacionades amb la realitat (material), no estan predicades sobre fets de l'experiència ordinària, sinó sobre una suposada "realitat", més enllà del món sensible, que és, per ell, fantasmagòrica. Per ell, les proposicions teològiques, essencialment inverificables per via empírica, no tenen cap lloc en el desenvolupament del coneixement moral.

A [Bentham, 1789], Bentham estudia una sèrie d'expressions correntment utilitzades en la moral, com és ara "sentit moral", "sentit comú", "lleï de la raó", "justícia natural" i "equitat natural" que, segons ell, no poden tenir cap significat. Per ell, són només expressions vàcues que es limiten a expressar el sentiment de la persona que les enuncia. Són expressions inútils, que l'únic que fan és recolzar els prejudicis i els privilegis d'alguns. Servint com a "*pretense, and alimant, to despotism; if not [...] in practice, a despotism however in disposition*"⁶⁴ En contrast, el concepte d'utilitat està basat en fets empírics i verificables, com són, per Bentham, el plaer i el dolor.

2.2. Criteris principals i criteris subordinats⁶⁵

La posició de Bentham en moral queda fixada per aquesta declaració, ben altisonant, que encapçala la seva obra principal, [Bentham, 1789, 1-2].

"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility⁶⁶ recognises this

⁶⁴ La cita és de [Crimmins, 2015], referida a [Bentham, 1789].

⁶⁵ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crimmins, 2015, §3].

⁶⁶ En l'edició de 1823, Bentham va afegir, en aquest punt, la següent nota a peu de pàgina: "*To this denomination has of late been added, or substituted, the greatest happiness or greatest felicity principle: this for shortness, instead of saying at length that principle which states the greatest happiness of all those whose interest is in question, as being the right and proper, and only right and proper and universally desirable, end of human action: of human action in every*

subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light."

Aquest passatge fa present les dues formes d'hedonisme que Bentham considera.

- Un hedonisme psicològic. Els motius per l'acció humana són, exclusivament, el desig d'assolir el plaer i el desig d'evitar el dolor.
- Un hedonisme ètic. L'únic bé humà és el plaer, i l'únic mal humà és el dolor. Cal considerar bones les accions humanes en la mesura que estan dedicades a obtenir el plaer i a evitar el dolor.

Per Bentham, el plaer i el dolor són les úniques causes finals de l'acció humana. Són també les causes eficients i els mitjans de la felicitat dels humans.

La tasca de la política (Bentham diu del legislador, però és innecessàriament restrictiu) queda aleshores clara. Es tracta de fomentar, en la mesura del possible, la suma total de felicitat dels components d'una comunitat donada, felicitat que ve donada pel saldo entre plaer i dolor. Bentham considera quatre "sancions" en mans de moralistes i polítics: sancions físiques, sancions polítiques, sancions morals i sancions religioses. Són les eines que permeten canalitzar cap a l'interès públic (la màxima suma de felicitat de tots els components de la comunitat) els impulsos egoistes de cadascun dels individus, per mitjà de l'incentiu a determinats comportaments, al desincentiu a d'altres i les prohibicions directes de determinades accions. Cal, per tant, que legisladors i governants tinguin presents la força de cadascuna de les sancions al seu abast, en termes del plaer i del dolor que són capaces de provocar, per tal de guiar la comunitat a l'objectiu de la màxima felicitat en conjunt.

Per Bentham no hi ha motius per a l'acció bons i dolents. L'únic que compta, la utilitat d'un acte, són les conseqüències d'aquest acte sobre la felicitat, és a dir, sobre el saldo de plaer i dolor.

El centre de la teoria moral de Bentham està en el concepte d'"interès", desenvolupat per Helvétius, referit, naturalment a la cerca del plaer i a l'evitació del dolor. I tanmateix, hi ha tres elements que compliquen la definició nítida de l'interès.

- Hi ha, en primer lloc, el joc de les expectatives. Qual algú, en el tràngol de decidir, sospesa plaers i dolors en perspectiva, segons els diferents cursos d'acció, no està avaluant directament aquests plaers i dolors, sinó només l'expectativa que en pugui tenir. Cal, doncs, que l'individu imagini quines seran les conseqüències de cada curs d'acció, en termes de plaer i dolor obtinguts. Bentham creu que aquestes conseqüències imaginades estaran influïdes per les sancions legals, però també morals i d'opinió dels altres. L'educació, doncs, té un paper important

situation, and in particular in that of a functionary or set of functionaries exercising the powers of Government. The word utility does not so clearly point to the ideas of pleasure and pain as the words happiness and felicity do: nor does it lead us to the consideration of the number, of the interests affected; to the number, as being the circumstance, which contributes, in the largest proportion, to the formation of the standard here in question; the standard of right and wrong, by which alone the propriety of human conduct, in every situation, can with propriety be tried. This want of a sufficiently manifest connection between the ideas of happiness and pleasure on the one hand, and the idea of utility on the other, I have every now and then found operating, and with but too much efficiency, as a bar to the acceptance, that might otherwise have been given, to this principle." [Els èmfasis pertanyen a l'original].

en la determinació de les accions òptimes que finalment adopti l'individu, per tal com entre els plaers i els dolors a considerar hi figuren els premis o càstigs legals corresponents, i també el major plaer o el major dolor que es puguin derivar del judici, favorable o desfavorable, de l'opinió pública i de les persones que envoltin l'agent.

- En segon lloc, Bentham era conscient que l'explicació de les accions per mitjà de l'interès és potencialment tautològica. Actuar en el propi interès no és sinònim d'actuar de manera egoista. Bentham reconeixia que hi ha accions altruistes, i que sovint ens mou la simpatia pels altres. ¿Com queda aleshores, el supòsit de l'interès propi com a guia de les pròpies accions, en el sentit egoista, o restringit, del terme? Bentham ho considerava una generalització legítima, per tal com pensava que les accions altruistes són minoria en el nostre fer.
- Tot i que el millor jutge del propi interès és el mateix individu, cal reconèixer que, sovint, les persones no actuen de manera assenyada. Aquesta constatació introdueix una falca entre el propi interès tal com es percebut pel mateix subjecte i el propi interès "real". Cal, per tant, que legisladors i governants, en la seva defensa de l'interès públic, incorporin aquesta consideració. El governant haurà de tenir en compte, al dissenyar legislació sobre incentius, com és ara la legislació penal, i també al prendre tota mena de mesures de política pública, que el capteniment dels individus estarà guiat pels seus interessos aparents, i no pas pels seus interessos reals. Mentre que els interessos aparents dels ciutadans a vegades es poden deduir, per procediments de preferència revelada, de les seves accions, el capteniment no dóna informació directa sobre els interessos reals.

Tot i que ell no va usar mai el terme, cal considerar Bentham com l'inventor del "càlcul felicífic".⁶⁷ El valor d'un determinat plaer o dolor serà més gran o més petit segons siguin les seves intensitat, duració, grau de certesa i grau de proximitat. I a la mesura del plaer i el dolor com a motius per a l'acció cal afegir-hi dues consideracions addicionals, la seva "fecunditat", o probabilitat de que la sensació sigui seguida d'altres sensacions de la mateixa mena (és a dir, que al plaer segueixi més plaer i al dolor segueixi més dolor), i la seva "puresa", o probabilitat de que la sensació sigui seguida d'altres sensacions de signe contrari (és a dir, que al plaer segueixi dolor i al dolor, plaer).

Quan siguin diverses les persones afectades, el grau de plaer i de dolor caldrà multiplicar-lo pel nombre dels afectats.

A vegades, Bentham sembla dir que la felicitat o utilitat corresponent a una determinada persona es pugui mesurar per la seva riquesa o la seva renda. I en aquest sentit, fa l'observació de l'efecte de la utilitat marginal decreixent de la riquesa, sense donar-li aquest nom, nom que li va ésser donat per la teoria econòmica moderna. Una conseqüència de la presència d'aquest efecte és que la pura redistribució de la renda, sense considerar els seus efectes secundaris sobre els incentius, dels rics cap als pobres, tendeix a incrementar la felicitat pública. Una altra conseqüència és la impossibilitat d'utilitzar el valor monetari de la riquesa o de la renda com a mesura del

⁶⁷ El terme "felicífic" no està admès pel diccionari de l'Institut. Tanmateix, goso introduir-lo, per tal com no se m'acut cap paraula admesa, ni cap circumlocució breu, que sigui capaç de traduir el qualificatiu anglès *felicific*, ell mateix un neologisme sorgit al segle XIX, a l'entorn de la doctrina utilitarista. "Hedònic", que podria ésser una alternativa, tampoc no és una paraula admesa per l'Institut.

benestar o felicitat pública, per tal com la utilitat o felicitat no és proporcional a la magnitud monetària de la riquesa.

2.3. Bentham i l'economia política⁶⁸

Podria semblar que la presència de les utilitats marginals decreixents de la renda i de la riquesa abonaria una política generalitzada de redistribució, detraient recursos dels més rics, i traspassant-los als més pobres, per mitjà de la imposició i de les transferències fiscals, per exemple. Tanmateix, aquesta política no seria recomanable, sota el criteri utilitarista, segons Bentham, per tal com perjudicaria la seguretat jurídica en la propietat dels recursos, consideració més important, almenys en una perspectiva a llarg termini, que l'augment momentani de felicitat que l'anivellament de rendes o de riqueses a curt termini podria produir. En aquest sentit, les propostes redistributives basades en el principi d'utilitat han de complir el "principi d'evitació de desenganys" (*disappointment-prevention principle*).

El principi d'evitació de desenganys estableix el següent. Bentham pensa que la minva d'utilitat produïda per la pèrdua d'una determinada cosa és normalment major, en valor absolut, que l'increment d'utilitat obtingut per l'obtenció d'un guany monetari equivalent al valor de la cosa perduda (a través d'un premi de loteria, per exemple). Aquest és un fet que, segons el mateix Bentham, es compleix en les mitjanes i no necessàriament en els casos individuals. No es compleix, per exemple, si el perdedor de la cosa és un individu ric, i el guanyador de la loteria un individu pobre. Aquest fet justifica la protecció que el dret atorga a la seguretat en la propietat. I justifica la protecció jurídica a les expectatives legítimes del propietari, llevat de casos excepcionals, com poden ésser les fams o les guerres, en els quals la intervenció del poder públic expropiant la propietat pot ésser legítima, sempre que es pagui una compensació equivalent al valor de la cosa expropiada. Aquest és, per Bentham, un principi molt important, sobre el qual descansa tota la regulació de la propietat privada.

Bentham creia que els sistemes jurídics basats en el criteri d'utilitat crearien l'entorn necessari per la difusió àmplia de la propietat i la prosperitat entre tota la població, per tal com, la clau de l'increment del benestar en el llarg termini està en el creixement econòmic. "*In a nation prosperous in its agriculture, its manufactures and its commerce, there is a continual progress towards equality*".⁶⁹ Sempre, naturalment, que aquest camí no resulti impedit pel govern, amb reglamentacions que protegeixin monopolis i altres situacions de privilegi, que "emmanillin" la iniciativa dels agents privats, o per mitjà de l'establiment o la continuïtat d'un dret de successions que dificulti la divisió de les herències.

Bentham era partidari d'un règim de *laissez faire*. La manera comprovada de maximitzar el bé públic és que el govern faciliti la iniciativa dels agents privats, auto-regulada a través de l'acció de mercats lliures. El seu lema pels governants era "*be quiet*".

⁶⁸ Aquest sub-apartat és un resum glossat de part de [Crimmins, 2015, §6 i §4].

⁶⁹ Citat per [Crimmins, 2015, §6].

2.4. Influència de Bentham⁷⁰

Al començament de la seva carrera, típica d'algú que, anys a venir, hauria estat anomenat un intel·lectual, la influència de Bentham es va veure potenciada pel padrinatge d'un prohom *whig* com era Shelburne⁷¹. I tanmateix, el declivi de l'hegemonia *whig*, reflectida en el govern de William Pitt, fill, en els anys de la Revolució Francesa i de les guerres anti-revolucionàries i napoleòniques, va significar un cert eclipsi de la seva influència al Regne Unit, oimés tenint en compte que, durant aquest període, les lleis dictades en favor de la seguretat del règim van aconsellar un cert silenci de la seva part, per tot allò que fa a les propostes de reforma política.

Bentham va començar a tenir una àmplia anomenada internacional amb l'edició dels *Traités*, per part de Dumont, l'any 1802. Aquesta obra va ésser traduïda immediatament al rus, a petició del tsar Alexandre I, i molt aviat, també al castellà, a l'alemany, al polonès i al portuguès. Les edicions castellanques van tenir una gran difusió a les dues Espanyes, la metropolitana i la d'ultramar.

A l'Espanya metropolitana, les idees de Bentham es van difondre a partir de la publicació d'articles seus, o sobre la seva obra, al periòdic *El Español*, editat en castellà a Londres, a partir de 1810, i amb àmplia difusió a Cadis, a la resta del territori hispà alliberat de l'ocupació francesa i a les Espanyes ultramarines. Prohibit per la censura durant la primera etapa del règim ferrandí, la seva influència fou gran, de nou, durant el Trienni Liberal (1820-1823). Ramón de Salas y Cortés, catedràtic de lleis civils a la Universitat de Salamanca, i antic diputat a les Corts de Cadis, va traduir els *Traités* al castellà. El seu deixeble, Toribio Núñez, bibliotecari de la mateixa universitat i deixeble de De Salas, va publicar una obra en dos volums que era una paràfrasi dels *Traités*. Aquestes publicacions van provocar la resposta dels partidaris de l'*ancien régime*. Fra José Vidal, OP, catedràtic de teologia de la Universitat de València, va publicar, l'any 1827, una obra titulada *Origen de los Errores Revolucionarios de Europa, y su Remedio*, amb una crítica al text de Bentham en la traducció de De Salas.

A l'Amèrica Llatina, els textos de Bentham, i els textos inspirats per la seva obra, van circular profusament durant el procés d'Emancipació, i durant tota la primera part del segle XIX. Andrés Bello va utilitzar la traducció de De Salas com a text obligatori pels seus estudiants de lleis, al Colegio de Santiago, a Xile. Igual va fer Pedro de Alcántara de Somellera, a la Universitat de Buenos Aires. Francisco de Paula Santander, vice-president de la Gran Colòmbia (els actuals Ecuador, Colòmbia i Veneçuela, reunits), va decretar, el 1825, que la traducció de De Salas fos de lectura obligada per tots els estudiants de lleis de la naixent república. I tanmateix, la pressió dels interessos conservadors va fer abrogar aquesta norma, per part del mateix Simón Bolívar, el 1828.

La influència de Bentham als Estats Units va haver d'esperar, curiosament, la re-traducció a l'anglès dels *Traités*. David Hoffman va ésser el primer que va introduir el pensament de Bentham en els estudis de lleis als Estats Units, a la Universitat de Maryland. La traducció dels *Traités* va ésser començada per John Neal, deixeble de Hoffman, i acabada pel londinenc Richard Smith, funcionari d'una de les administracions de tributs angleses. El gran difusor de Bentham a la república nord-americana va ésser Richard Hildreth. Altres propagandistes de l'utilitarisme benthamita als Estats Units de

⁷⁰ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crimmins, §10].

⁷¹ Vegi's l'apartat 3 de l'Annex, un breu apunt biogràfic sobre Bentham.

l'època van ésser Thomas Cooper, Edward Livingstone, Gilbert Vale i John O'Sullivan. D'altra banda, les receptes constitucionals i jurídiques de Bentham van tenir poc impacte als Estats Units, molt més avançat que el Regne Unit en el camí d'una democràcia moderna.

A la seva pàtria, la gran influència de Bentham ha estat més aviat indirecta, a través de la difusió d'idees seves, tot i que considerablement modificades, com veurem, per part del seu deixeble John Stuart Mill.

2.5. Crítiques a Bentham⁷²

La difusió del pensament de Bentham va atreure crítiques. Una de les més primerenques és deguda a l'assagista i filòsof francès Benjamin Constant, un dels cappers de l'escola liberal de filosofia política. Tot i lloar les posicions de Bentham en economia política i en favor de la reforma del dret penal, Constant va adduir que el concepte d'utilitat de Bentham és vague, cosa que el fa perillós quan es pensa en la seva aplicació a la política. És, en definitiva, una alerta contra el tarannà tecnocràtic que sempre ha tingut i té la filosofia utilitarista.

Altres crítiques van ésser més personals en les seves apreciacions. William Hazlitt, llogater de Bentham durant una temporada, el va descriure satíricament com un anacoreta treballant incansablement en la seva cel·la per reduir tot el dret a un sistema únic, i l'home, a una màquina, separat de la vida de l'esperit, de la imaginació, de la passió i del sentiment de l'amor, "*a philosophy fit for neither man nor beast*"⁷³. Més mordaç va ésser Thomas Carlyle, que va qualificar la "*Benthamee philosophy*" de "*pig-philosophy*", amb la virtut reduïda a un compte de "*Profit and Loss*".⁷⁴

Els polítics *whigs* James Mackintosh i Thomas Babington Macaulay, aquest darrer també un historiador de vasta fama i erudició, tot i acceptar el sentit reformista del dret propugnat per Bentham, li van criticar el seu concepte reduccionista de la naturalesa humana i el radicalisme de les reformes constitucionals per ell proposades.

John Colls havia estat secretari de Bentham, abans de rebre els ordes sagrats en el si de l'Església d'Anglaterra. Ja establert com a teòleg anglicà, va publicar un pamflet violent contra el seu antic patró, aleshores ja difunt, *Utilitarianism Unmasked* (1844), presentant-lo com un agitador subversiu, egoista i intransigent (*bigoted*), publicació que va gaudir d'un bon ressò entre el clergat anglicà de l'època.

Karl Marx fou un crític implacable, acusant Bentham d'ésser l'arxi-senyor Esteve (*the arch-philistine*), i qualificant l'utilitarisme d'ideologia burgesa superficial i efímera.⁷⁵

⁷² Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crimmins, 2015, §11].

⁷³ Citat per [Crimmins, *Ibidem*].

⁷⁴ Cites igualment de [Crimmins, *Ibidem*].

⁷⁵ Vegi's Karl Marx, *Capital*, Volume I, Lawrence & Wishart, Londres, 1954, cap. XXV, §5, pp. 570-571. "*Classical economy always loved to conceive social capital as a fixed magnitude of a fixed degree of efficiency. But this prejudice was first established as a dogma by the arch-Philistine, Jeremy Bentham, that insipid, pedantic, leather-tongued oracle of the ordinary bourgeois intelligence of the 19th century. Bentham is among the philosophers what Martin Tupper is among poets. Both could only have been manufactured in England.*" I en nota a peu de pàgina afegeix el següent. "*Bentham is a purely English phenomenon. Not even excepting our*

Emprant un atribut despectiu, Crimmins [Crimmins, *Ibidem*] ens informa que *sundry religionists* van gosar criticar Bentham pel seu atomisme sociològic, el seu materialisme vulgar, la seva teoria de via estreta de la motivació (*narrowly construed*) i la seva manca d'apreciació de la dimensió espiritual de la condició humana. Entre aquests crítics dins el conjunt dels homes de fe, Crimmins cita els noms del classicista J.B. Mayor, el moralista intuïcionista William Whevell, i els moralistes idealistes T.H. Green, F.H. Bradley, Bernard Bosanquet i D.G. Ritchie.

El juriconsult Henry Maine, tot i admirar l'energia (*bravado*) de la crítica jurídica de Bentham, li retreu la manca de reconeixement del caràcter històric i evolutiu del dret. També li retreu la seva fe en què les masses ignorants poguessin arribar a conèixer allò que està d'acord amb el seu autèntic interès.

Els pragmatistes americans, William James i John Dewey en primer lloc, van estar d'acord amb Bentham en la seva prevenció davant les entitats fictícies. També van reconèixer el valor del principi d'utilitat en el desenvolupament d'una filosofia liberal de l'acció. Amb tot, van rebutjar la tesi que tota motivació es pugui reduir a la mesura del saldo entre plaer i dolor. Consideraven que aquesta posició en favor d'un materialisme individualista era indefensible. Els pragmatistes també van rebutjar que hi hagués una única concepció del *summum bonum*, a la qual es poguessin reduir tots els béns que la gent cerca.

Des dels historiadors clàssics de l'utilitarisme, Leslie Stephen (1900) i Elie Halévy (1901-1904), les crítiques contemporànies a Bentham han estat nombroses.

3. John Stuart Mill i l'utilitarisme a mitjans del segle XIX⁷⁶

Henry West [West, 2014, 63] ens diu que, a *Utilitarianism*, Mill va fer contribucions importants i controvertides a la tradició benthamita.

- Especialment controvertida va ésser la distinció que Mill introdueix en els plaers i els dolors sobre la base de la seva "qualitat", a més de la seva "quantitat".
- Mill va intentar aportar una "prova" del principi d'utilitat.
- Mill tenia la filosofia moral com una branca d'un conjunt més ampli de coneixements, una "teoria de la vida" hedonística, en la qual la qualificació moral

philosopher, Christian Wolff, in no time and in no country has the most homespun commonplace ever strutted about in so self-satisfied a way. The principle of utility was no discovery of Bentham. He simply reproduced in his dull way what Helvétius and other Frenchmen had said with esprit in the 18th century. To know what is useful for a dog, one must study dog-nature. This nature itself is not to be deduced from the principle of utility. Applying this to man, he that would criticise all human acts, movements, relations, etc., by the principle of utility, must first deal with human nature in general, and then with human nature as modified in each historical epoch. Bentham makes short work of it. With the driest naïveté he takes the modern shopkeeper, especially the English shopkeeper, as the normal man. Whatever is useful to this queer normal man, and to his world, is absolutely useful. This yard-measure, then, he applies to past, present, and future. The Christian religion, e.g., is "useful", "because it forbids in the name of religion the same faults that the penal code condemns in the name of the law". Artistic criticism is "harmful", because it disturbs worthy people in their enjoyment of Martin Tupper, etc. With such rubbish has the brave fellow, with his motto, "nulla dies sine linea", piled up mountains of books. Had I the courage of my friend, Heinrich Heine, I should call Mr. Jeremy a genius in the way of bourgeois stupidity."

⁷⁶ Aquest apartat és, majorment, una glossa de [West, 2014].

de les accions dolentes es limita només a aquelles accions mereixedores de càstig.

- L'esforç per subordinar la justícia a la utilitat, amb la formulació d'una teoria dels drets basada en el concepte d'utilitat.

3.1. L'utilitarisme a mitjan segle XIX⁷⁷

La major part de les controvèrsies en filosofia moral al segle XIX, a Anglaterra s'entén, van tenir lloc entre crítics i defensors de l'utilitarisme. En la primera meitat del segle, l'utilitarisme estava representat en aquestes controvèrsies majorment per l'obra típica de l'utilitarisme anglicà del segle XVIII, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, de William Paley, publicada l'any 1785. Ja hem vist que l'utilitarisme anglicà era molt diferent de l'utilitarisme de Bentham. Per Paley, com per la resta dels utilitaristes anglicans, l'utilitarisme es basava en un posicionament teològic. El fonament de la moral era la voluntat de Déu. El fet que Déu sigui benvolent i filàntrop (és a dir, "amic dels homes") implica que la voluntat de Déu és que els humans obtinguin la màxima felicitat possible. La manera de determinar la qualificació moral de qualsevol acció estava en veure si contribuïa, i en quina direcció i mesura ho feia, a la felicitat general. Naturalment, és evident que a Paley li calia interpretar l'Esriptura en un llit de Procust, per tal d'obtenir-ne aquesta lectura utilitarista.

La posició de Paley va ésser objecte d'atacs per part d'altres pensadors religiosos, tant per la interpretació forçada de la Bíblia que havia de fer, com per les seves opinions morals substantives. Aquests contradictors feien veure que Déu, a més de benvolent, és just, condició ignorada per Paley. També sostenien que els humans estem dotats d'una consciència o sentit moral, donat per Déu, que ens fa veure la diferència entre el bé i el mal moral, sense passar per cap mena de càlcul utilitari. Atès que el llibre de Paley era un text oficial en els estudis de la Universitat de Cambridge, Adam Sedgwick, catedràtic de geologia a la mateixa universitat, el va atacar amb una obra titulada *Discourse on the Studies of the University of Cambridge*, publicada l'any 1832. Sedgwick argumenta que la posició utilitarista és immoral. Si l'únic fonament de la moral ha d'ésser la benvolença de Déu envers tota la creació, la teoria duu a la destrucció dels afectes familiars i privats, a l'exclusió dels deures particulars, a la dissolució del matrimoni i a la fi del patriotisme.

Mill va respondre a la crítica de Sedgwick l'any 1835 [Mill, 1835], i va aprofitar aquesta obra per criticar la posició de Paley. Mill argumenta que Paley no és el millor representant de la posició utilitarista. Mill creu que ni els fonaments ni les aplicacions de la teoria de Paley no són correctes.

- La felicitat de la humanitat, per Paley, no és l'objecte últim de la moral. És només una indicació de la voluntat de Déu. El fonament de la moral, en Paley, no és la benvolença de Déu, sinó el motiu egoista de les expectatives de l'individu de premi i de càstig per part de Déu, en l'altra vida.
- Mill critica l'ús que Paley fa del principi d'utilitat. La teoria utilitarista no és, en Paley, un instrument per la crítica de les institucions morals i jurídiques existents, sinó una justificació acrítica d'aquestes mateixes institucions.

⁷⁷ Aquest sub-apartat és una glossa de [West, 2014, 63-66].

Mill retreu a Sedgwick la seva incapacitat per reconèixer el progrés en el coneixement moral. Atribueix a Sedgwick la postura de caracteritzar la nostra facultat de distingir entre el bé i el mal de manera semblant a la nostra facultat de distingir els colors, és a dir, per mitjà d'un sentit especial, el sentit moral o els instints morals. Aquesta facultat, suposadament, ens donaria un accés intuïtiu als principis de la moral, eters i immutables. Mill proposa, substituir aquesta posició per una caracterització del coneixement moral que s'adquireix per mitjà dels cinc sentits corporals i de la raó o intel·ligència ordinària. La moral dels actes depèn de la seva influència, positiva o negativa, sobre la felicitat humana. Aquest coneixement és susceptible de progressar al llarg del temps, tant a escala individual com en l'àmbit de tota la humanitat. Aquesta, per Mill, és la diferència més gran que hi ha entre l'utilitarisme i els seus crítics.

Un altre dels crítics de l'utilitarisme va ésser William Whewell (1794-1866). Schneewind [Schneewind, 1977, 101-112], citat per [West, 2014, 64-65], sense donar-ne la referència precisa, afirma que la filosofia moral de Whewell és el sistema d'ètica intuicionista més exhaustiu que es va escriure al Regne Unit durant el segle XIX. [West, *Ibidem*] dona la següent caracterització breu d'aquest sistema. Whewell era historiador de la ciència. Creia que el progrés de la ciència consisteix en la clarificació, en les nostres ments humanes, de les Idees eternes en la ment de Déu. Creia també que hi ha hagut progrés en el coneixement moral, igualment atribuït a la clarificació, en les nostres ments, de les Idees eternes en la ment de Déu. Creia en l'existència, en els humans, de la facultat moral. A diferència de la concepció que Sedgwick es feia d'aquesta facultat, Whewell pensava que, més que una percepció passiva, es tractava d'una activitat de la raó. És a dir, cal donar raons que expliquin per què determinades accions o capteniments siguin obligatoris o permissibles. El sol sentiment (*feeling*) no és suficient, per la facultat moral, si exclou l'ús de la raó. De manera que la veritable guia de l'home és la consciència, a condició de què la guia de la consciència, al seu torn, sigui la raó. El sistema moral de Whewell descansa en l'ús de la raó per part de l'home per controlar els seus desitjos bàsics, cosa que dona lloc a les cinc virtuts principals: la benvolença, la justícia, la veracitat (*truthfulness*), la puresa i l'ordre. La puresa és la virtut que ens fa controlar el desig de plaer, com per exemple, en l'evitació de l'adulteri. L'ordre ens demana que acceptem el dret positiu com a condició necessària de la moral. Com a part d'un curs que professava a Cambridge, Whewell va incloure Bentham entre els moralistes estudiats, i així figura en les seves *Lectures on the History of Moral Philosophy* (1852).

[Mill, 1852] és l'article-revista que Mill va escriure sobre aquesta obra de Whewell. Schneewind [Schneewind, 1977, 131] diu que va ésser aquesta contribució de Mill la que va fer centrar en la versió de l'utilitarisme de Bentham la controvèrsia entre utilitaristes i els seus oponents, de manera que l'aportació de Paley va quedar, a partir d'aleshores, en segon terme. En aquest article hi ha una formulació clara i concisa de l'objecció de Mill a l'ètica intuicionista. La contesa entre la moral que recorre a una regla exterior, com és el cas de l'utilitarisme, i la moral que es basa en la convicció interior, diu Mill, és la contesa entre la moralitat progressista contra la moral partidària de la situació establerta, la contesa entre la raó i els arguments contra la deificació de l'opinió i dels costums prevalents. Contra la doctrina que sosté que l'ordre existent és l'ordre natural, i que, essent natural, tota modificació és censurable.⁷⁸

Per Mill, els principals adversaris de l'ètica utilitarista són els sistemes morals que apelen a la intuïció moral o sentit moral. Per Mill, també, el recurs a allò que sigui "natural"

⁷⁸ [Mill, 1852, 179].

configura les posicions basades en els prejudicis i la defensa de les pràctiques existents. Mill estava interessat en les reformes socials. Per ell, l'ètica utilitària era un recurs en favor dels canvis en els costums i les institucions existents. A [Mill, 1859] s'havia oposat al paternalisme. En les situacions en què el comportament privat dels ciutadans adults no afecta tercers, Mill estava a favor de no interferir-hi. A [Mill, 1869], Mill va advocar la igualtat dels dos cònjuges en el matrimoni, la igualtat de drets civils i polítics de la dona, i la necessitat d'oferir igualtat d'oportunitats a la meitat femenina del gènere humà. A [Mill, 1861b] i en altres escrits polítics, Mill va argumentar que la igualtat de drets polítics per tothom era la millor manera d'assegurar que la legislació s'elaborés tenint present també els interessos de les classes treballadores. També va dir que aquesta igualtat de drets polítics faria que la participació, per activa i per passiva, en les conteses electorals duqués a capteniments més intel·ligents per part de la gent, més enllà d'allò que és assolible per mitjà d'una autoritat paternalista benvolent, a través del conreu de les simpaties públiques i de l'estímul per mirar les qüestions polítiques des d'un punt de vista impersonal o imparcial.

Per tant, tota mena d'ètica que ajudés a mantenir, allò que per Mill era, per emprar l'expressió d'Emmanuel Mounier, el desordre establert, era, des del seu punt de vista, condemnable. Això incloïa els recursos a la voluntat de Déu. En una obra pòstuma [Mill, 1874], Mill va posicionar-se en contra del recurs a la naturalesa i del recurs a la voluntat de Déu com a fonaments de l'ètica.

3.2. L'obra *Utilitarianism* de Mill⁷⁹

L'obra *Utilitarianism* [Mill, 1861a] és una defensa de l'ètica utilitarista. Està dividida en cinc capítols, el primer dels quals és realment el prefaci de l'obra. El segon capítol, titulat "Què és l'utilitarisme" és una presentació breu de la posició utilitarista en ètica, juntament amb la resposta a una sèrie d'objeccions que li havien estat fetes. Mill rebutja aquestes objeccions per la via d'argumentar que, en realitat, eren malentesos, per tal com no havien comprès bé el significat i l'abast de la proposta utilitarista. El capítol tercer està dedicat a l'exposició de "La sanció última del principi d'utilitat", i consisteix en una explicació de les fonts de motivació que condueixen a l'assentiment a una moral basada en la felicitat general. El capítol quart, titulat "Quina mena de prova es pot presentar del principi d'utilitat", Mill s'esforça per demostrar que la felicitat és l'única cosa desitjable en ella mateixa. El capítol cinquè, el més llarg de l'obra, fins al punt que es pot llegir com una obra completa en ell mateix, "Sobre la relació entre la justícia i la utilitat", és una resposta a un problema fonamental de l'utilitarisme. En aquest darrer capítol, Mill vol fer veure que, ben entesa, la justícia és coherent i està subordinada al concepte d'utilitat.

El capítol segon està dedicat a la presentació del credo utilitarista.

"The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. To give a clear view of the moral standard set up by the theory, much more requires to be said; in particular, what things it includes in the ideas of pain and pleasure; and to what extent this is left an open question. But these supplementary explanations do not affect

⁷⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [West, 2014, 66-71].

the theory of life on which this theory of morality is grounded -namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasures and the prevention of pain."⁸⁰

En aquest enunciat hi ha dues consideracions dignes de comentari.

- La primera és la distinció entre la moral i la "teoria de la vida", més general, que englobaria la moral com un component, entre altres.
- La segona és la distinció entre l'utilitarisme dels actes i l'utilitarisme de les normes, que sembla dibuixar-s'hi.

[West, 2014, 67] diu que, a ell li sembla que la "teoria de la vida" a què Mill fa referència en el passatge ha d'ésser una teoria de les coses que són desitjables i no desitjables com a propòsits finals. Es tracta d'una teoria hedonista del valor, a la què Mill ens voldrà convèncer de donar l'assentiment en el capítol IV de l'obra comentada. La teoria de la moral que es fonamenta en aquesta "teoria de la vida" se l'anomena, a [Mill, 1843, 949], una de les branques de l'"art de la vida" (*the Art of Life*).⁸¹

La moral, és a dir, la teoria ètica, s'ocupa de les accions dirigides a procurar un propòsit o fi que ha estat especificat com a desitjable per la teoria de la vida. I no totes les accions que tenen tendència a produir la felicitat o a promoure la infelicitat han d'ésser objecte de les exigències o de les prohibicions de la moral. Mill explicita aquesta distinció en el capítol V. Allí,⁸² hi diu el següent.

"For the truth is, that the idea of penal sanction, which is the essence of law, enters not only into the conception of injustice, but into that of any kind of wrong. We do not call anything wrong, unless we mean to imply that a person ought to be punished in some way or other for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience. This seems to be the real turning point of the distinction between morality and simple expediency."

Tanmateix, aquesta distinció no figura en el text del capítol II, cosa que, com ens diu West, ha estat causa de confusió en la interpretació de la teoria de la moral de Mill.

Mill, en el passatge citat abans, sembla també distingir, *avant la lettre*, entre l'utilitarisme dels actes i l'utilitarisme de les normes. Aquesta és una distinció que es va introduir a mitjan segle XX.

⁸⁰ [Mill, 1861a, II, ¶2, 210].

⁸¹ *"In the preceding chapters we have endeavoured to characterize the present state of those among the branches of knowledge called Moral, which are sciences in the only proper sense of the term, that is, inquiries into the course of nature. It is customary, however, to include under the term moral knowledge, and even (though improperly) under that of moral science, an inquiry the results of which do not express themselves in the indicative, but in the imperative mood, or in periphrases equivalent to it; what is called the knowledge of duties; practical ethics, or morality. Now, the imperative mood is the characteristic of art, as distinguished from science. Whatever speaks in rules, or precepts, not in assertions respecting matters of fact, is art: and ethics, or morality, is properly a portion of the art corresponding to the sciences of human nature and society. The Method, therefore, of Ethics, can be no other than that of Art, or Practice, in general."* [Èmfasis afegits].

⁸² [Mill, 1861a, V, ¶14, 246].

- L'utilitarisme dels actes defineix una bona acció com aquella que tindrà millors conseqüències, en la felicitat agregada, que qualsevol altra, ateses les circumstàncies concretes que regeixen en el moment de decidir l'acció.
- L'utilitarisme de les normes postula la presència de normes útils. L'observança general de les normes vigents permet que tothom pugui prevenir el capteniment de tothom altre, de manera que les accions de cadascú, coordinades a través de les normes, produeixen les millors conseqüències per la comunitat. La bondat o la maldat de les accions individuals queda, d'aquesta manera, definida per les normes, jurídiques, o merament morals, vigents.

West [West, 2014, 68] ens diu que Mill ha estat qualificat d'utilitarista dels actes i també d'utilitarista de les normes. West és del parer que la teoria de la moral de Mill incorpora elements d'ambdues escoles contemporànies de l'utilitarisme. Mill va citar, amb aprovació, un passatge de l'obra del seu pare, on aquest, parlant del compliment del deure, estableix dos casos. En el primer cas, cal una estimació directa del bé d'una acció concreta, de manera que l'agent actua contra la moral si no duu a terme aquesta estimació abans d'actuar. En el segon cas, el més freqüent, la bondat o maldat de les accions es pot determinar amb referència a les regles de capteniment moral vigents, que classifiquen els tipus d'accions bones i dolentes. Els tipus d'acció bona corresponen a cadascuna de les virtuts, de manera que, en aquest segon cas, la bondat d'una acció concreta vindrà determinada per l'especificació de la corresponent virtut.

A l'utilitarisme dels actes se sol objectar que, sovint, no hi ha temps, abans de decidir l'acció, per calcular-ne i ponderar-ne les conseqüències sobre la felicitat general. La resposta de Mill [Mill, 1861a, II, ¶24, 224] és que, en el transcurs de tota la història, la humanitat ha anat aprenent, a través de l'experiència, a classificar com a recomanables o com a reprobables les diferents accions, precisament a través de l'avaluació de les seves conseqüències.

Mill pensava que les regles morals vigents en el seu temps, l'Anglaterra victoriana, es podien millorar, però [*ibidem*]

"[...] to consider the rules of morality as improvable, is one thing; to pass over the intermediate generalizations entirely, and endeavour to test each individual action directly by the first principle, is another."

West [*ibidem*] ens diu que aquest passatge es podria interpretar en el sentit que afirma que les normes morals són només regles aproximades (*rules of thumb*), que permeten, en el comú dels casos, prendre les decisions correctes. West, però, manté que Mill va més enllà, i que sembla que té un concepte més elevat, almenys per allò que fa a les regles morals. Diu Mill [Mill, 1861a, II, ¶24, 224]:

"It is truly a whimsical supposition that if mankind were agreed in considering utility to be the test of morality, they would remain without any agreement as to what is useful, and would take no measures for having their notions on the subject taught to the young, and enforced by law and opinion." [El segon èmfasi és afegit per West].

El fet que es prenguin mesures per ensenyar les normes a les noves generacions, i que les normes siguin exigides (*enforced*) fa que aquestes normes s'inscriguin en un determinat context social, que les fa ésser alguna cosa més que normes aproximades (*rules of thumb*) per l'ús individual i utilitari de l'agent en la presa de decisions cas per

cas. Mill tampoc no tolera la presència de viatgers de gorra morals (*free riders*). No li es permès, a l'agent individual, beneficiar-se de la seguretat que ha estat establerta a través de les normes jurídiques i morals, i saltar-se, ell mateix, aquestes normes. Mill posa com exemple l'assassinat d'una persona de capteniment cruel, que fa minvar la felicitat humana dels qui l'envolten. Certament, l'assassinat faria pujar la felicitat general, però cal tenir en compte [Mill, 1852, 181-182] el valor utilitari de la prevalença universal i segura de la norma contra els assassinats, que és superior al valor que podria tenir el fet de permetre excepcions discrecionals, que sempre inclourien el judici privat de la persona que es prendria la justícia per la seva pròpia mà, i que, per tant, farien disminuir la seguretat que tenim de no ésser assassinats.

Per West [West, 2014, 69], en Mill hi ha una convergència de consideracions de l'utilitarisme dels actes, de consideracions de l'utilitarisme de les normes i les virtuts [Mill, 1861a, II, ¶19, 220].

"The multiplication of happiness is, according to the utilitarian ethics, the object of virtue."

Mill assenyala que el dir una mentida contribueix a afeblir el tret de caràcter de la sinceritat, i també a afeblir la regla útil de la veracitat. Però, per ell, tota norma ha d'admetre excepcions [Mill, 1861a, II, ¶25, 225]. Totes les doctrines morals, segons Mill, admeten la necessitat d'excepcions a les normes, per tal com, sovint, les normes entren en conflicte les unes amb les altres. Això no és un defecte dels diferents posicionaments ètics, sinó que és una conseqüència del caràcter complicat dels afers humans.

Mill admet les accions moralment meritòries que vagin més enllà de la injunció del deure (*"beyond the call of duty"*). Un cop s'han complert les normes morals bàsiques, Mill pensa que les persones han de tenir llibertat per viure la vida sense el maldecap constant d'haver-se d'amoinar si allò que estiguin fent en un moment donat tingui conseqüències marginalment millors o pitjors que les alternatives disponibles. Hi ha lloc per accions de "supererogació", moralment meritòries, i que vagin més enllà de la injunció del deure. A [Mill, 1865, 337-338], Mill argumenta que Auguste Comte, en la seva proposta d'una nova religió sense teologia, però d'exigències morals molt estrictes, comet el mateix error que va cometre Calví, en el sentit de classificar els actes humans en només dues classes, els actes bons, que són aquells actes dedicats a la glòria de Déu i els actes dolents o pecats, que són la resta d'actes. L'error de Comte i de Calví és no veure que, entre els actes que el deure exigeix i els actes dolents, hi ha una tercera classe d'actes, la classe dels actes valuosos. Hi ha, per exemple, diu Mill, actes d'ajut als altres que ens són imposats per la injunció del deure. Però també hi ha altres actes d'ajut als altres que no ens venen exigits com una obligació moral, i que tanmateix són meritòris. És moralment obligatori, per exemple, ajudar algú que s'estigui ofegant a sortir de l'aigua, si això es pot fer sense un risc immediat i greu de la pròpia vida. En canvi, no és obligatori, sinó simplement meritori, ensenyar a nedar a algú que no en sàpiga. L'estricta compliment del deure, en aquest sentit, no genera mèrit moral, que si el genera l'acompliment d'accions altruistes, o meritòries d'altra manera, que vagin més enllà de les exigències del deure.

La concepció de la filosofia moral de John Stuart Mill és complicada. D'una banda, la moral exigeix que se segueixi determinades normes. Mill aspira a què la pràctica d'aquestes regles acabi resultant en trets de caràcter habituals, és a dir, en virtuts. Hi ha la complicació addicional que algunes d'aquestes normes estan vinculades a determinats drets que cal respectar i que atribueixen al titular del dret corresponent a fer

determinades reivindicacions vàlides (*valid claims*), fins i tot en el cas que l'atenció a aquestes reivindicacions vagi en detriment de la utilitat general. Això està dit de manera explícita en una carta de Mill a George Grote, de 1862, poc després de la publicació de [Mill, 1861a]. Diu així:⁸³

"[R]ights and obligations must, as you say, be recognised; and people must, on the one hand, not be required to sacrifice even their own less good to another's greater, where no general rule has given the other the right to the sacrifice; while when a right has been recognised, they must, in most cases, yield to that right even at the sacrifice, in the particular case, of their own greater good to another's less."

D'altra banda, hi ha la complicació addicional que es deriva del fet que, en determinades circumstàncies, que es presenten rarament, hi pot haver accions òptimes que, en les condicions normals, no ho siguin, de manera que les normes i pautes de comportament, en aquests casos rars, condueixen a resultats subòptims. Hi ha dues raons d'aquest fet.

- En primer lloc, els estats del caràcter de les persones són pautes de capteniment confirmades, que no permeten una flexibilitat completa. L'hàbit de la sinceritat, que és útil quan es considera com a virtut, no es pot mantenir quan l'agent diu mentides en totes aquelles ocasions en què dir una mentida condueix a conseqüències marginalment millors que dir la veritat. Mentir sempre que la mentida optimitza el resultat final, en termes de l'agregat de felicitat, és incompatible amb el manteniment d'un grau útil de sinceritat habitual.
- En segon lloc, els actes pressuposen estats de la ment que poden ésser, en ells mateixos, estats de fruïció o de malestar. Aquests estats mentals són rellevants pel càlcul utilitari, per tal com Mill classifica entre els plaers superiors els plaers derivats de la noblesa del caràcter, o d'ésser una persona de "sentiments i consciència", en comptes d'ésser un individu "vil i egoista". Hi ha, a més, la consideració addicional que aquests estats mentals tenen conseqüències indirectes, per la via del foment d'altres estats mentals dignes.

West [West, 2014, 71] no veu incoherència en aquest posicionament de Mill. Per Mill, el principi últim és la promoció de la major felicitat. En cada cas, caldrà escollir el mitjà més adient pel foment de la major felicitat, ja sigui el càlcul de les conseqüències cas per cas, o el compliment de les normes de capteniment, o el respecte als drets, o la pràctica de les virtuts justificades.

3.3. L'hedonisme qualitatiu de Mill⁸⁴

Mill va fer una innovació en la concepció de l'utilitarisme que ha estat, des d'aleshores, molt controvertida. Mill postula l'existència d'una doble mena de plaers, "plaers elevats" i "plaers baixos".

Mill i Bentham van ésser, tots dos, hedonistes. Per ells, l'única cosa que té valor, com a propòsit de les accions humanes, són els plaers i els dolors. I tant Mill com Bentham van atribuir a plaers i dolors el caràcter d'"estats mentals". Es pot sentir plaer perquè existeixi un determinat estat del món extern, o perquè s'hagi esdevingut un determinat fet extern,

⁸³ Text citat per [West, 2014, 70].

⁸⁴ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [West, 2014, 71-75].

però plaer i dolor són fenòmens que s'esdevenen en la ment de l'agent, en la seva consciència, i no en el món exterior.

Bentham va mesurar els plaers i els dolors en dues dimensions, la seva intensitat i la seva durada. És recordat per la seva tesi que, a igualtat de plaer, una mà de bescambrilla és tan bona com la recitació d'un poema ("*push-pin is as good as poetry*").

La distinció entre plaers elevats i baixos, que fa Mill, és la seva resposta a la crítica de l'utilitarisme, feta per Thomas Carlyle, entre altres. Val la pena citar, *in extenso*, el passatge corresponent de Mill [Mill, 1861a, II, ¶¶2-4, 210-211].

"The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. [...] [T]he theory of life on which this theory of morality is grounded -namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as a means to the promotion of pleasure and the prevention of pain."

"Now, such a theory of life excites in many minds, and among them in some of the most estimable in feeling and purpose, inveterate dislike. To suppose that life has (as they express it) no higher end than pleasure -no better and nobler object of desire and pursuit- they designate as utterly mean and grovelling; as a doctrine worthy only of swine, to whom the followers of Epicurus were, at a very early period, contemptuously likened; and modern holders of the doctrine are occasionally made the subject of equally polite comparisons by its German, French, and English assailants."

La resposta de Mill, en la línia dels epicuris de tots els temps, consisteix en argumentar que si els humans no són capaços d'altres plaers que els plaers dels porcs, la regla de vida adient pels porcs també ho hauria d'ésser pels humans. Però, de fet, els éssers humans són capaços de plaers superiors als plaers porcins. Un cop conscients d'aquests plaers superiors, no poden considerar-se feliços en les situacions que no inclouen la seva gratificació. I això és així per tal com els éssers humans tenen facultats superiors, que la resta del regne animal no té. Entre aquestes facultats superiors, Mill detalla l'intel·lecte, els sentiments (*feelings*) i la imaginació, i també els sentiments morals (*the moral sentiments*). Mill argumenta també que és del tot compatible amb el principi d'utilitat, tenir unes determinades menes de plaer per superiors a altres menes, no només des d'un punt de vista instrumental, sinó com a experiències plaents immediates. N'addueix, com evidència, el criteri d'aquells que hagin experimentat ambdues menes d'experiències plaents [Mill, 1861a, II, ¶¶5-6, 211-212]. I és un fet comprovat que aquells que hi han tingut accés, valoren molt més les experiències que han exigit un paper actiu a les seves facultats superiors a les experiències que no només demanen l'ús de les facultats que els humans compartim amb altres animals superiors. Cap ésser humà no consentiria de bon grat ésser convertit en un animal, un porc posem per cas, a canvi de la garantia d'un flux continu de plaers propis dels animals d'aquesta espècie.

Aquesta apreciació pels plaers superiors es deu, segons Mill, a un sentit de la pròpia dignitat [Mill, 1861a, II, ¶6, 212].

“A being of higher faculties requires more to make him happy, is capable probably of more acute suffering, and is certainly accessible to it at more points, than one of an inferior type; but in spite of these liabilities, he can really wish to sink into what he feels to be a lower grade of existence. We may give what explanation we please of this unwillingness [...] but its most appropriate appellation is a sense of dignity, which all human beings possess in one form or other, and in some, though by no means in exact, proportion to their higher faculties, and which is so essential a part of the happiness of those in whom it is strong, that nothing that conflicts with it could be, otherwise than momentarily, an object of desire to them.” [Èmfasi afegit].

Mill, per tant, afirma que l'únic procediment disponible per determinar quin de dos plaers és el més desitjable, és la preferència dels qui estan facultats per judicar pel fet d'haver experimentat les dues menes de plaer. No hi ha altre tribunal per dirimir les diferències en quantitat i en qualitat de plaer, ni per determinar si un determinat plaer val la pena, atès el cost de dolor que comporta, que l'opinió d'aquells que han tingut l'oportunitat d'experimentar les dues coses, amb la qualificació afegida que el seu judici serà tant més valuós com més donats estiguin a la auto-consciència i a la introspecció.

Miller [Miller, 2014, 72] remarca que l'opinió d'aquests jutges no és constitutiva del valor de l'experiència. És una cosa ja donada, i independent de la opinió (*“it is evidential”*). Requereix una certa pràctica en la introspecció i pot millorar amb l'aportació de les observacions d'altres persones.

Els crítics de Mill s'han agafat a aquestes observacions per mantenir que la distinció que Mill fa entre plaers elevats i plaers baixos impossibilita el càlcul utilitarista del saldo de plaer i dolor. És indubtable que la introducció de la dimensió qualitativa en plaers i dolors de Mill fa que aquest càlcul adquireixi major complexitat. Una de les millors especialistes actuals en Mill, Wendy Donner, citada a [West, 2014, 73], ha assenyalat que tampoc no es tant senzill el càlcul original proposat per Bentham. Per Bentham, com ja hem vist, la quantitat de plaer i de dolor és un índex compost per la intensitat i la durada de l'experiència. ¿Com cal ponderar els dos components? Bentham va suposar que amb un pes igual, però no va donar arguments en favor d'aquesta manera de procedir. Hi ha més complicacions, sense sortir del cas de Bentham. ¿Com compensar una alta intensitat durant un període curt amb una intensitat més baixa durant un període més llarg? La tercera dimensió introduïda per Mill, és a dir, la qualitat del plaer, afegeix complexitat al càlcul, però no representa, per a Donner, una especial dificultat addicional.

L'acusació que es va fer a Mill, tot just publicat [Mill, 1861a], és que o bé complicava l'hedonisme sense necessitat, o bé l'abandonava, en la distinció dels plaers segons la seva qualitat. O bé es tractava de la quantitat, anomenada amb un altre nom, o bé significava el recurs a un valor no-hedonístic. En aquesta crítica, hi ha el supòsit subjacent que el plaer és una mena de sensació que s'aprecia sempre de la mateixa manera, amb independència de la seva causa, de manera que les dues úniques característiques a tenir el compte són la seva intensitat i la seva durada. Aquest argument, però, segons West [West, 2014, 73], ignora deliberadament el fonament de l'argumentació de Mill (*“this begs the question against Mill”*). Si Mill té raó en suposar que les diferents varietats de plaer corresponen a diferents menes de sensació, percebudes per introspecció, aleshores esdevé possible comparar-les en base a les diferències de percepció, i esdevé possible pensar, per tant, que unes siguin preferibles a d'altres.

West afirma que, des del punt de vista de l'experiència introspectiva, Mill té raó en mantenir l'existència de plaers i dolors qualitativament distints. El fet resulta més evident en el cas dels dolors. No és la mateixa sensació de dolor la que ens produeix un mal d'estómac que la que ens dona un mal de queixal, i no només per la localització de l'òrgan adolorit en el nostre cos. El dolor que ens produeix qualsevol d'ells no és el mateix que el dolor que ens produeix la vergonya. ¿Per què anomenem “dolor” a totes aquestes experiències diferents?

West [West, 2014, 73-74] ens diu que la raó la podem trobar en la teoria del llenguatge de John Stuart Mill. Pel que fa a les sensacions senzilles, Mill justifica l'ús de noms comuns a través de la semblança en el record. La memòria de les sensacions que ens ha produït la percepció de diferents objectes blanquinosos justifica l'apel·latiu genèric “blanc”. Es tracta d'una semblança relativa entre aquestes sensacions, no d'una identitat. Mentre que la percepció d'un determinat objecte evoqui la sensació de blanc, més que no pas la de groc o vermell, classifiquem mentalment la sensació dins el concepte genèric de blanc. La il·lació que emprem pertany a la classe de les analogies, i no pas a la classe de les identitats. Per analogia igualment, les sensacions, qualitativament diferents, de plaers i de dolors, les qualifiquem com a tals.

Suposem superada aquesta primera dificultat, és a dir, suposem confirmada l'existència de plaers qualitativament distints. Encara ens cal argumentar sobre el fet que determinades menes de plaer són sempre preferides per aquells que n'han tingut l'experiència. I fins i tot si fos aquest el cas, caldria fer veure que els preferits són sempre els plaers que estan relacionats amb les facultats específicament humanes, i no en les facultats que compartim amb els animals superiors. Aquestes, ens diu West, són qüestions difícils, per tal com les experiències plaents i desplaents són complexes, i tenen valor instrumental, a més de valor intrínsec. Tenim també actituds de segon ordre sobre aquestes experiències que en poden modificar l'experiència total. Aquestes complicacions, segons West, poden explicar la referència del text de Mill citat suara al sentit de la dignitat, que atorga superioritat a les experiències provinents de les facultats pròpiament humanes.

- El fet d'estar duent a terme una activitat que es tinguda per degradant pel propi subjecte, pot ésser causa de sentir un dolor de segon ordre que formi part de l'experiència total.
- En el fet d'estar duent a terme una activitat que és causa d'elació o d'orgull, hi pot haver present un plaer de segon ordre, pel recolzament que l'activitat concreta dona al respecte a un mateix.
- Es tracta, per tant, no només de referències a valors no-hedònics⁸⁵ de les diferents experiències, sino de components hedònics d'experiències complexes.

Amb tot, cal anar en compte. Tal com posa de manifest [West, 2014, 74], de cap manera no es pot considerar que Mill advoqui, en tota circumstància, els plaers superiors sobre els plaers inferiors. Es pot donar el cas que la quantitat faci triomfar l'experiència plaent procedent de les facultats inferiors sobre l'experiència plaent deguda a les facultats pròpiament humanes. La determinació de la preferència cal deixar-la, segons Mill, al jutge competent, és a dir, a l'individu que ha tingut experiències de les dues menes. Dit

⁸⁵ La paraula “hedònic” no està admesa per l'Institut. Goso suggerir i emprar el neologisme, en aquest context d'un treball acadèmic, per traduir el qualificatiu anglès *hedonistic*, que em sembla que no es pot traduir gaire bé, aquí, per la paraula, aquesta sí acceptada, “hedonista”, mot que el DIEC defineix com a “relatiu o pertanyent a l'hedonisme”, o bé “partidari de l'hedonisme”.

d'una altra manera, Mill no postula un ordre lexicogràfic en les experiències plaents. A la pregunta de quan plaer d'ordre superior estaria disposat a sacrificar, un agent determinat en circumstàncies donades, per una determinada quantitat de plaer d'ordre inferior, es pot contestar amb la pregunta inversa. ¿S'estaria disposat a renunciar a tots els plaers que compartim amb els animals superiors (menjar, beure, gratificació sexual, exercici físic, benestar físic) per una determinada quantitat dels plaers intel·lectuals?

Mill respon aquesta pregunta reformulada en sentit negatiu [Mill, 1861a, II, ¶12, 214-215].

“When [...] it is [...] positively asserted to be impossible that human life should be happy, the assertion, if not something like a verbal quibble, is at least an exaggeration. If by happiness be meant a continuity of highly pleasurable excitement, it is evident enough that this is impossible. A state of exalted pleasure lasts only moments, or in some cases, and with some intermissions, hours or days, and is the occasional brilliant flash of enjoyment, not its permanent and steady flame. Of this the philosophers who have taught that happiness is the end of life were as fully aware as those who taunt them. The happiness which they meant was not a life of rapture; but moments of such, in an existence made up of few and transitory pains, many and various pleasures, with a decided predominance of the active over the passive, and having as the foundation of the whole, not to expect more from life than it is capable of bestowing. A life thus composed, to those who have been fortunate enough to obtain it, has always appeared worthy of the name of happiness.” [Èmfasi afegit].

La vida feliç, per tant, consisteix en “pocs dolors, i transitoris, i molts plaers, i diversos”. Mill aprovaria les vides que no estiguessin exclusivament dedicades al conreu dels apetits animals, vides que inclourien fruïcions dels sentits i també fruïcions superiors.

3.4. La “prova” de Mill del principi d'utilitat⁸⁶

Al capítol IV de [Mill, 1861a], Mill desenvolupa el tema de “quina mena de prova del principi d'utilitat és possible aportar”. Admet d'entrada que no es tracta d'una prova en el sentit corrent del terme, és a dir, no es tracta d'un raonament deductiu a partir d'unes premisses admeses. Es tracta d'un argument basat en la psicologia introspectiva “capaç de determinar l'intel·lecte” i “equivalent a una prova” [Mill, 1861a, I, ¶5, 207-208]⁸⁷.

L'evidència de partida per l'argument està constituïda per allò que la gent desitja com a propòsits finals o fins. El pas crucial de l'argument de Mill està en postular que, quan s'analitzen ben els desitjos de les persones, es demostra que allò que tots i cadascun volen és la seva pròpia felicitat, en la mesura que la tinguin per assolible. Les altres

⁸⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [West, 2014, 75-76].

⁸⁷ El text referit és, *in extenso*, el següent. “On the present occasion, I shall, without further discussion of the other theories, attempt to contribute something towards the understanding and appreciation of the Utilitarian or Happiness theory, and towards such proof as it is susceptible of. It is evident that this cannot be proof in the ordinary and popular meaning of the term. Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof. [...] There is a larger meaning of the word proof, in which this question is amenable to it as any other of the disputed questions of philosophy. The subject is within the cognizance of the rational faculty; and neither does that faculty deal with it solely in the way of intuition. Considerations may be presented capable of determining the intellect either to give or withhold its assent to the doctrine; and this is equivalent to proof.”

coses que semblen ésser desitjades per elles mateixes, com és ara el diner, o el poder, o la virtut, són desitjades com a “components” (*parts*) de la pròpia felicitat. De primer antuvi, aquestes coses no són desitjades com a fins. A mesura que la persona va madurant, i a través d'un procés psicològic associatiu amb la cerca del plaer i l'evitació del dolor, els humans acaben en un estat en què no poden ésser feliços sense aquestes coses.

Mill reconeix la presència de capteniments habituals que no estan regits pel càlcul de plaers i dolors. Argumenta que la presa de decisions en condicions d'entorn similars, fetes originalment a través del càlcul hedònic, al capdavall acaba generant hàbits [Mill, 1861a, IV, ¶11, 239].

“Will is the child of desire, and passes out of the dominion of its parent only to come under that of habit. That which is the result of habit affords no presumption of being intrinsically good; and there would be no reason for wishing that the purpose of virtue should become independent of pleasure and pain, were it not that the influence of the pleasurable and painful associations which prompt to virtue is not sufficiently to be depended on for unerring constancy of action until it has acquired the support of habit. Both in feeling and in conduct, habit is the only thing which imparts certainty; and it is because of the importance to others of being able to rely absolutely on one's feelings and conduct, and to oneself of being able to rely on one's own, that the will to do right ought to be cultivated into this habitual independence. In other words, this state of the will is a means to good, not intrinsically a good; and does not contradict the doctrine that nothing is a good to human beings but in so far as it is either itself pleasurable, or a means of attaining pleasure or averting pain.”

La “prova” de Mill ha donat lloc a una extensíssima literatura des de la seva publicació. Ja a l'any 1965, J.B. Schneewind, citat per West, va poder dir que en els quinze anys anteriors la “prova de Mill” havia estat el tema més popular de la història del pensament ètic en les publicacions especialitzades. I, segons West, el ritme de publicació no ha minvat en els darrers cinquanta anys.

En el seu argument, Mill introdueix una generalització important, en passar de la felicitat i les preferències individuals a la felicitat general com a fi desitjable d'un conjunt de persones. Aquest pas ha estat qualificat de fal·làcia de composició. West addueix que, en la seva correspondència privada, Mill aclareix que, per ell, la felicitat general és simplement la suma de les felicitats dels individus que composin el col·lectiu humà de què es tracta. Això és permisible partint del supòsit que la felicitat és l'única mena de cosa que és desitjable, de manera que les mesures de felicitat presents en la ment dels diferents individus poden ésser sumades per arribar a determinar allò que és desitjable per al conjunt. No hi ha acord, en la filosofia ètica contemporània, en que aquesta operació aritmètica sigui possible. Sí que hi ha acord, en canvi, en admetre que aquesta va ésser la posició de Mill.

Una altra de les afirmacions de Mill que ha donat lloc a controvèrsia és l'equivalència que estableix entre un objecte desitjable i un objecte plaent [Mill, 1861a, IV, ¶¶ 9-10, 237-238].

“Happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality, since a part is included in the whole. And now to decide whether this is really so; whether mankind do desire nothing for itself but that which is a pleasure to them, or

of which the absence is a pain; we have evidently arrived at a question of fact and experience, dependent, like all similar questions, upon evidence. It can only be determined by practised self-consciousness and self-observation, assisted by observation of others. I believe that these sources of evidence, impartially consulted, will declare that desiring a thing and finding it pleasant, aversion to it and thinking of it as painful, are phenomena entirely inseparable, or rather two parts of the same phenomenon; in strictness of language, two different modes of naming the same psychological fact: that to think of an object as desirable (unless for the sake of its consequences), and to think of it as pleasant, are one and the same thing; and that to desire anything, except in proportion as the idea of it is pleasant, is a physical and metaphysical impossibility.” [Èmfasi afegit].

West ens diu que aquest text no és fàcilment comprensible (*puzzling*) per al lector contemporani. Equivalència, tanmateix, no vol dir sinonímia. Per Mill, en tot cas, desig i plaer són empíricament equivalents. És a través de l'observació, en aquest cas de l'observació introspectiva, que es constata que són equivalents. També s'ha dit que l'adjectiu “*metaphysical*”, emprat al text, equival, en la ment de Mill, a “*psychological*”.

West diu que la psicologia de Mill ens pot semblar equivocada. En tot cas, actualment hi ha consens entre els entesos que la “prova” de Mill no conté, en contra d'allò que la crítica havia sostingut durant més de cent anys, fal·làcies lògiques elementals, poc escaients en un tractadista de lògica. Mill recorre a l'evidència psicològica, tal com ell la interpreta, per passar de les experiències del plaer i del dolor, del desig i de l'aversion, als judicis de bondat o maldat sobre els propòsits de les accions humanes.

3.5. La teoria de la justícia de Mill⁸⁸

Tot i que Mill, ens diu West [West, 2014, 76-77], sembla que va pensar originàriament en [Mill, 1861a] com un assaig sobre els fonaments de l'ètica, el producte final publicat és el d'una resposta als crítics de l'ètica utilitarista. El capítol II està dedicat a respondre a diverses objeccions.

- Que l'utilitarisme és una doctrina digna de porcs.
- Que en el capteniment utilitarista no hi ha temps per calcular les conseqüències de les pròpies accions.
- Que la felicitat no és assolible.
- Que l'utilitarisme fa de la gent individus freds i mancats de simpatia.
- Que és una doctrina atea.

La objecció més gran feta a l'utilitarisme, però, queda reservada pel capítol cinquè i final de l'obra. L'objecció és que la justícia és un concepte moral independent del càlcul utilitari i sovint en conflicte amb aquest càlcul. Mill vol refutar aquesta posició, sostenint que la justícia forma part de la utilitat.

Mill reconeix l'existència d'un sentiment subjectiu de justícia, distint i independent del sentiment subjectiu relacionat amb el foment de la felicitat. Mill admet que el sentiment de justícia no es deriva de la utilitat. El punt central del seu argument, però, és que hi ha una doctrina utilitarista que permet distingir les obligacions de justícia de la resta d'obligacions morals, i que fa que l'exigència de les obligacions de justícia sigui més peremptòria que l'exigència de les altres obligacions morals. En cas contrari, en cas de

⁸⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [West, 2014, 76-79].

què la justícia fós independent de la utilitat, i que les obligacions de justícia fossin reconegudes intuïtivament per la raó com a tals, ¿com pot ésser que hi hagi tanta controvèrsia sobre quins han d'ésser els càstigs justos, o els salaris justos, o els impostos justos? Si, en canvi, suposem que la justícia és una consideració derivada de la utilitat, aquests desacords són immediatament explicables, per tal com és natural que hi hagi diversitat d'opinions sobre allò que és just, igual que hi ha diversitat d'opinions sobre allò que és útil.

Mill comença la seva anàlisi de la justícia per l'etimologia del mot. Afirma que el seu origen està relacionat amb la conformitat a la llei, que s'aplicava no a totes les lleis existents, sinó només a aquelles lleis que "calia que existissin" (*such laws as ought to exist*). Ja des de l'origen, hi podia haver capteniments justos o injustos sense que aquests capteniments haguessin estat regulats per la llei. Mill pensa que, fins i tot en aquest moment inicial, la idea de sanció penal és la idea generadora del concepte de justícia, igual que d'altres menes de judici sobre el bé i el mal.

La característica distintiva de la justícia, per Mill, està en què a l'obligació de justícia d'una determinada persona, correspon un dret d'una altra persona o conjunt de persones [Mill, 1861a, V, ¶15, 247].

"Justice implies something which it is not only right to do, and wrong not to do, but which some individual person can claim from us as his moral right. No one has a moral right to our generosity or beneficence, because we are not bound to practice those virtues towards any given individual."

En relació al sentiment que acompanya la idea de justícia, Mill sosté que no es deriva de res que estigui relacionat amb la idea de conveniència (*expediency*). Tot i que el sentiment no se'n deriva, si que ho fa el mateix concepte de justícia [Mill, 1861a, V, ¶16, 248]. Mill conjectura que el sentiment de justícia es deriva de dos elements [Mill, 1861a, V, ¶17, 248].

"[T]he two essential ingredients in the sentiment of justice are, the desire to punish a person who has done harm, and the knowledge or belief that there is some definite individual or individuals to whom harm has been done."

Al seu torn, el desig de castigar la persona que ha perjudicat algú altre, és [Mill, 1861a, V, ¶18, 248]:

"[A] spontaneous growth from two sentiments, both in the highest degree natural, and which either are or resemble instincts; the impulse of self-defence, and the feeling of sympathy."

La justícia, per tant, abasta totes aquelles obligacions morals que engendren drets morals en altres persones. ¿Què vol dir, aleshores, estar en possessió d'un dret? [Mill, 1861a, V, ¶24, 250].

"When we call anything a person's right, we mean that he has a valid claim on society to protect him in the possession of it, either by the force of law, or by that of education and opinion."

Fins aquí, Mill ha estat analitzant els conceptes de justícia i de dret amb independència del principi d'utilitat. Ara introdueix aquest principi [Mill, 1861a, V, ¶25, 250-251].

“To have a right, then, is, I conceive, to have something which society ought to defend me in the possession of. If the objector goes on to ask why it ought, I can give him no other reason than general utility. If that expression does not seem to convey a sufficient feeling of the strength of the obligation, nor to account for the peculiar energy of the feeling, it is because there goes to the composition of the sentiment, not a rational only but also an animal element, the thirst for retaliation; and this thirst derives its intensity, as well as its moral justification, from the extraordinarily important and impressive kind of utility which is concerned. The interest involved is that of security, to every one’s feelings the most vital of all interests. [...] [S]ecurity no human being can possibly do without; on it we depend for all our immunity from evil, and for the whole value of all and every good, beyond the passing moment.”

En aquest punt, allò que Mill acaba d’afirmar és únicament que la justícia està subordinada a la utilitat en un sentit ampli. L’alternativa fóra que la justícia estigués definida amb independència de la utilitat. Contra aquesta possibilitat, Mill addueix, com a evidència, la presència de controvèrsies contínues sobre les polítiques que s’han de considerar justes, en matèries com és ara els càstigs de la llei penal, els salaris i els impostos [Mill, 1861a, V, ¶¶28-33, 251-255].

“If the preceding analysis [és a dir, l’argument que fa dependre la justícia, en termes generals, de la utilitat], or something resembling it, be not the correct account of the notion of justice; if justice be totally independent of utility, and be a standard per se, which the mind can recognise by simple introspection of itself; it is hard to understand why that internal oracle is so ambiguous, and why so many things appear either just or unjust, according to the light in which they are regarded. We are continually informed that Utility is an uncertain standard, which every different person interprets differently, and that there is no safety but in the immutable, ineffaceable, and unmistakeable dictates of Justice, which carry their evidence in themselves, and are independent of the fluctuations of opinion. One would suppose from this that on questions of justice there could be no controversy; that if we take that for a rule, its application to any given case could leave us in as little doubt as a mathematical demonstration. So far is this from being the fact, that there is as much difference of opinion, as fierce discussion, about what is just, as about what is useful to society. Not only have different nations and individuals different notions of justice, but, in the mind of one and the same individual, justice is not some one rule, principle, or maxim, but many, which do not always coincide in their dictates, and in choosing between which, he is guided either by some extraneous standard, or by his own personal predilections.”

Amb tot, Mill admet una diferència important entre la justícia i la utilitat. Manté el següent [Mill, 1861a, V, ¶¶32-33, 255].

“While I dispute the pretensions of any theory which sets up an imaginary standard of justice not grounded on utility, I account the justice which is grounded on utility to be the chief part, and incomparably the most sacred and binding part, of all morality. Justice is the name for certain classes of moral rules, which concern the essentials of human well-being more nearly, and are therefore of more absolute obligation, than any other rules for the guidance of life; and the notion which we have found to be of the essence of the idea of justice, that of a right residing in an individual, implies and testifies to this more binding obligation.”

“The moral rules which forbid mankind to hurt one another (in which we must never forget to include wrongful interference with each other’s freedom) are more vital to human well-being than any maxims, however important, which only point out the best mode of managing some department of human affairs. [...] It is their observance which alone

preserves peace among human beings: if obedience to them were not the rule, and disobedience the exception, every one would see in every one else a probable enemy, against whom he must be perpetually guarding himself."

D'aquesta manera, ens diu West [West, 2014a, 79], Mill creu haver donat resposta a la objecció que la justícia és una cosa separada de la utilitat. El seu argument es basa en que els capteniments exigits per la justícia es poden justificar a partir de la utilitat. En casos de conflicte entre teories de la justícia distintes, es pot recórrer a l'arbitratge de la utilitat. Mill admet que el sentiment de justícia és independent i més fort que el sentiment d'utilitat. Però afirma que la mateixa existència d'aquest sentiment, més fort, de justícia, té una explicació utilitarista.

4. Henry Sidgwick i l'enunciat sistemàtic de l'utilitarisme

Aquest apartat vol ésser una presentació concisa de la filosofia moral de Sidgwick, per allò que fa a l'hedonisme individual i a l'utilitarisme, o hedonisme col·lectiu. Es tracta de la presentació de l'utilitarisme que, en l'opinió qualificada de John Rawls, és "the clearest and most accessible formulation of what we may call "the classical utilitarian doctrine"" [Rawls, al *Foreword* de l'edició de 1981 de Sidgwick, 1907].

4.1. Naturalesa i mètodes de l'ètica⁸⁹

Sidgwick defineix l'ètica filosòfica a partir del concepte de "mètode de l'ètica". Per mètode de l'ètica, segons Sidgwick, cal entendre qualsevol procediment racional per mitjà del qual es pugui determinar allò que els individus humans "cal" que facin, o que "estigui bé" que facin, a través de les seves accions voluntàries. Sidgwick parla, aquí d'individus humans per tal de distingir el camp d'estudi de l'ètica del camp d'estudi de la teoria política ("*politics*"). La teoria política estudia la recta constitució de les societats polítiques i la recta manera de portar els afers públics. Cal tothora distingir l'ètica i la teoria política de les ciències positives, que tenen per objecte l'estudi d'allò que és, i no pas d'allò que cal que sigui [Sidgwick, 1907, I, I, §1, ¶¶1-2; 1].

Immediatament afegeix, però, que aspira a una caracterització "científica" de l'ètica.

"The student of Ethics seeks to attain systematic and precise general knowledge of what ought to be, and in this sense his aims and methods may properly be termed 'scientific'".

Pel que fa a la precisió, Sidgwick dona per sentat que cal que les normes morals siguin precises, perquè tothom hauria de conèixer bé el contingut de les normes a què s'ha de sotmetre. Les lleis imprecises són males lleis [Sidgwick, 1907, III, II, §3, ¶1; 228].

Crisp [Crisp, 2014, 82] en ofereix la següent il·lustració d'allò que es vol dir amb aquesta exigència de precisió en la formulació de les normes morals, per una analogia amb el dret vigent a Anglaterra. D'una banda, cita la llei electoral, que és claríssima en afirmar que electors són aquells ciutadans que hagin complert els divuit anys d'edat. D'altra banda, com a exemple de formulació jurídica vaga, Crisp cita la llei anglesa de publicacions obscenes, que defineix l'obscenitat, de manera poc concreta, com "allò que tingui tendència a la corrupció i a la pravitat". De manera que qui escrigui un article

⁸⁹ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crisp, 2014, 82-84].

potencialment obscè, i el vulgui publicar al Regne Unit, no té la seguretat d'allò que pugui passar després.

L'abast de l'ètica filosòfica, ho acabem de veure, comprèn tota l'extensió dels "mètodes de l'ètica", i per mètode s'entén qualsevol procediment racional a través del qual es determini allò que els individus humans cal (*ought*) que facin o deixin de fer, allò que és correcte (*right*) que facin. No cal que aquest procediment sigui un procés discursiu. La visió intuïtiva (*immediate insight*) és també, *a priori*, admissible.

En ètica, segons Sidgwick, importen les accions. Però també importen els sentiments i el caràcter dels agents. Afirmar, per exemple, la importància de les emocions en la concepció de sentit comú de la virtut, per tal com les bones emocions perfeccionen l'acció virtuosa [Sidgwick, 1907, III, II, §2, ¶2; 222-223].

Per Sidgwick, cal que l'ètica construeixi ideals de caràcter, és a dir, virtuts, sense, però, considerar-les com el bé últim [Sidgwick, 1907, III, XIV, §1, ¶3; 393-394].

"From a practical point of view, indeed, I fully recognise the importance of urging that men should aim at an ideal of character, and consider action in its effects on character. [...] When, therefore, I say that effects on character are important, it is a summary way of saying that by the laws of our mental constitution the present act or feeling is a cause tending to modify importantly our acts and feelings in the indefinite future: the comparatively permanent result supposed to be produced in the mind or soul, being a tendency that will show itself in an indefinite number of particular acts and feelings, may easily be more important, in relation to the ultimate end, than a single act or the transient feeling of a single moment: but its comparative permanence appears to me no ground for regarding it as itself a constituent of ultimate good."

Sentiments, caràcter i virtuts, per a Sidgwick, només importen en la mesura que estiguin relacionats amb l'interrogant fonamental de l'ètica, és a dir, amb la pregunta de com cal que actuem. Per Sidgwick, com per Aristòtil, la filosofia moral és una matèria essencialment pràctica.

La definició de mètode en l'ètica, especificada suara (procediment racional a través del qual es determina allò que cal que els individus facin o deixin de fer) deixa obert l'interrogant sobre si Sidgwick inclou dins del seu concepte d'ètica determinats principis normatius bàsics entre aquests "procediments racionals" en què pensa. Crisp [Crisp, 2014, 83] creu que la resposta és que no.

Prenguem, per exemple, el cas de l'opinió que creu que Déu ha implantat en nosaltres el coneixement de determinades normes de sentit comú, aparentment no utilitàries, com és ara la norma que cal complir les promeses fetes, per tal com el compliment d'aquestes normes és el camí més dret pel foment del propòsit utilitarista de la felicitat general. Per Sidgwick, aquesta posició, que representa l'acceptació del principi utilitari, equival, tanmateix, al rebuig del mètode de l'hedonisme i de l'utilitarisme, per tal com el camí per la determinació de la conducta adient i la felicitat no es determina a través d'un procés racional [Sidgwick, 1907, I, VI, §3, ¶4; 85].

Tanmateix, atès que la filosofia moral és una investigació (*inquiry*) sobre els fonaments o motius que puguin justificar les accions humanes i els procediments de decisió que els humans puguem adoptar, ens pot sobtar la insistència de Sidgwick en els mètodes més que en els principis últims. El mateix Sidgwick remarca que l'ètica filosòfica, com a

procés de cerca intel·lectual, té un doble propòsit. És, en primer lloc, una investigació sobre les veritables lleis morals o principis racionals de capteniment. I, en segon lloc, també és una investigació sobre el bé últim de l'home i dels mitjans per atènyer-lo [Sidgwick, 1907, I, I, §1, ¶1; 2-3].

"[There are] two different forms in which the fundamental problem of Ethics is stated; the difference between which leads, as we shall presently see, to rather important consequences. Ethics is sometimes considered as an investigation of the true Moral laws or rational precepts of Conduct; sometimes as an inquiry into the nature of the Ultimate End of reasonable human action -the Good or 'True Good' of man- and the method of attaining it. [...] The former [view] seems most prominent in modern ethical thought, and most easily applicable to modern ethical systems generally. For the Good investigated in Ethics is limited to Good in some degree attainable by human effort; accordingly knowledge of the end is sought in order to ascertain what actions are the right means of its attainment. Thus however prominent the notion of an Ultimate Good -other than voluntary action of any kind- may be in an ethical system, and whatever interpretation may be given to this notion, we must still arrive finally, if it is to be practically useful, at some determination of precepts or directive rules of conduct."

El mateix Sidgwick sembla donar per sentat que els humans, en general, estem interessats en els principis que determinen quina mena de capteniment cal considerar raonable en darrer terme [Sidgwick, 1907, I, I, §3, ¶5; 5-6].

"I think that when a man seriously asks 'why he should do' anything, he commonly assumes in himself a determination to pursue whatever conduct may be shown by argument to be reasonable, even though it be very different from that to which is non-rational inclinations may prompt. And we are generally agreed that reasonable conduct in any case has to be determined on principles."

De manera que Crisp [Crisp, 2014, 83] suggereix que el llibre de Sidgwick, en comptes d'anomenar-se *The Methods of Ethics* s'hauria d'haver anomenat *The Ultimate Principles of Ethics*, enunciant els principis que són les diferents formulacions de les raons últimes que tenim per l'acció.

Sempre, segons Sidgwick, ens estem preguntant sobre allò que és raonable en darrera instància (*ultimately reasonable*), per tal com en el raonament pràctic comú hi ha diferents principis presents, incompatibles entre ells [Sidgwick, 1907, I, I, §3, ¶5; 6].

"[W]hen we ask what these principles are, the diversity of answers which we find manifestly declared in the systems and fundamental formulae of professed moralists seems to be really present in the common practical reasoning of men generally."

Les respostes obtingudes en virtut d'un dels principis, seran suspectes sota la llum dels altres principis. Sidgwick pensa en tres conjunts de principis.

- El primer conjunt de principis (els principis de moral egoista) es deriven, segons ell, del principi de prudència, que postula la felicitat del propi individu com el veritable fi de la moral. Cal considerar aquesta postura ètica, en un sentit lat, per tal com es tracta efectivament d'un principi que subministra raons últimes per a l'acció.
- El segon conjunt de principis correspon a la moral del sentit comú, que Sidgwick agrupa sota la denominació d'intuicionisme dogmàtic. Es tracta de les normes de prudència, justícia, veracitat, etcètera. En general, sota la moral del sentit comú, aquests principis es veuen com a obligatoris en determinades situacions,

amb independència de la consideració de les conseqüències de l'acció contemplada i de les seves alternatives.

- I el tercer conjunt de principis (els principis utilitaristes) consideren les normes de conducta de sentit comú purament com a mitjans per la felicitat general del gènere humà o del conjunt dels éssers del regne animal.

Sidgwick no considera les versions de l'egoisme i de l'utilitarisme que proposen la cerca de béns no hedonístics i no morals (tal com els qualifica Crisp [Crisp, 2014, 84]), com poden ésser el coneixement i la feina ben feta (*accomplishment*). Sidgwick considera com un tipus especial d'intuicionisme les doctrines morals perfeccionistes, és a dir, aquelles doctrines morals que estan guiades per la cerca de l'excel·lència en les diferents activitats humanes. Molts pensadors, començant per Aristòtil, han vist en la vida virtuosa (és a dir, la vida d'excel·lència) el centre de la cerca de la perfecció. Per les doctrines ètiques intuicionistes, diu Crisp [*Ibidem*], la raó de què l'agent hagi de complir les seves promeses és que cal complir les promeses. Pels perfeccionismes, en canvi, la raó última d'haver de complir les promeses és que així ho requereix l'excel·lència. Crisp ens diu que Sidgwick no sembla conscient de la diferència entre aquestes dues posicions.

Al capdavant, conjectura Crisp [Crisp, 2014, 84], la raó de Sidgwick per agrupar les doctrines ètiques en només tres classes, segons el mètode que empren (egoisme, ètica del sentit comú o intuicionisme i utilitarisme) cal buscar-la en els seus propis prejudicis, és a dir, en què troba que aquestes són les doctrines plausibles [Sidgwick, 1907, I, I, §5, ¶2; 14].

“The truth seems to be that most of the practical principles that have been seriously put forward are more or less satisfactory to the common sense of mankind, as long as they have the field themselves. They all find a response in our nature: their fundamental assumptions are all such as we are disposed to accept, and such as we find to govern to a certain extent our habitual conduct. When I am asked, “Do you not consider it ultimately reasonable to seek pleasure and avoid pain for yourself?” “Have you not a moral sense?” “Do you not intuitively pronounce some actions to be right and others wrong?” “Do you not acknowledge the general happiness to be a paramount end?” I answer ‘yes’ to all these questions. My difficulty begins when I have to choose between the different principles or inferences drawn from them. We admit the necessity, when they conflict, of making this choice, and that it is irrational to let sometimes one principle prevail and sometimes another; but the necessity is a painful one. We cannot but hope that all methods may ultimately coincide: and at any rate, before making our election we may reasonably wish to have the completest possible knowledge of each.”

El fet, però, en opinió de Crisp [*Ibidem*] no perjudica el projecte que Sidgwick aborda. Les teories morals es poden classificar en dos grans grups. Les teories conseqüencialistes⁹⁰, d'una banda, i les teories no-conseqüencialistes o deontològiques, de l'altra. I la postura oposada a la moral és, naturalment, l'egoisme racional, que segons Crisp, tot i que no se'n parla gaire en l'ètica contemporània, és una de les teories normatives més potents i atractives. Crisp ens diu que Sidgwick podria haver especificat aquestes tres postures, i haver passat a explicar la manera com diferents concepcions del bé donen lloc a formes diferents de l'egoisme i de l'utilitarisme. Els arguments que

⁹⁰ Demano les disculpes necessàries per aquest neologisme no admès per l'Institut. És traducció del mot anglès *consequentialist*, introduït al llenguatge filosòfic, crec, per Elisabeth Anscombe en la sisena dècada del segle passat.

Sidgwick dóna per la seva triada bàsica són, en opinió de Crisp, problemàtics. Però l'especificació de les tres postures bàsiques és independent d'aquests arguments.

4.2. Hedonisme⁹¹

[Sidgwick, 1907] està dividit en quatre parts ("llibres"). La primera de les parts és introductòria. Les altres tres corresponen als tres grups de teories ètiques que Sidgwick admet.

- Hedonisme egoista o individualista.
- Intuïcionisme, que és el nom que Sidgwick dóna a la teoria ètica no-conseqüencialista, basada en la moral del sentit comú.
- Hedonisme universalista o utilitarisme.

Tanmateix, els comentaris de Sidgwick sobre cadascuna d'aquestes teories no es limiten al contingut de la part o "llibre" corresponent.

L'exposició que Sidgwick fa de l'hedonisme es concentra en el si de la seva exposició de l'egoisme.

- Per l'*egoisme racional*, l'única raó que l'agent té per l'acció està centrada en la mesura en què aquesta acció contribueixi al propi benestar de l'agent, que és idèntic al seu bé. La traducció pràctica d'aquesta concepció, per tant, demana l'especificació d'allò que cal entendre pel bé de les persones.
- Per l'*hedonisme del benestar*, l'únic factor positiu que contribueix al benestar és el plaer o fruïció, i l'únic factor negatiu és el dolor o sofriment. Aquesta perspectiva implica que la millor vida per a totes i cadascuna de les persones és aquella que és capaç d'obtenir el saldo més elevat de plaer sobre el dolor.
- La combinació de l'egoisme racional amb l'hedonisme del benestar ens duu a la teoria ètica que encapçala la llista dels *Mètodes* de Sidgwick, és a dir, l'*hedonisme egoista*.

L'hedonisme del benestar és congruent amb la perspectiva que hi ha altres béns distints del plaer i altres mals distints del dolor, sempre que aquests altres béns i mals no afectin el benestar de les persones. És, per tant, coherent amb l'hedonisme del benestar la creença que el món es pot millorar, posem per cas, per mitjà d'un increment de la seva bellesa, bellesa que s'entén com un bé, sempre que es mantingui ferma la posició que la vida d'una determinada persona només es susceptible de millora a través de l'increment del saldo del plaer sobre el dolor.

L'hedonisme global, per contra, sosté que aquests altres béns morals, no traduïbles en plaer de les persones, no existeixen.

Sidgwick, segons [Crisp, 2014, 85], va admetre les dues formes d'hedonisme, l'hedonisme del benestar i l'hedonisme global. Per ell, l'únic bé moral últim és un estat desitjable de consciència [Sidgwick, 1907, III, XIV, §3, ¶2; 397].

Sidgwick, segons Crisp [Crisp, *Ibidem*] se centra en l'hedonisme del benestar. Però segons aquest intèrpret del seu pensament, els seus arguments en favor i en contra de l'hedonisme del benestar es poden transposar directament a l'hedonisme global.

⁹¹ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crisp, 2014, 85-87].

Cal entendre els arguments de Sidgwick en favor de l'hedonisme, ens diu Crisp, en el context de la seva posició epistemològica global, que serà objecte de breu exposició en el sub-apartat següent. Un component important d'aquesta posició epistemològica és l'intuïcionisme filosòfic de Sidgwick. Aquest intuïcionisme filosòfic postula l'existència d'unes determinades proposicions evidents per elles mateixes (*self-evident*). La persona que arriba a comprendre-les (*grasp them*) està justificada en creure-les, és a dir, a tenir-les per veritables, en base a aquesta mateixa comprensió. I de manera usual entre els hedonistes, segueix dient Crisp, Sidgwick no encapçala els seus raonaments amb l'enunciat dels arguments positius en favor de la tesi hedonista, passant aleshores a considerar les objeccions a la tesi i les postures alternatives. Sidgwick, per contra, va exposant el seu posicionament com a resposta a les postures alternatives i a les objeccions.

En els *Methods* de Sidgwick s'hi troba un capítol molt important [Sidgwick, 1907, III, XIV; 391-407] sobre el "Bé Últim". Sidgwick hi respon a la pregunta de si el bé últim són els estats desitjables de consciència, que tinguin a l'acció virtuosa com un component, i també altres components, com és ara aquells elements del benestar que els humans compartim amb la resta de membres del regne animal ("physical action, nutrition and repose"). Sidgwick rebutja aquests darrers elements animals com a components del bé últim. I afirma també que la virtut és valuosa només en la mesura en què produeixi plaer en l'agent o en altres persones.

Són molts, però, els qui sostenen que, a més de la qualitat de plaer, hi ha altres propietats rellevants en l'avaluació dels sentiments. Posem el cas de l'esbalaiment que la mare novella sent en contemplar el seu fill acabat de néixer. Crisp fa notar, en aquest punt, que l'objecció principal que es fa a l'hedonisme és l'existència de valors de benestar no-hedònics, consistents o no en estats de consciència. Crisp [Crisp, 2014, 86] posa l'exemple de la dita de F.H. Bradley, segons la qual, aquells que no estiguin posseïts per cap mena de tesi filosòfica tenen tendència a pensar que "hi ha coses que voldrem, tot i que no en puguem derivar cap plaer".

En resposta a aquesta objecció, és a dir, en resposta a què hi hagi valors de benestar no-hedònics, Sidgwick apel·la directament al seu lector a considerar dues coses: les seves intuïcions sospesades i els judicis de tota la humanitat [Sidgwick, 1907, III, XIV, §5, ¶¶1-3; 400-402].

- Pel que fa al primer argument, referit a les intuïcions sospesades del subjecte, Sidgwick considera que aquests sentiments, igual que les coses exteriors, no tenen valor pel subjecte més enllà del plaer o dolor que li puguin generar.
- El segon argument, basat en el sentit comú de tota la humanitat, és més complex, per tal com hi ha hagut pensadors que han proposat molt diverses alternatives al benestar, com és ara el coneixement i la virtut, com a valors independents del plaer que ells mateixos puguin produir. Sobre aquests valors alternatius, Sidgwick remarca, en primer lloc, que solen ésser fonts de plaer. En segon lloc, la moral del sentit comú sol valorar-los en proporció a aquest plaer que produeixen. El cas és molt clar amb el valor de la bellesa. No ho és tant amb el coneixement. En tot cas, diu Sidgwick, tots som conscients de persones que han dedicat un esforç molt intens en el conreu d'alguna virtut, i que són vistes com a fanàtiques, per tal com l'esforç ha perjudicat o minvat la seva felicitat. Sidgwick conclou, per tant, que cal que l'apreciació d'aquests valors no-hedònics (bellesa, coneixement, virtut) sigui proporcional a la felicitat que puguin induir en l'agent.

Crisp [Crisp, 2014, 86] diu que en aquest text s'hi deixa veure l'intuïcionisme filosòfic de Sidgwick i també el seu compromís aristotèlic en contrastar, de manera "dialèctica", les seves pròpies intuïcions amb les opinions d'altres. Sidgwick fa veure que els diferents béns "ideals" no-hedònics de fet són font de plaer de maneres diverses, i que el sentit comú aprova aquests béns "ideals" en la mesura de la seva capacitat productora de plaer.

Crisp [Crisp, 2014, 86] comenta un cas de clarament contrari a la posició de Sidgwick sobre el valor utilitari de la bellesa i, en canvi, clarament alineat amb allò que postula el sentit comú.⁹² G.E. Moore creu que la bellesa de l'univers té valor, fins i tot en el cas que no sigui percebuda per ningú.

El mateix Sidgwick admet que el valor utilitari del coneixement és més difícil d'argumentar. Fa notar que el sentit comú aprova amb especial entusiasme el coneixement que dóna fruit.

Al capdavant, Sidgwick es veu forçat a acceptar que la moral del sentit comú no és enterament hedonista. Addueix, però, quatre consideracions que van en la direcció d'explicar aquest fet i, per aquest camí, li resten importància [Sidgwick, 1907, III, XIV, §5, ¶¶4-10; 402-406].

1. El substantiu "plaer" evoca els sentiments més "bastos", mentre que l'abast de l'hedonisme del benestar s'extén a tota mena de fruïció. Hi ha també el fet que determinats plaers solen implicar més dolor, o la pèrdua de plaers més grans, de manera que no es volen incloure en la caracterització del bé últim, especialment quan provoquen un determinat rebuig del sentit comú moral o estètic.
2. Hi ha molts plaers que només es poden experimentar si el desig no està centrat en ells, sinó en altres objectes.
3. El sentit comú s'oposa especialment a l'extrem "estret i limitat" de l'hedonisme egoista. Crisp [Crisp, 2014, 87] interpreta aquí el pensament de Sidgwick, en el sentit que, segons ell, el sentit comú no distingeix de manera adient entre l'egoisme i l'hedonisme.
4. Probablement, la felicitat universal sigui més fàcil d'aconseguir quan no la perseguim de forma del tot directa d'una manera conscient. Això és així per tal com, en primer lloc, els objectius més limitats són assolibles més fàcilment. I en segon lloc, la felicitat de cadascú de nosaltres demana que tinguem fins propis, en ells mateixos, i que els perseguim amb independència de la felicitat dels altres. Entre aquests fins hi pot haver la virtut, la veritat, la llibertat, la bellesa, etcètera, que naturalment poden tenir també conseqüències valuoses des d'un punt de vista hedonístic.

L'hedonisme de Sidgwick, ens diu Crisp [Crisp, 2014, 87], es va veure atacat per altres filòsofs morals contemporanis seus, tal com havia estat el cas de Mill. Sidgwick respon a una crítica que li va dirigir T.H. Green, el seu col·lega, en tant que catedràtic de filosofia moral, d'Oxford, segons el qual "*pleasure as feeling, in distinction from its conditions which are not feelings, cannot be conceived*". Green addueix també que no és possible sumar plaers, per tal com els plaers s'esdevenen en sèrie i no pas simultàniament. Finalment, Green afirma que l'argument definitiu contra l'hedonisme és l'existència de béns no-hedònics o ideals. En aquest punt, diu Crisp, la pròpia epistemologia de

⁹² Es tracta d'un passatge dels *Principia Ethica* (1903), de George Edward Moore, pp. 83-85.

Sidgwick el duu a suspendre el judici sobre el concepte de béns ideals o no-hedònics, per tal com hi ha una multitud d'autors acreditats que creuen en l'existència de béns ideals i no hi ha cap manera plausible de demostrar que tots aquests autors estiguin equivocats.

4.3. Intuïcionisme^{93,94}

Sidgwick manté que poseïm coneixement ètic. ¿Com l'adquirim? Al segle XIX, la filosofia moral estava dividida en aquesta qüestió entre inductivistes i intuïcionistes. Els intuïcionistes creien que coneixem per intuïció "com un judici immediat, allò que cal fer i allò que ens cal proposar-nos com a fi". [Sidgwick, 1907, I, VIII, §1, ¶1; 96].

"I have used the term 'Intuitionist' to denote the view of ethics which regards as the practically ultimate end of moral actions their conformity to certain rules or dictates of Duty unconditionally prescribed. [...] Writers who maintain that we have 'intuitive knowledge' of the rightness of actions usually mean that this rightness is ascertained simply by "looking at" the actions themselves, without considering their ulterior consequences."

Sidgwick distingeix la seva posició, que no és d'intuïcionisme moral, basat en la moral del sentit comú, sinó d'intuïcionisme epistemològic, en el context del debat moral d'aleshores [Sidgwick, 1907, I, VIII, §1, ¶2, 97-98]. Hi pot haver, segons Sidgwick, dos posicionaments diferents en l'intuïcionisme.

- D'una banda, un intuïcionisme apriorístic, basat en l'apreciació de la correcció (*rightness*) de determinades accions.
- D'altra banda, una posició inductiva, *a posteriori*, que infereix, a partir de l'experiència, la capacitat de determinades menes d'acció de produir fruïció o malestar.

Tanmateix, el principi hedonista, és a dir, que allò que té valor moral, al capdavall, només són les fruïcions i els malestars, els plaers i els dolors, no pot ésser conegut per inducció de cap mena d'experiència. L'experiència només pot informar, en tot cas, del fet que els humans sempre cerquen el plaer com el seu fi últim. L'experiència és impotent per il·luminar-nos sobre allò que ens cal fer. Cal concloure, per tant, que les dues espècies d'hedonisme (la egoista i la utilitarista) es recolzen, necessàriament, en una apreciació intuïtiva d'allò que és bo.

Crisp [Crisp, 2014, 88] diu que Sidgwick té raó en estimar que les dues parts del debat parlaven de coses distintes (*at cross purposes*), per tal com tant els uns com els altres reivindicaven el coneixement de coses diferents. Els inductivistes reivindicaven el coneixement inductiu de la mesura en què determinades accions resulten agradables o plaents, mentre que els intuïcionistes es centraven en el caràcter correcte o incorrecte (*rightness or wrongness*) d'aquestes mateixes accions. Sidgwick pensava que, al capdavall, no hi ha cap posició evaluativa o normativa que pugui ésser coneguda de manera inductiva. Cal conèixer-la de manera intuïtiva o bé inferir-la d'altres premisses, de les quals una, almenys, cal que inclogui una intuïció bàsica.

⁹³ La paraula "intuïcionisme" no està acceptada per l'Institut. Goso, tanmateix, arriscar el neologisme en aquesta obra, de caràcter acadèmic, per tal com no se m'acut cap paraula catalana que pugui traduir amb fidelitat el mot anglès *intuitionism*.

⁹⁴ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crisp, 2014, 88-90].

Sidgwick descriu tres etapes en el desenvolupament de l'intuïcionisme moral.

- L'intuïcionisme de percepció (*perceptual*), la tesi del qual és que la consciència ens diu allò que cal fer en cada cas concret.
- L'intuïcionisme dogmàtic, que sosté que les normes morals generals estan implícites en la doctrina moral del sentit comú.
- L'intuïcionisme filosòfic, que es caracteritza per sostenir que tota mena de coneixement moral consisteix, o almenys està basat, en creences evidents en elles mateixes, fonamentals (*foundational*) i no inferides, és a dir, en intuïcions.

Sidgwick no creu que l'intuïcionisme de percepció pugui gaudir de gaire recolzament, per tal com la majoria de la gent no es fia massa de les pròpies intuïcions. Dubta d'elles, les considera d'abast parcial, inconstants al llarg del temps i sovint en conflicte les unes amb les altres.

L'intuïcionisme dogmàtic es centra en les normes morals percebudes de manera directa i intuïtiva. En aquesta perspectiva, la tasca de la filosofia moral consisteix en elucidar i enunciar clarament aquestes normes i ordenar-les, tant com sigui possible, en forma de sistema. No és el cas, per tant, que en aquesta mena d'intuïcionisme no hi hagi reflexió. I tanmateix, Sidgwick creia que l'adjectiu "dogmàtic" li esqueia per tal com no el considerava prou reflexiu, i el tenia, per tant, per incapaç de proporcionar un fonament suficient a la moral del sentit comú. Aquesta manca de fonament suficient és causa de que l'agent no pugui conèixer amb certesa les obligacions que té en cadascuna de les situacions en què pugui trobar-se. El retret que Sidgwick fa a l'intuïcionisme dogmàtic no és que parteixi de la moral del sentit comú. Allò que li retreu és que acabi en la moral del sentit comú sense haver-ne suprimit les ambigüitats tan reprovables en els sistemes morals com en els jurídics.

En favor de l'intuïcionisme dogmàtic es podrà dir que aquesta teoria explica de manera "més pregona" les raons d'una conducta adient. L'incompliment d'un compromís, per exemple, es pot considerar com dolent en ell mateix, des de la percepció moral intuïtiva del sentit comú. O es pot veure com moralment dolent pel fet d'ésser injust. Ajudar els altres, per posar un altre exemple, pot ésser intuïtivament percebut, des del sentit comú, com a bo. O es pot veure com moralment bo des del punt de vista de la pràctica de la virtut de la benvolença. Per Sidgwick, tanmateix, aquesta mena de teoria segueix essent inacceptable per tal com roman mancada de sistema [Sidgwick, 1907, I, VIII, §4, ¶1; 101-102].

"By philosophic minds, however, the 'Morality of Common Sense' (as I have ventured to call it), even when made as precise and orderly as possible, is often found unsatisfactory as a system, although they have no disposition to question its general authority. It is found difficult to accept as scientific first principles the moral generalities that we obtain by reflection on the ordinary thought of mankind, even though we share this thought. Even granting that these rules can be so defined as perfectly to fit together and cover the whole field of human conduct, without coming into conflict and without leaving any practical question unanswered, --still the resulting code seems an accidental aggregate of precepts, which stands in need of some rational synthesis. In short, without being disposed to deny that conduct commonly judged to be right is so, we may yet require some deeper explanation why it is so." [El primer èmfasi és afegit].

La versió de l'intuïcionisme moral preferida per Sidgwick és la tercera, és a dir, l'intuïcionisme filosòfic. Aquest parer sosté que cal que tot coneixement moral estigui compostat per, o almenys es fonamenti en, creences evidents per elles mateixes,

fonamentals i no inferides a partir de cap altra proposició, és a dir, en intuïcions. Sidgwick apunta quatre condicions que cal exigir a les intuïcions per tal de que puguin assolir “el grau més elevat de certesa”, que són les següents [Sidgwick, 1907, III, XI, §2, ¶1; 338-342]

- La claredat i precisió.
- La capacitat d'ésser sotmeses a la reflexió. Cal no confondre les intuïcions amb les meres impressions o impulsos, que no resisteixen l'examen de la raó. Cal també no confondre les intuïcions amb les opinions que, sentides una i altra vegada, acaben agafant l'apariència falsa d'enunciats evidents en ells mateixos.
- La coherència. Cal que les proposicions acceptades en base a la intuïció formin un conjunt coherent. La contradicció entre dues suposades “intuïcions” és prova irrefutable que, almenys una d'elles, és falsa.
- La condició que es pot anomenar “d'absència de dissentiment”. La veritat és la mateixa per tothom. El fet que altres persones neguin la veritat d'una determinada proposició que l'agent percep com a intuïtiva, per força ha de detreure la confiança en aquesta proposició. Quan qualsevol enunciat, intuït o inferit, es veu contradit, cal concloure que ell mateix, o l'enunciat que el contradia, estan en l'error. Per tant, la contradicció pels altres d'una veritat percebuda com a intuïció, cal que forci un procés reflexiu sobre la seva veritat. Mentrestant es duu a terme aquest procés, cal suspendre el judici sobre la validesa de la intuïció.

Crisp [Crisp, 2014, 89] fa notar que, igual que és el cas amb la primera de les teories ètiques examinades, l'hedonisme, Sidgwick mai no va detallar les implicacions de la condició d'absència de dissentiment per tota la seva ètica. A [Sidgwick, 1907, III, XIII, §§4-5; 384-390] Sidgwick busca recolzament pels seus propis axiomes suposadament evidents per ells mateixos en les obres de Samuel Clarke i de Kant i, naturalment, dels utilitaristes anteriors. Però no introdueix cap reflexió sobre el fet que molts autors hauran de dissentir dels axiomes per ell introduïts. Aquest desacord està implícit en el mateix “dualisme de la raó pràctica” que ell reconeix. Els egoistes discreparan del principi de benvolença, mentre que els utilitaristes rebutjaran el principi de prudència.

Crisp afegeix que segueix essent un misteri la manca de reconeixement per part de Sidgwick de les conseqüències escèptiques de la seva condició d'absència de dissentiment. Crisp especula que una possible explicació del fet podria ésser el temor de què una conseqüència d'aquesta condició seria un escepticisme que hauria paralytat tota la seva construcció filosòfica. Crisp troba que aquesta objecció no té força, per tal com Sidgwick hauria pogut seguir dient tot allò que volia dir, simplement com a exposició de la seva posició personal (“*on the understanding that what we were getting were Sidgwick's own reports from the fronts of reflection about how things appeared to him*”). Cal admetre, amb tot, que la condició d'absència de dissentiment “obre la porta a l'escepticisme universal”, tal com el mateix Sidgwick diu en el “Capítol de Conclusió”, i aquest fet l'engavanya de manera pregona [Sidgwick, 1907, *Concluding Chapter*, §5, ¶3; 509].

“Those who hold that the edifice of physical science is really constructed of conclusions logically inferred from self-evident premises, may reasonably demand that any practical judgments claiming philosophic certainty should be based on an equally firm foundation. If on the other hand we find that in our supposed knowledge of the world of nature propositions are commonly taken to be universally true, which yet seem to rest on no other grounds than that we have a strong disposition to accept them, and that they are indispensable to the systematic coherence of our beliefs, --it will be more difficult to reject

a similarly supported assumption in ethics, without opening the door to universal scepticism.”

4.4. Utilitarisme⁹⁵

Tal com s'esdevé en l'actualitat, en l'època de Sidgwick el nom “utilitarisme” designava posicions molt distintes. De manera que [Sidgwick, 1907, IV] comença amb un capítol en què explica com l'autor entén l'utilitarisme i com es diferencia de les altres posicions. Defineix l'utilitarisme, que també anomena “hedonisme universalista”, com la tesi que sosté que “el capteniment que [...] és objectivament correcte és aquell que produirà, en conjunt, la major quantitat de felicitat” [Sidgwick, 1907, IV, 1, §1, ¶2; 411].

“By Utilitarianism is here meant the ethical theory, that the conduct which, under any given circumstances, is objectively right, is that which will produce the greatest amount of happiness on the whole; that is, taking into account all whose happiness is affected by the conduct.”

Crisp [Crisp, 2014, 90] ens proposa el següent cas hipotètic, el cas del metge temerari. Suposem que algú pateix una determinada malaltia dolorosa, pel tractament de la qual hi ha dos medicaments disponibles. El medicament A pot curar de manera completa la malaltia, amb una probabilitat de l'1%. Hi ha, per contra, una probabilitat del 99% que l'administració d'aquest medicament provoqui la mort del pacient. En canvi, el medicament B cura la malaltia amb una probabilitat del 100%, és a dir, amb certesa, però el pacient seguirà tenint, per tota la vida, un cop a l'any més o menys, un curt episodi amb una ombra de dolor lleuger. El metge, amb ple coneixement d'aquests antecedents, prescriu el medicament A i el pacient resulta completament curat.

Segons la teoria de Sidgwick, l'acció del metge temerari és objectivament correcta (*objectively right*). Això pot semblar contra-intuïtiu en gran mesura. Cal tenir present, però, que Sidgwick separa clarament els conceptes d'incorrecció (*wrongness*) i de culpabilitat (*blameworthiness*). Segons Sidgwick, cal regular l'atribució de mèrit o de culpa per mitjà de la norma de l'hedonisme universalista. Clarament, caldrà considerar culpable el metge que prengui amb els seus pacients un risc com el descrit. [Sidgwick, 1907, IV, III, §2, ¶3; 428].

“In the first place, we must carefully distinguish between the recognition of goodness in dispositions, and the recognition of rightness in conduct. An act that a Utilitarian must condemn as likely to do more harm than good may yet show a disposition or tendency that will on the whole produce more good than harm. [...]. Secondly, although, in the view of a Utilitarian, only the useful is praiseworthy, he is not bound to maintain that it is necessarily worthy of praise in proportion as it is useful.”

És a dir, l'agent ideal, segons l'hedonisme universalista, serà aquell que, en tota circumstància, emprèn l'acció que maximitza, en conjunt, la felicitat. La part (*book*) IV de [Sidgwick, 1907] està, en bona mesura, dedicada a escatir quina serà l'estratègia que ens acostarà més a aquest ideal.

[Sidgwick, 1907, IV, I, §2; 413-417] està dedicat a exposar l'abast de l'utilitarisme i la seva relació amb la igualtat. Hi ha, prefigurat, bona part del contingut del debat,

⁹⁵ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [Crisp, 2014, 90-93].

prominent en els darrers decennis del segle XX, sobre la naturalesa de l'igualitarisme i l'estatus moral de les generacions futures i dels animals no-humans. Sidgwick comença repetint el supòsit de que cal que plaers i dolors siguin comparables, admetent una certa vaguetat [Sidgwick, IV, I, §2, ¶1; 413].

“We shall understand, then, that by Greatest Happiness is meant the greatest possible surplus of pleasure over pain, the pain being conceived as balanced against an equal amount of pleasure, so that the two contrasted amounts annihilate each other for purposes of ethical calculation. And, of course, here as before, the assumption is involved that all pleasures included in our calculation are capable of being compared quantitatively with one another and with all pains; that every such feeling has a certain intensive quantity, positive or negative (or, perhaps, zero), in respect of its desirableness, and that this quantity may be to some extent known: so that each may be at least roughly weighed in ideal scales against any other. This assumption is involved in the very notion of Maximum Happiness; as the attempt to make “as great as possible” a sum of elements not quantitatively commensurable would be a mathematical absurdity.”

Més endavant, Sidgwick assenyala, amb prou plausibilitat, que fóra “arbitrari i desenraonat” excloure la felicitat dels animals no-humans de l'abast del càlcul utilitari. De passada, fa notar que la dificultat d'avaluar les experiències d'aquests animals no és privativa de la filosofia utilitarista, sinó que és necessàriament present en tota ètica que no les exclougui.

En aquest punt, ens diu Crisp [Crisp, 2014, 91], Sidgwick aporta una innovació important (*a significant breakthrough*) en la concepció utilitarista. Fa notar que cal que l'universalisme hedonista sigui neutre al llarg del temps, per tal com el valor de la felicitat és independent del moment en què es gaudeix. Sidgwick es pregunta per la implicació que aquest requisit té pel que fa a la posició utilitarista sobre la mida de la població. Una opció (que correspon als malthusians) és situar el maximand en la felicitat mitjana. Aquesta manera de fer deixa de banda la millora en la suma total de felicitat que es produeix a l'afegir nous membres a la comunitat, sempre que les seves vides tinguin un valor positiu de felicitat, i tot i que l'afegit de nous membres pot ésser causa de que la felicitat mitjana minvi.

Sidgwick no esmenta la “conclusió repugnant” de Derek Parfit [Parfit, 1984, 388]. Aquesta “conclusió repugnant” de Parfit sosté que, corresponent a una població mundial total de 10.000 milions d'éssers humans que puguin gaudir d'una alta qualitat de vida, sempre hi ha, imaginable, un total de població mundial molt més elevat, que produiria una quantitat total d'utilitat més gran, malgrat que les persones, en aquesta segona situació, visquessin en la més absoluta misèria.

Una manera d'evitar la “conclusió repugnant” és a través de la postulació del concepte de discontinuïtat de valor, de manera que s'atribueix a les pèrdues en qualitat de vida una importància més gran, en valor absolut, que evita que puguin ésser compensades per l'increment de la quantitat de benestar. Sidgwick, però, nega la discontinuïtat [Sidgwick, 1907, II, II, §1, ¶1; 123 i 124 n.1].

“The first and most fundamental assumption, involved not only in the empirical method of Egoistic Hedonism, but in the very conception of ‘Greatest Happiness’ as an end of action, is the commensurability of Pleasures and Pains. By this I mean that we must assume the pleasures sought and the pains shunned to have determinate quantitative relations to

each other; for otherwise they cannot be conceived as possible elements of a total which we are to seek to make as great as possible.”

“Bentham gives four qualities of any pleasure or pain (taken singly) as important for purposes of Hedonistic calculation: (1) Intensity, (2) Duration, (3) Certainty, (4) Proximity. If we assume [...] that Intensity must be commensurable with Duration, the influence of the other qualities on the comparative value of pleasures and pains is not difficult to determine: for we are accustomed to estimate the value of chances numerically, and by this method we can tell exactly (in so far as the degree of uncertainty can be exactly determined) how much the doubtfulness of a pleasure detracts from its value: and proximity is a property which is reasonable to disregard except in so far as it diminishes uncertainty. For my feelings a year hence should be just as important to me as my feelings next minute, if only I could make an equally sure forecast of them. Indeed this equal and impartial concern for all parts of one’s conscious life is perhaps the most prominent element in the common notion of the rational -as opposed to the merely impulsive- pursuit of pleasure.” [Èmfasis a l’original].

Segons Crisp, sembla natural pensar que Sidgwick hauria considerat la “conclusió repugnant” de Parfit com una conseqüència més de l'utilitarisme, en contra de la moral del sentit comú, però no en contra d’una teoria ètica ben fonamentada.

[Sidgwick, 1907, IV, I] es clou amb una exposició, interessant i intrigant, sobre com escollir, amb criteri utilitari, entre distintes distribucions de la mateixa quantitat total de felicitat. Sidgwick afirma que la decisió utilitarista sobre dues distribucions de la mateixa quantitat total de felicitat està indefinida [Sidgwick, 1907, IV, I, §2, ¶6; 416-417].

“In all such cases [és a dir, en distribucions distintes que sumen la mateixa quantitat global de felicitat], therefore, it becomes practically important to ask whether any mode of distributing a given quantum of happiness is better than any other. Now the Utilitarian formula seems to supply no answer to this question: at least we have to supplement the principle of seeking the greatest happiness on the whole by some principle of Just or Right distribution of this happiness. The principle which most Utilitarians have either tacitly or expressly adopted is that of pure equality –as given in Bentham’s formula “everybody to count for one, and nobody for more than one”. And this principle seems the only one which does not need a special justification; for [...] it must be reasonable to treat any one man in the same way as any other, if there be no reason apparent for treating him differently.”

Aquest passatge, ens diu Crisp, fa sorgir unes quantes preguntes.

- En primer lloc, ¿què és allò que fa que Sidgwick atribueixi a Bentham idees igualitàries?
- En segon lloc, ¿què és allò que fa que Sidgwick reconegui la necessitat de cap principi suplementari? La resposta utilitària, en tot cas, no és ambigua. Totes les distribucions de felicitat que continguin la mateixa quantitat total de felicitat són equivalents.
- En tercer lloc, atès que el principi d’igualtat és independent del principi utilitari, ¿a què ve voler fer-lo servir per desempatar? És del tot possible veure el principi d’igualtat entrar en conflicte amb el principi utilitari. Considerem les dues distribucions següents.

Cas I

(a) Persona A	Persona B
50	50

(b) Persona A	Persona B
1	99

Cas II

(a) Persona A	Persona B
50	50

(b) Persona A	Persona B
1	99,01

Seguint el criteri de Sidgwick, el principi d'igualtat ens demana escollir la situació (a) en preferència a la situació (b) en el Cas I. Però el principi d'igualtat no té cap força en el Cas II. Es veu, per tant, que la prioritat lexicogràfica del criteri de la quantitat total d'utilitat sobre el criteri d'igualtat fa difícil veure la raó en virtut de la qual s'hauria d'atendre el criteri d'igualtat de cap manera, ni tant sols per provocar el desempat.

¿De quina manera Sidgwick fonamenta l'utilitarisme en la intuïció? Sidgwick sosté que és necessari el principi de benvolença racional per proporcionar un fonament al sistema utilitarista. Crisp [Crisp, 2014, 93] dóna la següent formulació del principi de benvolença racional.

“Each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except insofar as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.”

Si aquest principi s'interpretés atenent només al seu text, i no com una part d'un conjunt de principis que poguessin donar forma a una determinada versió pluralista de l'intuïcionisme dogmàtic, podria veure's no ja com un dels fonaments de l'utilitarisme, sinó com un enunciat del mateix utilitarisme. Tanmateix, segueix assenyalant Crisp, Sidgwick s'estima més definir l'utilitarisme com una versió de l'hedonisme. D'aquesta manera, si l'enunciat del principi de benvolença racional es volgués veure com una definició de l'utilitarisme, caldria substituir la paraula *good* per la paraula *happiness*. Sidgwick pensa que cal efectuar aquesta substitució per tal de què el principi de benvolença racional esdevingués un mètode ètic pràctic. [Sidgwick, 1907, III, XIII, §5, ¶5; 388: IV, II, §1, ¶4; 421 n.1].

“Utilitarianism is [...] presented as the final form into which Intuitionism tends to pass, when the demand for really self-evident first principles is rigorously pressed. In order, however, to make this transition logically complete, we require to interpret ‘Universal Good’ as ‘Universal Happiness’.”

¿Com dur a terme aquesta substitució? Sidgwick defensa l'hedonisme en base a les intuïcions del lector i als judicis generals de la humanitat. Dit d'una altra manera, l'utilitarisme de Sidgwick es basa en la combinació del principi de benvolença racional amb l'hedonisme. I tant el principi de benvolença racional com l'hedonisme es justifiquen per mitjà de l'intuïcionisme filosòfic i de la dialèctica aristotèlica. Aquest recolzament

dialèctic a l'utilitarisme li arriba a través de la seva relació amb la moral del sentit comú, tal com veurem tot seguit.

4.5. L'utilitarisme i la moral del sentit comú (common sense morality)⁹⁶

Crisp [Crisp, 2014, 94] ens diu que Sidgwick és plenament conscient de què el seu argument en favor de l'utilitarisme, basat en l'intuïcionisme filosòfic, no sempre serà capaç de persuadir aquells que estiguin adherits a les posicions de l'egoisme i de l'intuïcionisme dogmàtic. Per persuadir aquestes persones, cal que l'argument compleixi dues condicions.

- D'una banda, l'argument ha de prendre com a premisses les posicions de partida d'aquests crítics, és a dir, les posicions, sigui de l'egoisme, sigui de l'intuïcionisme dogmàtic.
- D'altra banda, caldrà fer veure que les prescripcions morals a què condueix la posició utilitarista són superiors, en validesa, a les prescripcions que donen, per casos idèntics, aquestes dues escoles alternatives de filosofia moral. Per validesa, en aquest punt, cal entendre, segons els parer de Crisp, credibilitat. De manera que, quan sorgeixi un conflicte entre l'utilitarisme i els principis de la moral del sentit comú, o entre l'utilitarisme i l'egoisme racional, els ara ex-intuïcionista o ex-egoista, respectivament, trobin més persuasiva la resposta que doni l'utilitarisme. "*Utilitarianism [...] must be accepted as overruling Intuitionism and Egoism*" (cita que aporta [Crisp, 2014, 94] sense donar la referència al text de Sidgwick).

Caldrà donar, per tant, un cert pes epistèmic, en la teoria en favor de l'utilitarisme, als principis intuïcionistas o egoistes, de manera que la teoria estigui efectivament adreçada a convèncer els uns o els altres [Sidgwick, 1907, IV, II, ¶2; 420].

"Perhaps we may say that what is needed is a line of argument which on the one hand allows the validity, to a certain extent, of the maxims already accepted, and on the other hand shows them to be not absolutely valid, but needing to be controlled and completed by some more comprehensive principle."

Crisp posa, en aquest punt l'exemple de l'egoista que cregui que el seu propi plaer és bo des del punt de vista de l'univers, i pugui ésser persuadit de que la seva pròpia felicitat té la mateixa importància que la felicitat de tots i cadascun dels altres.

Aquests arguments basats en la coherència de l'utilitarisme amb l'intuïcionisme dogmàtic i amb l'egoisme hedonista, formen part, diu Crisp, del procés de dialèctica aristotèlica que Sidgwick segueix, no sempre amb la mateixa decisió, al llarg del seu estudi de la metodologia de l'intuïcionisme filosòfic. Dit d'una altra manera, Sidgwick accepta "la validesa, en certa mesura" de la moral del sentit comú per tal com ell mateix està persuadit de la seva credibilitat [Sidgwick, 1907, IV, III, §1, ¶3; 425: III, XIII, §1, ¶2; 373].

"The Utilitarian argument cannot be fairly judged unless we take fully into account the cumulative force which it derives from the complex character of the coincidence between Utilitarianism and Common Sense."

⁹⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Crisp, 2014, 94-97].

"[W]e conceive [Philosophical Intuitionism] as the aim of a philosopher, as such, to do somewhat more than define and formulate the common moral opinions of mankind. His function is to tell men what they ought to think, rather than what they do think: he is expected to transcend Common Sense in his premises, and is allowed a certain divergence from Common Sense in his conclusions. It is true that the limits of this deviation are firmly, though indefinitely, fixed: the truth of a philosopher's premises will always be tested by the acceptability of his conclusions: if in any important point he be found in flagrant conflict with common opinion, his method is likely to be declared invalid."

Pel que fa a l'intuïcionisme dogmàtic, cal que els partidaris de l'utilitarisme demostrin que els principis de sentit comú de veracitat, justícia, etcètera, tenen solament "una validesa dependent i subordinada", per tal com cal la presència d'un principi superior que pugui explicar les excepcions i que pugui resoldre els casos de conflicte i d'indeterminació [Sidgwick, 1907, IV, II, ¶¶4-5; 421-422]. Cal, a més, reforçar aquesta part negativa de l'argument amb una part positiva, que estableixi la relació que hi ha entre l'utilitarisme i la moral del sentit comú, i que repassi el suport que l'utilitarisme dóna a la validesa general de les prescripcions de la moral del sentit comú, alhora que acomoda les necessàries excepcions, fent veure la manera com l'utilitarisme proporciona un principi de síntesi i d'unitat a les diferents prescripcions de la moral del sentit comú, que a vegades es troben en conflicte les unes amb les altres, agrupant-les en un sistema coherent. Aquest seria el pas que completaria la prova de la necessitat de l'utilitarisme, partint de l'intuïcionisme filosòfic.

La part "negativa" d'aquest argument està continguda, diu Sidgwick, de manera suficient, a [Sidgwick, 1907, III], mentre que la part "positiva" serà desenvolupada a [Sidgwick, 1907, IV], on es demostra que l'utilitarisme és el principi superior que s'estava buscant. Crisp [Crisp, 2014, 95] afegeix en aquest punt que l'opinió de Sidgwick sobre la moral del sentit comú és semblant a la de Mill. Pels dos autors, la moral del sentit comú està composada per un conjunt de "principis secundaris" que tenen com a justificació final la contribució que fan al foment del major saldo general entre plaer i dolor.

La doctrina de Sidgwick, en aquest punt, es topa amb un problema major. El partidari de l'intuïcionisme dogmàtic pot acceptar que gairebé tot el que Sidgwick diu sobre la utilitat general de les normes i disposicions de la moral del sentit comú, però pot negar que la resposta correcta a la manca de cohesió de la seva doctrina sigui l'acceptació de l'utilitarisme com a proveïdor d'un principi justificatori últim. Crisp [Crisp, 2014, 95] sosté que es pot afirmar que, igual que Sidgwick va fer avançar l'utilitarisme més enllà d'on havia arribat de la mà dels pensadors utilitaristes que el van precedir, W.D. Ross, el filòsof d'Oxford, en la primera meitat del segle XX, va fer el mateix respecte a l'intuïcionisme dogmàtic. Crisp proposa el següent text de Ross.

*"If, so far as I can see, I could bring equal amounts of good into being by fulfilling my promise and by helping some one to whom I had made no promise, I should not hesitate to regard the former as my duty [and] normally promise-keeping [...] should come before benevolence"*⁹⁷

⁹⁷ [Crisp, *Ibidem*] dóna la següent referència del text citat. Està tret, diu, de W.D. (més tard Sir William David) Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 1930, pp. 18-19. Tanmateix, no he estat capaç de localitzar, en les dues pàgines citades ni en les veïnes, el text de referència.

Està clar, diu Crisp, que a tota teoria moral enraonada, l'utilitarisme inclòs, li caldrà una certa dosi considerable de judici per ésser aplicada als casos concrets. No sembla que hi hagi cap raó que justifiqui el rebuig de Sidgwick d'un intuicionisme prou reflexiu com el de Ross. La conseqüència d'aquesta constatació és que ja no sembla que Sidgwick tingui un argument incontrovertible (*"watertight"*) en favor de la seva versió de l'utilitarisme. Naturalment, el mateix problema es presenta per qualsevol altra teoria moral, inclòs, naturalment, l'intuicionisme dogmàtic. Sembla, per tant, que Sidgwick té raó al pensar que, almenys pel que fa a una porció dels seus lectors, es veuran moguts a fer el pas cap a l'utilitarisme a partir de la reflexió sobre el valor utilitari de la moral del sentit comú.

A Sidgwick no l'amoina només la qüestió de construir una prova de l'utilitarisme. Pensa que l'ètica filosòfica és una disciplina eminentment pràctica. Per a cada principi que se li proposi, plantejarà la pregunta sobre les seves conseqüències pràctiques en la presa de decisions en la vida real. El mètode utilitari més a mà és, naturalment, un hedonisme pràctic basat en l'experiència del plaer i del dolor, és a dir, un hedonisme empíric [Sidgwick, 1907, IV, IV, §1]. El mètode, naturalment, és idèntic a l'aplicat a l'hedonisme egoista a [Sidgwick, 1907, II], on Sidgwick elimina brillantment les dificultats a l'aplicació directa del mètode al cas d'un únic individu. Al llibre IV apunta que, malgrat la dificultat afegida de les comparacions inter-personals d'utilitat, l'argument que ja ha presentat en favor de l'utilitarisme com a principi unificador i justificador de la moral del sentit comú, permetrà contemplar els mateixos principis de la moral del sentit comú com uns "axiomes intermedis" del mateix mètode utilitarista, situats entre el principi fonamental de l'utilitarisme (és a dir, la maximització del saldo global net de plaer i dolor) i cadascuna de les decisions que els diferents individus han de prendre atenent a les circumstàncies concretes de cada cas [Sidgwick, 1907, IV, IV, §1, ¶2; 461].

"Indeed from the considerations that we have just surveyed it is but a short and easy step to the conclusion that in the Morality of Common Sense we have ready to hand a body of Utilitarian doctrine; that the "rules of morality for the multitude" are to be regarded as "positive beliefs of mankind as to the effects of actions on their happiness"⁹⁸, so that the apparent first principles of Common Sense may be accepted as the "middle axioms" of Utilitarian method; direct reference being only made to utilitarian considerations, in order to settle points upon which the verdict of Common Sense is found to be obscure and conflicting. On this view the traditional controversy between the advocates of Virtue and the advocates of Happiness would seem to be at length harmoniously settled."

Tanmateix, val a dir que la moral del sentit comú no té una coincidència absoluta amb l'utilitarisme en totes les dimensions d'ambdues teories morals. En aquest punt, i a propòsit d'aquesta manca de coincidència total entre l'utilitarisme i la moral del sentit comú, Crisp [Crisp, 2014, 96] fa un comentari crític.

"It is clear, for example, that common-sense predictions of hedonic consequences have frequently been deeply mistaken, because of limited sympathy and knowledge, and distortions resulting from social hierarchies and false religions."

Una possible interpretació d'aquest text aniria en el sentit d'atribuir, almenys parcialment, i per part del mateix Crisp, les discrepàncies entre la moral utilitarista i la

⁹⁸ [Mill, 1861, cap. II]. Crisp precisa que Mill, tanmateix, només afirma que cal que el filòsof accepti provisionalment les *"rules of morality for the multitude"* fins que sigui capaç de trobar-ne de millors.

moral del sentit comú a la manipulació que aquesta hauria patit en mans de grups socials dominants i de religions organitzades, interessats a perpetuar una situació de desigualtat i de domini.

Crisp afegeix que la predicció d'aquestes conseqüències hedòniques és, en tot cas, difícil, fins i tot per part dels utilitaristes militants. Sidgwick, diu Crisp, creu que la definició precisa d'un codi moral sota premisses utilitaristes, toparà amb dificultats de la mateixa magnitud que les dificultats per la definició d'un codi moral sota l'hedonisme empíric [Sidgwick, 1907, IV, IV, §2]. Sidgwick argumenta que la mateixa naturalesa humana és molt variable a través del temps i de l'espai, de manera que no es possible caracteritzar un tipus humà ideal. Atenent-nos al nostre propi temps i al nostre propi país, ens trobem davant d'un dilema.

- Si prenem els nostres compatriotes tal com són, no els podem contemplar com a sotmesos a un nou codi moral.
- Si fem abstracció de les realitats presents, no està clar que no estiguem dissenyant una comunitat humana imaginària, llevat que suposem -contra tota plausibilitat- que els nostres conciutadans adoptaran immediatament i unànime el nou codi moral.

Per Crisp [Crisp, 2014, 96], però, Sidgwick està exagerant les dificultats amb el plantejament d'aquest suposat dilema, tot i que naturalment la predicció del futur, en afers humans, no és fàcil. Per Crisp, està clar que hem de prendre els éssers humans tal com són, tot i reconeixent que la naturalesa humana inclou sempre la capacitat de canvi, almenys en un grau limitat, tal com el mateix Sidgwick reconeix [Sidgwick, 1907, IV, IV, §3, ¶¶6; 473-474: IV, V, §1, ¶¶1-2; 475-476: IV, V, §1, ¶3; 477].

Sidgwick admet en aquest punt que l'utilitarista, "*in the existing state of our knowledge*", no és capaç de dissenyar una moral partint de zero, ni per l'home tal com és ni per l'home tal com hauria d'ésser. Li cal partir de l'ordre social existent i de la moral establerta, com a part d'aquest mateix ordre social. Les modificacions que proposi al codi moral cal que estiguin molt ben pensades, pel que fa a les seves conseqüències. Cal que foragiti tota temptació utòpica, i per tant, la configuració social a què aspiri, per mitjà dels oportuns canvis en el codi ètic vigent, no serà gaire diferent de l'actual.

L'utilitarista, per tant, parlant en termes generals, es conformarà als codis vigents en la societat en què visqui. Per Sidgwick, cal que l'utilitarista defugui l'esperit de rebel·lia contra la moral establerta, a la qual sempre se li poden trobar pegues. Cal que defugui igualment, però, l'esperit de respecte supersticiós al codi moral establert, com si hagués estat instituit per decret diví, com sovint volen fer creure, diu Sidgwick, els seus partidaris a ultrança. Veurà el codi moral vigent com una institució purament humana, però venerable pel fet d'ésser el fruit d'una evolució de segles. El tractarà amb delicadesa, conscient que, en la seva absència, la vida, tal com deia Hobbes, fóra "*solitary, poor, nasty, brutish and short*".

Segons Crisp, les objeccions de Sidgwick contra el suggeriment quasi-kantià de Herbert Spencer, que caldria que els moralistes fonamentessin les seves propostes d'ètica pràctica aplicables al nostre món, en les normes d'alguna forma perfecta de societat, són molt plausibles [Sidgwick, 1907, IV, IV, §2, ¶4; 470-471]. Sidgwick ve a dir, en aquest text, que el "disseny" de societats perfectes, des del punt de vista utilitarista o des de qualsevol altre punt de vista, és fer castells a l'aire. La complexitat de les relacions humanes en qualsevol societat fa que sigui impossible preveure quines serien aquestes

relacions en una societat hipotètica. Per tant, les normes morals apropiades per la nova societat no es poden determinar amb anticipació.

En la segona part del segle XIX, ens diu Crisp, era freqüent, en els autors influïts per la teoria de l'evolució de Darwin, creure que el fi de la moral no estava en la felicitat, sinó en la conservació de la societat, que tendien a veure a través de la metàfora d'un organisme viu. Igual que Sidgwick, Herbert Spencer pensava en l'ètica segons el model de les ciències naturals d'aleshores. Les dues analogies en aquest punt, la de Sidgwick i la de Spencer, però, eren molt distintes.

- Segons Spencer, el propòsit de la ciència està en determinar les lleis generals de la naturalesa a través de l'abstracció. En mecànica, per exemple, els investigadors malden per arribar a veritats fonamentals deixant de banda una sèrie de complicacions reals, fruit de la fricció, de la plasticitat dels cossos, etcètera. De la mateixa manera, la filosofia moral s'hauria de concentrar en caracteritzar "l'ètica absoluta" d'una societat perfecta, i aleshores emprar-la en l'especificació de les "ètiques relatives", aplicables a la presa de decisions en el món tal com és.
- Sidgwick fa veure, tanmateix, que no estem en condicions de predir, de manera prou precisa, la naturalesa humana ni les relacions entre els individus en la societat perfecta. Suposant, però, que en fossim capaços, no es veu com les normes morals pensades per aquesta "societat perfecta" ens podrien ajudar a criticar i a confeccionar les normes aplicables a la nostra situació. Només cal pensar en la necessitat, en les condicions actuals, d'establir normes per al càstig de capteniments intolerables.

Crisp pensa també que la crítica que Sidgwick fa a les opinions de Leslie Stephen⁹⁹, que es mouen en la mateixa longitud d'ona que les de Herbert Spencer, són també encertades [Sidgwick, 1907, IV, IV, §3, ¶¶1-4; 471-473].

No hi ha cap raó per pensar que la conservació maximitzi la felicitat, per tal com hi ha molts plaers i dolors que no tenen res a veure amb la conservació. Atès l'estat imperfecte dels coneixements sociològics, afegix Sidgwick, les dificultats en determinar els mitjans òptims de conservació no són menors que les dificultats per determinar els mitjans òptims per maximitzar la felicitat.

4.6. El dualisme de la raó pràctica¹⁰⁰

Al "capítol de conclusió" (*Concluding Chapter* ("CC")) de [Sidgwick, 1907], Sidgwick reuneix els fils del seu argument per tal de decidir sobre les relacions mútues entre els tres mètodes de l'ètica que ha estudiat en el tractat: l'egoisme, l'intuïcionisme i l'utilitarisme. Comença recordant el fonament de l'utilitarisme en l'intuïcionisme filosòfic, i la manca de fonament filosòfic de l'intuïcionisme dogmàtic. Recorda, a més, que les virtuts de l'intuïcionisme dogmàtic es fonamenten en la benvolença imparcial i en la prudència [Sidgwick, 1907, CC, §1, ¶1; 496-497].

La qüestió, aleshores, està en la relació entre l'hedonisme egoista i l'hedonisme universalista o utilitarisme. El repte, per aquells que vulguin defensar la racionalitat de

⁹⁹ La referència és a Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, 1882, chap. 9, §§12-15.

¹⁰⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Crisp, 2014, 97-101].

la moral està en demostrar l'harmonia entre aquestes dues posicions [Sidgwick, 1907, CC, §1, ¶2; 497-498].

¿Què és el que Sidgwick vol dir per l'"harmonia" entre egoisme i utilitarisme? En primer lloc, cal aclarir amb precisió allò que es vol dir amb els termes "egoisme" i "utilitarisme". Crisp [Crisp, 2014, 97-98] afirma que podem crear versions canòniques d'aquests conceptes per mitjà de la incorporació de l'hedonisme a les definicions de la prudència i de la benvolença racional, que Sidgwick estableix a [Sidgwick, 1907, III, XIII, §3, ¶¶4&6; 481-482].

"The proposition 'that one ought to aim at one's own good on the whole' is sometimes given as the maxim of Rational Self-love or Prudence. [It is the principle] 'of impartial concern for all parts of our conscious life'".

"The maxim of Benevolence [may be stated as] 'each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.'"

Crisp [Crisp, 2014, 98] disposa aquests enuncisats en la forma canònica següent.

Egoisme (E): Cal que cadascú vetlli per la seva pròpia felicitat com un tot.

Utilitarisme 1 (U1): Tots i cadascun estan moralment obligats a tenir la felicitat de cadascun dels altres individus en una consideració igual a la pròpia felicitat, llevat de que s'estimi que mereix menor consideració, vistes les coses amb imparcialitat, o que sigui menys susceptible d'ésser coneguda o assolible per l'esforç de l'agent moral de què es tracti.

Per facilitar el contrast entre les dues posicions, Crisp dona un enunciat alternatiu a *U1*. És el següent.

Utilitarisme 2 (U2): Cal que cadascú es proposi la major felicitat com un tot.

Crisp diu que Sidgwick ha d'haver estat temptat de rebutjar l'egoisme. És patent que el troba repel·lent [Sidgwick, 1907, III, I, §1, ¶1; 199-200].

"The effort to examine, closely but quite neutrally, the system of Egoistic Hedonism [...] may not improbably have produced on the reader's mind a certain aversion to the principle and method examined, even though (like myself) he may find it difficult not to admit the 'authority' of self-love, or the 'rationality' of seeking one's own individual happiness. In considering 'enlightened self-interest' as supplying a prima facie tenable principle for the systematisation of conduct, I have given no expression to this sentiment of aversion, being anxious to ascertain with scientific impartiality the results to which this principle logically leads. [...] A dubious guidance to an ignoble end appears to be all that the calculus of Egoistic Hedonism has to offer."

Per l'egoisme, les normes de la moral del sentit comú són només mitjans pel fi de la felicitat individual, de manera que cal ignorar-les quan el propi interès així ho aconselli. La perspectiva de l'egoisme sovint no pot donar orientacions pràctiques. I tanmateix, finalment Sidgwick no es pot decidir a rebutjar de manera dràstica l'egoisme hedonista com a doctrina moral [Sidgwick, 1907, CC, §1, ¶2; 498].

“It would be contrary to Common Sense to deny that the distinction between any one individual and any other is real and fundamental, and that consequently “I” am concerned with the quality of my existence as an individual in a sense, fundamentally important, in which I am not concerned with the quality of the existence of other individuals: and this being so, I do not see how it can be proved that this distinction is not to be taken as fundamental in determining the ultimate end of rational action for an individual.”

¿Com es poden, doncs, conciliar l'egoisme i l'utilitarisme? Crisp [Crisp, 2014, 98] sosté que està clar que Sidgwick no atorga a cap d'aquestes dues posicions la capacitat d'enunciar tota la veritat en teoria ètica (*the complete truth about normative reasons*). Si ambdues tinguessin aquesta capacitat, caldria dir que estan en contradicció, per tal com *E* implica que cadascú de nosaltres està ben fonamentat en buscar només la seva pròpia felicitat, mentre que *U2* implica que cadascú de nosaltres només està ben fonamentat quan promou la felicitat de tots. Tampoc no es pot entendre cap de les dues posicions purament com una expressió d'una raó per l'acció que s'hagi de qualificar segons les circumstàncies (*a pro tanto reason for action*), de manera que cadascun dels dos principis s'hagués de contraposar a l'altre, en casos concrets, de la mateixa manera que, en casos concrets, cal contraposar a vegades els principis de l'intuïcionisme de Ross. Tot al contrari, cadascun dels principis estableix allò que és raonable fer en tota circumstància. La coherència entre els dos principis només es pot donar en el cas de que la norma que ens dicta buscar la nostra pròpia felicitat sigui consistent amb la norma que ens dicta buscar la felicitat de tots, és a dir, que la cerca de la nostra felicitat sigui el mateix, o més ben dit, sigui extensionalment equivalent, a la cerca de la màxima felicitat per tots. Si això es compleix, estariem davant de les definicions següents de l'egoisme i de l'utilitarisme.

*E**: Al capdavall és raonable que cadascú promogui la seva pròpia felicitat individual, és a dir, que promogui la felicitat de tots.

*U2**: Al capdavall és raonable que cadascú promogui la felicitat de tots, és a dir, que promogui la seva pròpia felicitat individual.

Si no es compleix, estem davant d'una contradicció.

*E***: Al capdavall és raonable que cadascú promogui la seva pròpia felicitat individual, és a dir, que no promogui la felicitat de tots.

*U2***: Al capdavall és raonable que cadascú promogui la felicitat de tots, és a dir, que no promogui la seva pròpia felicitat individual.

L'harmonia entre tots dos principis exigeix la coincidència completa. No n'hi ha prou fent notar que tant *E* com *U2* recomanen l'adhesió a les normes de la moral del sentit comú. Sidgwick passa a exposar la tesi d'alguns utilitaristes, Mill inclòs, segons la qual la coincidència dels dos principis està assegurada per la prioritat de la simpatia com a component de la felicitat humana [Sidgwick, 1907, CC, §3]. Sidgwick reitera la seva distinció entre el paper de la simpatia en la causació de plaers i dolors i el paper de la simpatia en la causació d'un impuls per l'acció. Tal com diu, la simpatia només podria garantir la coincidència entre *E* i *U2* si, a més de motivar l'acció altruista, fos capaç de maximitzar la felicitat de l'agent.

Sidgwick reconeix que la simpatia pot ésser font de felicitat i que aquesta mateixa simpatia sol jugar un paper en la ment de l'utilitarista, en els "sentiments morals" ("*moral feelings*") relacionats amb el capteniment social. Aquest fet permet que l'utilitarista estigui lliure de l'objecció, que sovint es fa contra de les posicions kantianes, que la seva teoria l'exigeix sacrificar-se en favor d'una "llei impersonal" més que en favor dels altres que realment l'importen. En un passatge emocionant, per tal com Sidgwick mateix era tingut per un home de la màxima integritat moral, defensa la tesi que la felicitat de la major part de la gent seria més gran si cultivessin un grau major de simpatia [Sidgwick, 1907, CC, §3, ¶2; 501].

"The selfish man misses the sense of elevation and enlargement given by wide interests; he misses the more secure and serene satisfaction that attends continually on activities directed towards ends more stable in prospect than an individual's happiness can be; he misses the peculiar rich sweetness, depending upon a sort of complex reverberation of sympathy, which is always found in services rendered to those whom we love and who are grateful. He is made to feel in a thousand various ways, according to the degree of refinement which his nature has attained, the discord between the rhythms of his own life and of that larger life of which his own is but an insignificant fraction."

Tanmateix, aquesta consideració no basta per assegurar la coincidència completa entre *E* i *U2* [Sidgwick, 1907, CC, §3, ¶3; 501-502]. En general, no es pot esperar que la simpatia pels altres faci recular la prioritat donada al propi interès, llevat del cas d'un nombre petit de persones, com és ara el cònjuge, els pares i els descendents. Sidgwick afegeix que un programa d'educació moral que es proposés alterar aquesta prioritat de l'interès propi i dels més pròxims, seria, al capdavall contraproductiu, des del mateix punt de vista utilitarista (*felicific*).

Vegi's també el text al qual el mateix Sidgwick es refereix en el passatge que s'acaba de comentar, sobre la manca de coincidència perfecta entre l'egoisme i l'utilitarisme o, dit d'una altra manera, la manca de coincidència perfecta entre l'interès propi i el deure [Sidgwick, 1907, II, V, §4, ¶7; 175].

"To sum up: although the performance of duties towards others and the exercise of social virtues seem to be generally the best means to the attainment of the individual's happiness, and it is easy to exhibit this coincidence between Virtue and Happiness rhetorically and popularly; still, when we carefully analyse and estimate the consequences of Virtue to the virtuous agent, it appears improbable that this coincidence is complete and universal. We may conceive the coincidence becoming perfect in a Utopia where men were as much in accord on moral as they are now on mathematical questions, where Law was in perfect harmony with Moral Opinion, and all offences were discovered and duly punished: or we may conceive the same result attained by intensifying the moral sentiments of all members of the community, without any external changes (which indeed would then be unnecessary). But just in proportion as existing societies and existing men fall short of this ideal, rules of conduct based on the principles of Egoistic Hedonism seem liable to diverge from those which most men are accustomed to recognise as prescribed by Duty and Virtue." [Èmfasi a l'original].

Crisp [Crisp, 2014, 100], comentant el text de Sidgwick, segueix dient que el sacrifici de la pròpia vida, per exemple, en favor del bé general, no es pot dir, de manera plausible, que vagi en favor de la pròpia felicitat. I el fet que la nostra simpatia més intensa estigui reservada per les persones que ens són més properes, augmenta l'oposició dels nostres motius al deure utilitari imparcial. No podem tampoc pensar que l'utilitarisme recomanés l'augment de la imparcialitat de la nostra simpatia. El mateix s'esdevé en casos menys

dramàtics. L'utilitarisme, per exemple, ens demana que assuagem el sofriment dels altres. En aquest cas, però, la simpatia serà més aviat una font de dolor que de plaer per l'agent. Tot i que pot resultar compensada, total o parcialment, pel plaer de la benvolença, el capteniment egoista resultaria, segurament, més valuós, des del punt de vista estrictament hedonístic, per l'agent.

Sidgwick passa aleshores a examinar un altre argument proposat pels utilitaristes anglicans. Es tracta de l'argument d'aquells que defensen que l'utilitarisme ens ve imposat per la llei de Déu. Aquesta llei es fa complir a través d'un sistema de premis i càstigs divins que fan coincidir *E* amb *U2* [Sidgwick, 1907, CC, §4]. Es planteja la qüestió del fonament d'aquest concepte. Sidgwick, d'antuvi, declara la Revelació fora del seu camp de competència, tot i que no pot resistir el comentari que la major part dels arguments derivats de la Revelació va en contra de les conclusions utilitaristes. Sidgwick considera errònia l'opinió dels qui pensen que cal considerar les normes morals simplement com a manaments d'un legislador diví en base a la consideració que el mateix Déu és entès com un agent moral limitat per normes. En canvi, Sidgwick està disposat a considerar l'opinió dels qui pensen que, a través de la intuïció, podem arribar a saber que Déu ens ordena obeir determinades normes morals que no estan explícitament fonamentades en els seus propis manaments, o que ens ordena perseguir el mateix propòsit que Ell té, és a dir, la felicitat universal.

¿Es pot justificar la creença en un Déu com el descrit merament sobre la base de fonaments ètics, és a dir, racionals? [Sidgwick, 1907, CC, §5]. Sidgwick es veu forçat a admetre, amb una certa pena, que ell no creu que sigui evident que l'execució del deure serà objecte de premi i que la violació del deure serà castigada, ja sigui per Déu o de qualsevol altra manera. Es veu forçat, per tant, a admetre [Sidgwick, 1907, CC, §5, ¶1; 508]

"[...] an ultimate and fundamental contradiction in our apparent intuitions of what is Reasonable in conduct; and from this admission it would seem to follow that the apparently intuitive operation of the Practical Reason, manifested in these contradictory judgments, is after all illusory."

Dit d'una altra manera, si s'interpreten l'egoisme i l'utilitarisme a la llum dels fets, resulten contradictoris l'un amb l'altre, i no es pot dir que cap dels dos resulti evident en ell mateix. Aquesta consideració, diu Crisp [Crisp, 2014, 101] explica el pessimisme del famós darrer paràgraf dels *Methods* en la seva primera edició [Sidgwick, 1874, 473]

"The old immoral paradox, "that my performance of Social Duty is good not for me but for others", cannot be completely refuted by empirical arguments: nay, the more we study these arguments the more we are forced to admit, that if we have these alone to rely on, there must be some cases in which the paradox is true. And yet we cannot but admit with Butler, that it is ultimately reasonable to seek one's own happiness. Hence the whole system of our beliefs as to the intrinsic reasonableness of conduct must fall, without a hypothesis unverifiable by experience reconciling the Individual with the Universal Reason, without a belief, in some form or other, that the moral order which we see imperfectly realized in this actual world is yet actually perfect. If we reject this belief, we may perhaps still find in the non-moral universe an adequate object for the Speculative Reason, capable of being in some sense ultimately understood. But the Cosmos of Duty is thus really reduced to a Chaos: and the prolonged effort of the human intellect to frame a perfect ideal of rational conduct is seen to have been foredoomed to inevitable failure."

Les edicions ulteriors no van ésser tan pessimistes. Havent constatat la contradicció inevitable entre l'egoisme i l'utilitarisme, Sidgwick no defensa l'abandó del conreu de la moral, tot i que caldrà abandonar el projecte de fer-la totalment racional [Sidgwick, 1907, CC, §5, ¶2; 508].

"I do not mean that if we gave up the hope of attaining a practical solution of this fundamental contradiction, through any legitimately obtained conclusion or postulate as to the moral order of the world, it would become reasonable for us to abandon morality altogether: but it would seem necessary to abandon the idea of rationalising it completely. We should doubtless still, not only from self-interest, but also through sympathy and sentiments protective of social wellbeing, imparted by education and sustained by communication with other men, feel a desire for the general observance of rules conducive to general happiness; and practical reason would still impel us decisively to the performance of duty in the more ordinary cases in which what is recognised as duty is in harmony with self-interest properly understood. But in the rarer cases of a recognised conflict between self-interest and duty, practical reason, being divided against itself, would cease to be a motive on either side; the conflict would have to be decided by the comparative preponderance of one or other of two groups of non-rational impulses."

Crisp [Crisp, 2014, 101], de tota manera, afegeix que, atesa la situació, és difícil veure perquè cal que sigui necessàriament desenraonat fugir de tota mena d'estudi ètic. Tal com el mateix Sidgwick admet, ens podem veure impel·lits a complir el nostre deure sobre la base de l'interès propi o de la simpatia, però en cas de presentar-se el conflicte entre l'interès propi i el deure, la decisió quedaria en mans d'impulsos no-racionals.

En el darrer paràgraf dels *Methods* [Sidgwick, 1907, CC, §5, ¶4; 508-509], Sidgwick es planteja la pregunta de si, en vista del fet que cal una hipòtesi addicional per evitar la contradicció en aquest terreny important del pensament filosòfic, aquest fet mateix pogués ésser considerat com la raó per justificar la hipòtesi addicional. De nou, en aquest cas, evita la qüestió, titllant-la de tema propi de la "filosofia general", i fora, per tant, del seu camp d'especialitat. [Crisp, 2014, 101] ens diu que, malgrat el fet que tota la seva obra en ètica depèn d'aquesta qüestió, Sidgwick no la va tornar a abordar mai, ni en aquesta ni en cap de les seves altres publicacions. Crisp ho troba sorprenent (*especially odd*), atesos, diu, els elements coherentistes presents en l'epistemologia moral del mateix Sidgwick. Sidgwick va deixar el tema per altres pensadors. Crisp ens diu que són especialment adients les paraules del seu amic F.W.H. Myers, escrites poc després del seu traspàs.¹⁰¹

"[H]e pointed to a definite spot; he vigorously drove in the spade; he upturned a shining handful; and he left us as his testament, Dig here." [Èmfasi a l'original].

4.7. La posició utilitarista de Sidgwick en política i en economia política

Fins aquí s'ha examinat la posició de Sidgwick en filosofia moral, i la conclusió principal ha estat que Sidgwick va ésser incapaç de donar arguments en favor d'una única doctrina ètica per orientar el capteniment dels individus. Es va veure forçat a admetre que no havia trobat raons convicents per poder triar entre l'hedonisme individualista i l'hedonisme col·lectiu o utilitarisme.

¹⁰¹ F.W.H. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, compilat per E. Myers, Longmans Green, Londres, 1904, citat per [Schultz, 2004, 719].

Val a dir, però, que una cosa és la filosofia moral de Sidgwick, que es clou en fals amb aquesta paradoxa del dualisme de la raó pràctica, i altra cosa ben diferent és la filosofia social que Sidgwick defensa en els seus escrits específics de teoria política [Sidgwick, 1891] i d'economia política [Sidgwick, 1887]. En aquests escrits, la posició utilitarista de Sidgwick és molt clara.

Les proclames utilitaristes són especialment transparents al tractat de teoria política [Sidgwick, 1891]. Ja en el prefaci [pp. V ss], en la confessió que

“[m]y general view of Politics was originally derived from the writings of Bentham and J.S. Mill; and the earlier portion of the book, which deals with the principles of legislation, is to a considerable extent composed on the lines of Bentham’s Principles of the Civil Code. [...] In the second Part of this book, which deals mainly with the structure of Government, the views that I have expressed have been partly derived from so great a variety of sources that I find it difficult to estimate closely how much I owe to any previous writer. Still, among the English books that I have studied with profit, I am conscious of special obligation [among others] to J.S. Mill’s Representative Government [...]”

Al primer capítol, de caràcter introductor (“*Scope and Method of Politics*”), ja s’hi diu, ras i curt, que es tracta d’estudiar les institucions que promoguin, en la major mesura possible, el benestar dels habitants d’un determinat país [Sidgwick, 1891, I, §2, ¶5; 6-7].

“Grant that History scientifically treated may enable us to decide, at least roughly and approximately, how far particular laws and institutions have tended to promote human happiness or social wellbeing in past ages; we cannot hence legitimately infer, in any direct and cogent way, what structure or mode of action of government is likely to be most conducive to happiness here and now. This, indeed, the advocates of what is called the “historical method” have usually maintained with especial emphasis: they have been especially anxious to urge that the value of all political institutions is “relative”, and that those best adapted to promote social wellbeing in any given age and country may be in the highest degree unsuited to different circumstances and a different stage in the development of human society.” [Èmfasis afegits].

És al capítol III (“*The General Principles of Legislation*”) on es troben els enunciats més clars d'utilitarisme sense restriccions. La segona secció (§2) del capítol està dedicada justament a aquesta afirmació [Sidgwick, 1891, III, §2, ¶1; 33].

“What then are the principles on which the laws defining the primary civil rights of private members of a civilised community should be constructed, or the criteria by which the goodness or badness of any actual body of such laws should be tested?”

La resposta a aquesta pregunta retòrica no es fa esperar [Sidgwick, 1891, III, §2, ¶3, 34-35].

“I think [...] that we may [...] claim general -if not universal- assent for the principle that the true standard and criterion by which right legislation is to be distinguished from wrong is conduciveness to the general “good” or “welfare”. And probably the majority of persons would agree to interpret the “good” or “welfare” of the community to mean, in the last analysis, the happiness of the individual human beings who compose the community; provided that we take into account not only the human beings who are actually living but those who are to live hereafter. This, at any rate, is my own view. Accordingly, throughout this treatise I shall take the happiness of the persons affected as the ultimate

end and standard of right and wrong in determining the functions and constitutions of government.”

Sidgwick, després d'aquesta professió claríssima de la posició utilitarista, rebla el clau, aprofitant una objecció.¹⁰² Contra la posició utilitarista sense restriccions de Sidgwick, s'objecta que, en temps de crisis, cal que els ciutadans estiguin disposats a sacrificis personals en el servei a la pàtria, “pel bé o pel benestar del seu país”. Sidgwick admet l'objecció, però acaba dient que aquests sacrificis presents són pel be futur, mesurat en la felicitat, dels ciutadans, presents i futurs, que componen la comunitat humana afectada [Sidgwick, 1891, III, §2, ¶4; 35].

“I draw special attention to the inclusion of posterity in my statement of the ultimate end of legislation: because it appears to me that whatever force there is in the arguments urged, against the view that the end of government is the happiness of the individuals governed, depends on the conception of these individuals as present, actually existing, members of the particular community in question. I fully concede that there are crises of national life in which it is the duty of the present generation of citizens, the actually living human beings who compose any political community, to make important sacrifices of personal happiness for the “good or welfare of their country”, and that this good or welfare cannot be completely analysed into private happiness of the individuals who make the sacrifices. I should add that there are cases in which it is the duty of the members of one political society to make sacrifices for the good or welfare of other sections of the human race. But I hold that if this good is not chimerical and illusory, it must mean the happiness of some individual human beings: if not of those living now, at any rate of those who are to live hereafter. And I have tried in vain to obtain from any writer who rejects this view, any other definite conception of the “good of the state.”

Finalment, portem la cita, que crec definitiva per determinar fins a quin punt Sidgwick es considerava ell mateix utilitarista en matèries de legislació i d'acció política [Sidgwick, 1891, III, §3, ¶1; 36].

“We have thus arrived at the utilitarian doctrine that the ultimate criterion of the goodness of law, and of the actions of government generally, is their tendency to increase the general happiness. [...]. The happiness then of the governed community will be assumed as the ultimate end of legislation, throughout the [...] chapters that follow”. [Sidgwick hi afegeix, en nota a peu de pàgina, la següent observació en aquest punt] “Except so far as the pain of inferior animals is also taken into account, in legislation prohibiting cruelty to animals.”

El tractat de Sidgwick d'economia política [Sidgwick, 1887] no és tant explícit en l'adhesió a l'utilitarisme. El tractat es divideix en tres parts (“books”). Les dues primeres, dedicades respectivament a l'estudi de la producció i de la distribució, són considerades per Sidgwick com a plenament científiques, per tal com estudien els fets del captament humà sense, pensa Sidgwick, barrejar-hi opinions. La tercera part és considerada no-científica, es titula “*The Art of Political Economy*”, i està encaminada a examinar l'acció òptima de l'estat en matèria de política econòmica. El primer capítol d'aquesta part (“book”) és introductori. En ell trobem un enunciat inequívocament utilitarista del criteri que ha de guiar la formulació de la política econòmica [Sidgwick, 1887, III, I, ¶¶4-5; 396].

¹⁰² L'objecció ve d'un tractadista suís, de parla alemanya, Johann Caspar Bluntschli, catedràtic a Heidelberg i autor d'una *Lehre vom Modernen Staat* (1876).

“The Art of Political Economy, then, would seem to be Economy applied to the attainment of some desirable result not for an individual but for a political community (or aggregate of such communities”.

“So far we may hope to avoid controversy. But when we go on to ask what the desirable result is which Political Economy seeks to realise, we find the question less easy to answer. It has already been noticed that Adam Smith and his earlier successors, so far as they treated Political Economy as an Art, conceived its end to be that the national production of wealth should be as great as possible; and hardly appear to have entertained the notion of aiming at the best possible Distribution. But this limitation of view is not in accordance with the ordinary use of the wider term ‘economy’. The idea of an economic expenditure of wealth, of which the aim is to make a given amount of wealth as useful as possible, is even more familiar than that of economic production of wealth: in fact Domestic Economy, as ordinarily understood, is simply the Art or Faculty of “making wealth go as far as possible”. And it seems most in harmony with the received division of economic science, adopted in the present treatise, to recognise at least a possible Art of Distribution, of which the aim is to apportion the produce among the members of the community so that the greatest amount of utility or satisfaction may be derived from it.” [Èmfasis a l’original].

Com a conclusió general sobre el pensament de Sidgwick, s’està, crec, ben fonamentat, quan s’afirma que Sidgwick va ésser un defensor de l’utilitarisme com la filosofia moral i política que ha d’informar els estudis econòmics sobre el benestar humà.

5. Els inicis de l’economia del benestar. Marshall i Pigou

El propòsit d’aquest apartat, i dels apartats que segueixen, és el d’il·lustrar el fet que l’economia moderna (*economics*) ha tingut, fins a dates relativament recents, una perspectiva molt marcadament utilitarista, en tot allò que fa a l’estudi de l’acció òptima de l’estat en matèria econòmica, el camp d’estudi de la *public economics*.

Situo, potser amb una certa arbitrietat, l’arrencada de l’economia moderna en la publicació dels *Principles* de Marshall el 1890. Marshall, com veurem, no es va ocupar gaire de l’estudi de l’acció de l’estat des d’una perspectiva econòmica, però és l’origen de la denominada Escola d’Economia de Cambridge que va donar lloc al naixement de l’economia del benestar, amb la publicació, l’any 1920, de la primera edició de *The Economics of Welfare*, per part d’A.C. Pigou, deixeble directe de Marshall i successor seu en la aleshores única càtedra d’economia a la Universitat de Cambridge.

En els anys 30 del segle XX el debat sobre economia del benestar es va anar escampant, començant per altres centres anglesos de producció de teoria econòmica, com és ara la London School of Economics. Lionel Robbins, catedràtic d’economia en aquesta darrera institució, va publicar, l’any 1932, la primera edició del seu famós *Essay* positivista, que exclouïa del camp propi de la ciència econòmica, pròpiament entesa segons el seu criteri, les recomanacions de política econòmica que anessin més enllà dels òptims de Pareto.

Aviat, però, es va veure que, dins el límit estricte marcat per Robbins, la discussió pràctica de la política econòmica esdevenia pràcticament impossible. És, d’una banda, el temps dels famosos “criteris” de benestar, per justificar accions del poder públic que no respectessin el límit de no anar enllà dels òptims paretians. Aquestes recerques van

obrir el camp, encara profusament utilitzat en la pràctica, de l'anomenada "anàlisi cost-benefici". D'altra banda, es produeix, a l'altra banda de l'Atlàntic, i més en concret en les dues famoses institucions acadèmiques de la vila de Cambridge, Massachusetts, la innovació, radicalment utilitarista, de definir les funcions socials de benestar (*social welfare functions*)

I aleshores, quan el cel utilitarista semblava a tocar, l'economia del benestar clàssica va morir d'una mort sobtada, amb la publicació, per part de Kenneth Arrow, de l'anomenat Teorema de la Impossibilitat que duu el seu nom, l'any 1951.

Allò que s'ha esdevingut a partir d'aleshores ha estat una sèrie d'intents per trobar noves vies per poder seguir parlant de polítiques públiques òptimes, amb renúncia total o parcial, en alguns dels casos, de la perspectiva utilitarista. Aquestes línies d'investigació, riques ja de les adquisicions de més de sis decennis d'esforços, no seran examinades en aquest escrit.

5.1. Alfred Marshall i la creació de l'economia moderna

Els *Principles* d'Alfred Marshall són una obra molt continguda en preses de posició ètiques o filosòfiques. I això no és pas degut a la incapacitat del seu autor per abordar-les. Al contrari.

Marshall va ésser un excel·lent matemàtic. És, però, l'iniciador de la tradició d'economia de Cambridge, continuada per John Maynard Keynes, igualment un excel·lent matemàtic, d'amagar, o relegar als apèndixs, els desenvolupaments algebraics en les seves publicacions professionals. La raó està en la voluntat de mantenir una certa distància epistèmica davant del recurs retòric de la metàfora, que els models matemàtics representen en el si de l'anàlisi econòmica [McCloskey, 1994, 1998].

Marshall era un bon coneixedor del debat filosòfic del seu temps, especialment pel que fa a l'ètica o filosofia moral. Va mantenir amistat amb Henry Sidgwick, fins a la mort d'aquest, una llarga amistat no exempta d'episodis tempestuosos. És, potser, plausible pensar que el seu interès en l'establiment i l'acceptació social de l'anàlisi econòmica (*economics*) com una disciplina professional reconeguda entre les altres, li va fer descartar l'explicitació de consideracions ètiques en el seu manual universitari.

Cal, per tant, rastrejar el seu posicionament ètic entre les línies dels seus escrits. En aquest sentit, són interessants uns comentaris que figuren en el pròleg de la primera edició dels *Principles*, datat al setembre de 1890 [Marshall, 1961, v-vi].

"The present treatise is an attempt to present a modern version of old doctrines with the aid of the new work, and with reference to the new problems, of our own age. [...] In accordance with English traditions, it is held that the function of the science is to collect, arrange and analyse economic facts, and to apply the knowledge, gained by observation and experience, in determining what are likely to be the immediate and ultimate effects of various groups of causes; and it is held that the Laws of Economics are statements of tendencies expressed in the indicative mood, and not ethical precepts in the imperative. Economic laws and reasonings in fact are merely a part of the material which Conscience and Common-sense have to turn to account in solving practical problems, and in laying down rules which may be a guide in life."

Està clar, doncs, la presa de posició de Marshall, de caire positivista sobre el contingut de l'anàlisi econòmica. Sembla, per tant, excloure del camp estricte de l'anàlisi econòmica tot allò que actualment s'agrupa sota la denominació d'economia normativa, i més en concret, d'economia del sector públic o economia del benestar.

El paràgraf següent afirma, però, la necessitat de prendre en compte, en l'anàlisi econòmica, la intensitat de les forces ètiques que governen el captament dels agents econòmics [Marshall, 1961, vi-vii]. Desaprova explícitament els intents de caracteritzar un "economic man", escrit així entre cometes, no sotmès a cap mena d'influència ètica, perseguidor del guany monetari sense defallença, però de manera mecànica i egoista. Afirma l'esforç del pare de família, treballant durament (*toiling*) per dur a casa, de manera desinteressada, els mitjans de vida necessaris per la família. Cal no excloure, tampoc, els motius altruistes en altres àmbits, en determinades condicions.

Marshall relaciona aquest posicionament metodològic amb l'adopció, general en la seva investigació econòmica, del principi de continuïtat. Principi que també s'aplica a la qualificació ètica dels motius que impulsen els agents a l'acció, i també, diu, a "*the sagacity, the energy and the enterprise with which [they pursue] those ends*". I continua [Marshall, 1961, vi-vii].

"Thus stress is laid on the fact that there is a continuous gradation from the actions of "city men", which are based on deliberate and far-reaching calculations, and are executed with vigour and ability, to those of ordinary people who have neither the power nor the will to conduct their affairs in a business-like way. The normal willingness to save, the normal willingness to undergo a certain exertion for a certain pecuniary reward, or the normal alertness to seek the best markets in which to buy and sell, or to search out the most advantageous occupation for oneself or for one's children –all these and similar phrases must be relative to the members of a particular class at a given place and time: but, when that is once understood, the theory of normal value is applicable to the actions of the unbusiness-like classes in the same way, though not with the same precision and detail, as to those of the merchant or banker."

Al mateix pròleg de la primera edició hi ha un comentari, interessant, i una mica enigmàtic, en què cita, com a influències en la introducció en economia del concepte de continuïtat, la biologia i la filosofia de la història. La biologia, a través dels escrits de Herbert Spencer, introductor en la teoria social dels processos de selecció natural presos de la teoria de Darwin sobre evolució de les espècies. I la filosofia de la història, a través de l'obra de Hegel. Afirma explícitament que "*those two kinds of influences have affected, more than any other, the substance of the views expressed in the present book*" [Marshall, 1961, ix]. Això pel que fa a la substància del contingut del llibre. Pel que fa a la forma, el principi de continuïtat s'ha inspirat en l'obra de l'economista francès Cournot, *Principes mathématiques de la théorie des richesses*, i complementàriament, també, per l'obra de Von Thünen. Aquests dos autors li van ensenyar a fixar l'atenció al comportament marginal de les magnituds econòmiques, i no pas als seus totals. Curiosament, en aquest aspecte, no cita el seu compatriota i gairebé contemporani William Stanley Jevons, universalment tingut per un dels actors de la revolució marginalista en economia, juntament amb el francès Léon Walras i l'austriac Carl Menger.

Finalment, en aquest pròleg a la primera edició dels *Principles*, Marshall assenyala el lloc que, al seu parer, correspon a les matemàtiques en la formulació de l'anàlisi econòmica [Marshall, 1961, x-xi].

“The chief use of pure mathematics in economic questions seems to be in helping a person to write down quickly, shortly and exactly, some of his thoughts for his own use: and to make sure that he has enough, and only enough, premisses for his conclusions (i.e. that his equations are neither more nor less in number than his unknowns). But when a great many symbols have to be used, they become very laborious to any one but the writer himself.”

Després d’haver sentat el criteri, però, acaba concedint [*Ibidem*] que

“A few specimens of those applications of mathematical language which have proved most useful for my own purposes have, however, been added in an Appendix.”

Passant ja al cos del llibre, és notable la definició que fa de l’anàlisi econòmica o *economics* en el primer paràgraf del text [Marshall, 1961, I, I, §1, ¶¶1-2; 1-2].

“Political Economy or Economics is a study of mankind in the ordinary business of life; it examines that part of individual and social action which is most closely connected with the attainment and with the use of the material requisites of wellbeing.”

“Thus it is on the one side a study of wealth; and on the other, and more important side, a part of the study of man. For man’s character has been moulded by his every-day work, and the material resources which he thereby procures, more than by any other influence unless it be that of his religious ideals; and the two great forming agencies of the world’s history have been the religious and the economic. Here and there the ardour of the military or the artistic spirit has been for a while predominant: but religious and economic influences have nowhere been displaced from the front rank even for a time; and they have nearly always been more important than all others put together. Religious motives are more intense than economic, but their direct action seldom extends over so large a part of life. For the business by which a person earns his livelihood generally fills his thoughts during by far the greater part of those hours in which his mind is at its best; during them his character is being formed by the way in which he uses his faculties in his work, by the thoughts and the feelings which it suggests, and by his relations to his associates in work, his employers or his employees.”

Val a dir que tot el llibre sobreix de la preocupació central de Marshall en l’estudi dels fenòmens econòmics, preocupació que se centra en el millorament de les condicions de vida, intel·lectuals, morals i materials, de la població, i especialment, de la part menys afortunada de la població. Això es veu molt clarament des de l’inici del tractat amb la preocupació especial que Marshall mostra per les persones caracteritzades com a “*Residuum*”, referint-se a allò que els marxistes anomenaven el lumpen-proletariat¹⁰³, un terme, el de *Residuum*, que, per ell, ben segur, no té la connotació de menyspreu que pot tenir per nosaltres [Marshall, 1961, I, I, §1, ¶¶3-5; 2-3].

“Those who have been called the Residuum of our large towns have little opportunity for friendship; they know nothing of the decencies and the quiet, and very little even of the unity of family life; and religion often fails to reach them. No doubt their physical, mental, and moral ill-health is partly due to other causes than poverty: but this is the chief cause.”

¹⁰³ L’equivalència em sembla molt precisa. El Diccionari de l’Institut defineix el substantiu “lumpen” com a “conjunt de les capes més pobres de la població urbana, formades per individus no integrats en el procés de producció i mancats d’una consciència política”. Cal dir que, naturalment, Marshall havia estudiat amb atenció l’obra de Marx.

I afegeix [*Ibidem*], amb una arrencada retòrica emocionant.

“And, in addition to the Residuum, there are vast numbers of people both in town and country who are brought up with insufficient food, clothing and house-room; whose education is broken off early in order that they may go to work for wages; who thenceforth are engaged during long hours in exhausting toil with imperfectly nourished bodies, and have therefore no chance of developing their higher mental faculties. Their life is not necessarily unhealthy or unhappy. Rejoicing in their affections towards God and man, and perhaps even possessing some natural refinement of feeling, they may lead lives that are far less incomplete than those of many, who have more material wealth. But, for all that, their poverty is a great and almost unmixed evil to them. Even when they are well, their weariness often amounts to pain, while their pleasures are few; and when sickness comes, the suffering caused by poverty increases tenfold. And, though a contented spirit may go far to reconciling them to these evils, there are others to which it ought not to reconcile them. Overworked and undertaught, weary and careworn, without quiet and without leisure, they have no chance of making the best of their mental faculties. Although then some of the evils which commonly go with poverty are not its necessary consequences; yet, broadly speaking, “the destruction of the poor is their poverty”, and the study of the causes of poverty is the study of the causes of the degradation of a large part of mankind.”

De manera que en l'anàlisi econòmica de Marshall hi ha molt més que l'estudi asèptic de la interacció d'agents, no necessàriament egoistes, però sempre caracteritzats com a autòmats, de la microeconomia contemporània.

Una demostració addicional de la importància del principi de continuïtat es troba en la secció següent del primer capítol [Marshall, 1961, I, I, §2]. En ell, Marshall insisteix en la importància de l'educació en l'eixampla de les possibilitats vitals de la gent. Importància que va més enllà de la “formació de capital humà”, és a dir, de l'adquisició d'habilitats directament aplicables al procés productiu [Marshall, 1961, I, I, §2, ¶¶1-3; 3-4].

“Slavery was regarded by Aristotle as an ordinance of nature, and so probably was it by the slaves themselves in olden time. The dignity of man was proclaimed by the Christian religion: it has been asserted with increasing vehemence during the last hundred years: but, only through the spread of education during quite recent times, are we beginning to feel the full import of the phrase. Now at last we are setting ourselves seriously to inquire whether it is necessary that there should be any so-called “lower classes” at all: that is, whether there need be large numbers of people doomed from their birth to hard work in order to provide for others the requisites of a refined and cultured life; while they themselves are prevented by their poverty and toil from having any share or part in that life.”

“[The progress experienced by the working classes during the nineteenth century] has done more than anything else to give practical interest to the question whether it is really impossible that all should start in the world with a fair chance of leading a cultured life, free from the pains of poverty and the stagnating influences of excessive mechanical toil.”

La resposta a aquesta qüestió no cau totalment dins del camp d'estudi de l'anàlisi econòmica, però sí que s'hi situa parcialment. Aquesta, per Marshall, és la font principal de l'interès dels estudis econòmics [Marshall, 1961, I, I, §2, ¶4; 4].

“The question cannot be fully answered by economic science. For the answer depends partly on the moral and political capabilities of human nature, and on these matters the economist has no special means of information: he must do as others, and guess as best

he can. But the answer depends in a great measure upon facts and inferences, which are within the province of economics; and this it is which gives to economic studies their chief and their highest interest."

El segon capítol del tractat conté també una gran riquesa de remarques sobre la naturalesa del coneixement econòmic. Com veurem, també s'hi conté una denúncia explícita de l'utilitarisme ètic com a posició que necessàriament s'ha de trobar al darrere de les construccions teòriques de l'anàlisi econòmica.

El primer paràgraf del segon capítol dels *Principles* ens aporta una segona definició de l'anàlisi econòmica o *economics* [Marshall, 1961, I, II, §1, ¶1; 14].

"Economics is a study of men as they live and move and think in the ordinary business of life. But it concerns itself chiefly with those motives which affect, most powerfully and most steadily, man's conduct in the business part of his life."

L'afany de riquesa no és necessàriament el motiu principal que mou els actors econòmics, és a dir, tots nosaltres quan ens dediquem a "*the ordinary business of life*" [Marshall, 1961, I, II, §1, ¶1; 14].

"Everyone who is worth anything carries his higher nature with him into business; and, there as elsewhere, he is influenced by his personal affections, by his conceptions of duty and his reverence for high ideals. And it is true that the best energies of the ablest inventors and organizers of improved methods and appliances are stimulated by a noble emulation more than by any love of wealth for its own sake."

I, tanmateix, reconeix Marshall, el motiu pecuniari, egoista o altruista, domina en les relacions dels agents econòmics, els uns amb els altres [*Ibidem*].

"But, for all that, the steadiest motive to ordinary business work is the desire for the pay which is the material reward of work. The pay may be on its way to be spent selfishly or unselfishly, for noble or base ends; and here the variety of human nature comes into play. But the motive is supplied by a definite amount of money: and it is this definite and exact money measurement of the steadiest motives in business life, which has enabled economics far to outrun every other branch of the study of man. [...] [Still,] economics cannot be compared with the exact physical sciences: for it deals with the ever changing and subtle forces of human nature."

L'objecte d'estudi de l'anàlisi econòmica està constituït, principalment, pels desitjos i aspiracions dels humans ("*human nature*"), que es manifesten externament com a incentius per a l'acció [Marshall, 1961, I, II, §1, ¶2; 15].

"[Economics] concerns itself chiefly with those desires, aspirations and other affections of human nature, the outward manifestations of which appear as incentives to action in such a form that the force or quantity of the incentives can be estimated and measured with some approach to accuracy [...]. An opening is made for the methods and the tests of science as soon as the force of a person's motives -not the motives themselves- can be approximately measured by the sum of money, which he will just give up in order to secure a desired satisfaction; or again by the sum which is just required to induce him to undergo a certain fatigue."

Els afectes són fenòmens mentals que no són objecte de mesura directa, sinó a través de la contrapart monetària que posen en marxa [Marshall, 1961, I, II, §1, ¶3; 15].

“It is essential to note that the economist does not claim to measure any affection of the mind in itself, or directly; but only indirectly through its effect. No one can compare and measure accurately against one another even his own mental states at different times: and no one can measure the mental states of another at all except indirectly and conjecturally by their effects. Of course various affections belong to man’s higher nature and others to his lower, and are thus different in kind. But, even if we confine our attention to mere physical pleasures and pains of the same kind, we find that they can only be compared indirectly by their effects. In fact, even this comparison is necessarily to some extent conjectural, unless they occur to the same person at the same time.”

Marshall vol establir una separació absoluta entre la nova ciència de l’anàlisi econòmica de la qual els seus *Principles* en volen ésser el primer tractat sistemàtic, i les doctrines de l’hedonisme i de l’utilitarisme en filosofia moral. Curiosament, però, aquesta remarca, crucial per allò que aquí estem estudiant, està relegada a una nota a peu de pàgina [Marshall, 1961, I, II, §1, ¶8; 17, nota 1 al peu].

“The objection raised by some philosophers to speaking of two pleasures as equal, under any circumstances, seem to apply only to uses of the phrase other than those with which the economist is concerned. It has however unfortunately happened that the customary uses of economic terms have sometimes suggested the belief that economists are adherents of the philosophical system of Hedonism or of Utilitarianism. For, while they have generally taken for granted that the greatest pleasures are those which come with the endeavour to do one’s duty, they have spoken of “pleasures” and “pains” as supplying the motives to all action; and they have thus brought themselves under the censure of those philosophers, with whom it is a matter of principle to insist that the desire to do one’s duty is a different thing from a desire for the pleasure which, if one happens to think of the matter at all, one may expect from doing it; though perhaps it may be not incorrectly described as a desire for “self-satisfaction” or “the satisfaction of the permanent self.” (See for instance T.H. Green, Prolegomena to Ethics, pp. 165-166).”

“It is clearly not the part of economics to appear to take a side in ethical controversy: and since there is a general agreement that all incentives to action, in so far as they are conscious desires at all, may without impropriety be spoken of shortly as desires for “satisfaction”, it may perhaps be well to use this word instead of “pleasure”, when occasion arises for referring to the aims of all desires, whether appertaining to man’s higher or lower nature. The simple antithesis to satisfaction is “dissatisfaction”: but perhaps it may be well to use the shorter and equally colourless word “detriment” in its place.”

“It may however be noted that some followers of Bentham (though perhaps not Bentham himself) made this large use of “pain and pleasure” serve as a bridge by which to pass from individualistic Hedonism to a complete ethical creed, without recognizing the necessity for the introduction of an independent major premiss; and for such a premiss the necessity would appear to be absolute, although opinions will perhaps always differ as to its form. Some will regard it as the Categorical Imperative; while others will regard it as a simple belief that, whatever be the origin of our moral instincts, their indications are borne out by a verdict of the experience of mankind to the effect that true happiness is not to be had without self-respect, and that self-respect is to be had only on the condition of endeavouring so to live as to promote the progress of the human race.”

És difícil llegir aquest darrer paràgraf sense quedar fortament temptat de pensar que enuncia la veritable posició de Marshall envers l’utilitarisme. Sigui com vulgui, però, la conclusió que se’n tregui, importa poc, per tal com Marshall, tant als *Principles*, com a les seves altres dues obres majors [Marshall, 1923a, 1923b], mai no fa referència a qüestions de política econòmica òptima, si no és en relació a un problema concret de

falla de mercat (*market failure*), la situació de monopoli. Marshall, com és ben sabut, analitza la pèrdua de benestar en aquesta situació amb el concepte teòric, de la seva invenció, de l'excedent del consumidor.¹⁰⁴ En la nostra perspectiva contemporània, està clar que l'anàlisi a partir de l'excedent del consumidor respon a una perspectiva hedonista, per tal com el tractament corrent del comportament del consumidor consisteix en derivar el captament del consumidor representatiu del conjunt de premisses donat per una funció d'utilitat i per la restricció pressupostària. En l'esquema teòric de Marshall això queda mig amagat pel fet que, per ell, la premissa ja és directament la funció de demanda, de manera que el pes de les consideracions utilitaristes queda difuminat.

En definitiva, als *Principles*, igual que en les seves obres posteriors [Marshall, 1923a, 1923b], Marshall mai no desenvolupa un esquema analític per respondre a les preguntes de l'acció òptima de l'estat en el terreny econòmic, és a dir, del disseny de la política econòmica, llevat de la seva anàlisi de l'excedent del consumidor. La seva obra, admirable com era i segueix essent, estava mancada d'eines per l'anàlisi, des d'una perspectiva utilitarista, de les polítiques públiques òptimes. L'elaboració d'aquestes eines va ésser feina que va correspondre al seu alumne predilecte i successor en la càtedra, A.C. Pigou.

5.2. Arthur Cecil Pigou i la primera formulació explícita de l'economia del benestar

[Pigou, 1938] és el primer tractat sistemàtic de l'economia del benestar. Es pot dir que aquest llibre, tot sol, va establir el camp d'investigació, la seva denominació inclosa. Com veurem en els apartats següents, però, va ésser molt aviat objecte de controvèrsia tant per allò que fa a la seva definició del camp d'estudi com per la metodologia emprada. Allò que aquí interessa establir en primer lloc, tanmateix, és que es tracta d'una perspectiva d'anàlisi econòmica plenament inserida en la tradició de l'ètica utilitarista.

Medema [Medema, 2009, 59] afirma que, en la concepció seminal que va donar de l'economia del benestar, Pigou és molt més deutor de Sidgwick que de Marshall.

"While Pigou claimed to build his welfare economics on Marshall -and Marshall had certainly opened up a couple of important lines of inquiry on this front- the line of descent actually runs more strongly from Sidgwick to Pigou. Pigou's welfare measure has content far broader than Marshall's consumer surplus, and the breath and scope of Pigou's analysis corresponds far more to that of Sidgwick than to Marshall's. In fact, the most accurate characterization of Pigou's work here would be to say that he put Sidgwick's ideas into a Marshallian theoretical framework."

És clar que el posicionament utilitarista de Pigou, en l'estela de Henry Sidgwick, és molt més clar que el de Marshall, que, com s'ha dit, cal llegir gairebé sempre entre línies¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Recordem que l'excedent del consumidor (referit a un determinat preu p_1 , corresponent a una quantitat demandada x_1) es defineix com la integral corresponent a l'àrea sota la corba de demanda hicksiana entre l'origen i x_1 menys el producte $p_1 \cdot x_1$ (és a dir, menys la quantitat de diners efectivament satisfeta pel consumidor per la seva compra). La corba de demanda hicksiana, a diferència de la corba de demanda en el món real, incorpora només la força de l'efecte substitució en la quantitat demandada per motius d'una modificació del preu. És a dir, la corba de demanda hicksiana està depurada de l'efecte renda.

¹⁰⁵ Val a dir que Ian Little pot semblar, a primer cop d'ull, radicalment contrari a aquesta apreciació, qualificant clarament Pigou d'utilitarista. [Little, 1957, 8-9] diu el següent. "*Utilitarianism, as a theory of ethics, was [...] generally thought to be inadequate or false by the time that welfare*

Per analitzar la direcció ètica del pensament de Pigou, és instructiu repassar el contingut dels tres primers capítols del seu *The Economics of Welfare* [Pigou, 1938].

El primer capítol de [Pigou, 1938] està dedicat a la definició d'allò que cal entendre per benestar econòmic i la seva diferència amb el benestar general.

[Pigou, 1938, I, I, §5; 10-11] dóna una definició del benestar econòmic, però ho fa en una exposició general d'allò que cal entendre per *welfare*. Cal remarcar la professió de fe utilitarista que la definició implica, per tal com s'afirma que el benestar està compost d'estats de consciència.

“Welfare [...] is a thing of very wide range. There is no need here to enter upon a general discussion of its content. It will be sufficient to lay down more or less dogmatically two propositions; first, that the elements of welfare are states of consciousness and, perhaps, their relations; secondly, that welfare can be brought under the category of greater and less. A general investigation of all the groups of causes by which welfare thus conceived may be affected would constitute a task so enormous and complicated as to be quite impracticable. It is, therefore, necessary to limit our subject-matter. In doing this we are naturally attracted towards that portion of the field in which the methods of science seem likely to work at best advantage. This they can clearly do when there is present something

*economics, based on utility theory, received its most exhaustive and complete treatment in Professor Pigou's book *The Economics of Welfare*, which was published in 1920, almost 150 years after Bentham first enunciated his famous principle. Professor Pigou himself does not appear to have accepted ethical utilitarianism, but, nevertheless, took over the whole Benthamite doctrine that the welfare of society was the sum total of the welfares of individuals, and that the welfare of an individual was the sum total of the satisfactions he experienced (strictly speaking, welfare was held to belong only to states of individuals' minds, but might include 'psychic returns' other than satisfactions. Economic welfare, however, consisted only of satisfactions. Thus, in some places at least, Pigou seemed to believe that 'economic' could qualify 'satisfactions'). Economic welfare was said to be part of total welfare, to wit that part which 'can be brought directly or indirectly into relation with the measuring rod of money'. Thus Professor Pigou believed that he was discussing the causes of changes in the welfare of society in much the same way as one might discuss the reasons why the level of a river or a pond might change, and in what ways one could influence the level. Economic welfare was like a fluid or a gas which, although perhaps difficult to measure, was in principle measurable, so that changes in the amount of it could be experienced and described, and the causes of such changes discovered. Professor Pigou did not believe, like Bentham, that it followed from the very concept of welfare that it ought to be maximized. This was because, following G.E. Moore, he considered that 'good' and 'welfare' were unanalysable. Nevertheless, he was prepared to affirm that an increase in total welfare was an increase in total goodness. An increase in the satisfaction derived from goods and services (economic welfare) was held to result in an increase in total welfare if no non-economic harm resulted. It is therefore evident that satisfaction was held to be good. This was, apparently, a moral intuition. Thus the science of welfare economics was a science because it dealt with measurable quantities, i.e. satisfactions; it was the science of welfare because satisfactions were seen to be good.” [Èmfasi en l'original]. Francament, em sembla que la distinció que fa Little sobre si Pigou era utilitarista o no, tot i que acceptava les tesis utilitaristes, és, en el millor dels casos, una ocasió de *hair-splitting*. El bizantinisme de la distinció que Little estableix en aquest punt és admès per ell mateix tot seguit de la cita que s'ha fet. Little afegeix que “[t]he resultant position is not practically different from that of the ethical utilitarians. The latter reached it by a supposed analysis of goodness; Professor Pigou by just knowing what was good.” Com a conjectura, es pot aventurar que la distinció de Little pot venir propiciada per l'atmosfera intel·lectual d'Oxford en els anys posteriors a la Segona Guerra Mundial, lloc i temps en els quals Little va elaborar aquest text, i el menyspreu aleshores dominant, en cercles filosòfics universitaris anglesos, envers l'utilitarisme. La situació, en aquest aspecte, s'ha revertit en els darrers quaranta anys. Ara no hi ha, per tant, cap necessitat de salvar Pigou, ni ningú altre, de sospites de simpatia utilitarista per tal de guardar la seva bona fama acadèmica.*

measurable, on which analytical machinery can get a firm grip. The one obvious instrument of measurement available in social life is money. Hence, the range of our inquiry becomes restricted to that part of social welfare that can be brought directly or indirectly into relation with the measuring-rod of money. This part of welfare may be called economic welfare."

I, ¿quin és el fi de tot l'exercici intel·lectual que el llibre de Pigou representa? El fi és facilitar l'adopció de mesures pràctiques, per part dels governants, per fomentar el benestar de la gent [Pigou, 1938, I, I, §5; 10].

"The goal sought is to make more easy practical measures to promote welfare –practical measures which statesmen may build upon the work of the economist, just as Marconi, the inventor, built upon the discoveries of Hertz."

Prenem bona nota que Pigou afirma la integració de l'estudi del benestar econòmic en el si de la ciència econòmica, sense restricció, cosa que serà contradita, com veurem, per part de Lionel Robbins al cap de pocs anys [Pigou, 1938, I, I, §5; 11].

"Economic welfare, as loosely defined by [the test of being measured, directly or indirectly, through money], is the subject-matter of economic science. The purpose of this volume is to study certain important groups of causes that affect economic welfare in actual modern societies."

Es tracta de l'estudi del benestar econòmic i de les seves causes. Es pot objectar que no s'ha establert bé la relació entre el benestar econòmic, és a dir, el benestar degut a causes econòmiques, que són aquelles que es poden mesurar, directament o indirecta, amb diner, i el benestar general, degut a totes les causes, no solament les econòmiques. Els éssers humans són, a la vegada, "fins en ells mateixos" i també instruments de producció [Pigou, 1938, I, I, §7; 12-14]

"On the one hand, a man who is attuned to the beautiful in nature or in art, whose character is simple and sincere, whose passions are controlled and sympathies developed, is in himself an important element in the ethical value of the world; the way in which he feels and thinks actually constitutes a part of welfare. On the other hand, a man who can perform complicated industrial operations, sift difficult evidence, or advance some branch of practical activity, is an instrument well fitted to produce things whose use yields welfare. The welfare to which the former of these men contributes directly is non-economic; that to which the latter contributes indirectly is economic. The fact that we have to face is that, in some measure, it is open to the community to choose between these two sorts of men, and that, by concentrating its effort upon the economic welfare embodied in the second, it may unconsciously sacrifice the non-economic welfare embodied in the first.[...] At all events, the point which is here at issue [is this]: that efforts devoted to the production of people who are good instruments may involve a failure to produce people who are good men."

Pigou accepta que allò que importa és la suma total de satisfaccions i disgustos (*dissatisfactions*). Ara bé, de satisfaccions i disgustos n'hi ha d'econòmics (és a dir, aptes per a ésser mesurats per mitjà del diner) i de no-econòmics. Uns i altres estan relacionats, de manera que les polítiques públiques destinades a augmentar les satisfaccions i disminuir els disgustos econòmics poden tenir efectes secundaris en les satisfaccions i disgustos no-econòmics. La magnitud d'aquests efectes secundaris dependrà de les relacions que hi hagi entre una mena i altra de satisfaccions i disgustos. Pigou postula que aquestes relacions passen per dues vies. Passen, en primer lloc, per

la manera com la gent es guanya els ingressos. I passen també, en segon lloc, per la manera com la gent duu a terme les seves despeses.

Per la primera via, és evident que la manera de guanyar-se la vida té conseqüències importants sobre la qualitat de vida. Els desigs dels consumidors, a través de la demanda de productes i serveis que impulsen, modifiquen la distribució de la població entre oficis i dedicacions. En general, les posicions subordinades en les jerarquies empresarials grans i els llocs de treball de feines monòtones i repetitives o desagradables, solen donar lloc a malestar, per molt que aquestes feines estiguin ben retribuïdes. Hi ha, per tant, un cert disgust en les persones en aquests llocs de treball. Això no treu que hi pugui haver també una altra mena de relació positiva. Pensem en les empreses ben organitzades, que deixin lloc a la iniciativa dels seus empleats, i que solen estar caracteritzades per la presència d'un cert *esprit de corps*, que fa que tothom s'interessi per la marxa del negoci i per l'evolució de l'empresa, cosa que és causa de satisfaccions obtingudes en el propi treball, amb independència de la retribució monetària.

Per la segona via, és evident que un mateix import de despesa total es pot gastar en coses profitoses, o en coses que tenen tendència a degradar el qui les consumeix. I, tanmateix, la mesura quantitativa del consum, mesurada en diners, és la mateixa per unes i altres. Pensem, per exemple, en una política destinada a redistribuir la renda en favor de les persones o famílies més pobres. El seu efecte sobre el benestar general, i no només el benestar econòmic, serà diferent si els rics tenen tendència a gastar els seus ingressos marginals en fútileses o bé en coses més profitoses, com és ara les sessions de teatre o els concerts. També serà diferent si els pobres tendeixen a gastar els ingressos marginals disponibles en coses útils o bé en substàncies alcohòliques i estupefaents, posem per cas. Val a dir, però, que aquesta consideració de Pigou [Pigou, 1938, I, I, §8; 14-18] s'adiu poc amb una posició utilitarista estricta. Ben segur, el reformador social eduardià que hi ha en ell, ha acabat traint en aquest punt l'estudiós desinteressat de la realitat.

Pigou fa notar també, tal com ja ho havia fet Adam Smith a la *Riquesa de les Nacions*, que determinades consideracions de defensa nacional poden aconsellar al governant a instituir mesures de política econòmica que, a primer cop d'ull, semblin contràries a l'interès públic, analitzades només des d'un punt de vista estrictament econòmic. Pigou posa l'exemple de la política alemanya de protecció a l'agricultura nacional en els anys anteriors a la Gran Guerra. Certament, en aquells anys va perjudicar el consumidor alemany, imposant-li uns productes més cars i una menor varietat d'articles disponibles. Un cop esclatada la guerra, però, va permetre que les condicions de vida de la població dels Imperis Centrals romanguessin prou bones durant una sèrie d'anys, neutralitzant d'aquesta manera els efectes del bloqueig marítim per part dels Aliats, que altrament haguessin estat immediats i haguessin forçat la capitulació, al cap de pocs mesos de combats, per la inanició de combatents i població civil.

Per no donar el debat sobre aquest obstacle per perdut, Pigou [Pigou, 1938, I, I, §10; 20] recorre a un argument de probabilitat. Afirmar, sense prou fonament, és evident, que, comptat i debatut, en general, el benestar total es mou en la mateixa direcció que el benestar econòmic. Certament, potser com a economistes no ens queda altre camí que aquest recurs, per tal de no haver de plegar de les nostres pretensions, com a professió, de guies de les decisions dels electorats i dels governants.

El segon capítol de [Pigou, 1938] està dedicat a analitzar la falca important que s'interposa entre el benestar econòmic i les satisfaccions i disgustos de les persones que componen una determinada comunitat humana, falca que està constituïda pels desitjos i aversions d'aquestes mateixes persones. Dit d'una altra manera, la falca consisteix en la diferència entre les expectatives dels agents i les seves vivències posteriors, i la importància que la presència d'aquesta diferència té per les eleccions inter-temporals que tots nosaltres, com a agents econòmics, estem comminatats a prendre.

El benestar econòmic bé donat per la suma algebraica de satisfaccions i de disgustos que són susceptibles de mesura dinerària de la totalitat dels individus que componen una determinada comunitat humana. La relació, però, entre benestar i satisfaccions i disgustos no és directa, sinó que està mediada pels desitjos i aversions. És a dir, segons [Pigou, 1938, I, II, §1; 23],

“the money which a person is prepared to offer for a thing measures directly, not the satisfaction he will get from the thing, but the intensity of his desire for it.”

Pigou continua dient que aquesta distinció està obscurida per l'ús del terme “utilitat” per representar la intensitat del desig, terme que està associat a la idea de satisfacció. Pigou proposa, per tant, deixar de parlar de la utilitat (en sentit econòmic, no tècnic) d'una determinada cosa, per passar a parlar de la seva “capacitat per ésser desitjada”¹⁰⁶, per tal com aquesta expressió sembla exempta, diu Pigou, de càrrega ètica. Més enllà de les paraules, allò que Pigou vol emfasitzar és que, dit amb termes contemporanis, la condició d'equilibri del consumidor és que la raó entre el preu de dos articles determinats sigui igual a la raó de les intensitats marginals del desig per aquests dos articles, no de les satisfaccions marginals que n'obtindrà, per tal com aquestes, abans de l'acte mateix del consum, li són desconegudes.

La distinció no sembla tenir gaire importància, en general, llevat d'un cas, que és molt important. Es tracta de les comparacions, en la ment de l'agent que està en el tràngol de decidir, entre consums actuals i consums futurs. Es tracta, en definitiva, per parlar en termes contemporanis, de l'avaluació subjectiva, per part de l'agent, de la taxa inter-temporal de substitució [Pigou, 1938, I, II, §3; 24-26].

“Generally speaking, everybody prefers present pleasures or satisfactions of given magnitude to future pleasures or satisfactions of equal magnitude, even when the latter are perfectly certain to occur. But this preference for present pleasures does not -the idea itself is self-contradictory- imply that a present pleasure of a given magnitude is any greater than a future pleasure of the same magnitude. It implies only that our telescopic faculty is defective, and that we, therefore, see future pleasures, as it were, on a diminished scale. [...] Hence the existence of preference for present over equally certain future pleasures does not imply that any economic dissatisfaction would be suffered if future pleasures were substituted at full value for present ones. [...] Hence, there is nothing to set against the fact that, if we set out a series of exactly equal satisfactions - satisfactions, not objects that yield satisfactions- all of them absolutely certain to occur over a series of years beginning now, the desires which a man will entertain for these several satisfactions will not be equal, but will be represented by a scale of magnitudes continually diminishing as the years to which the satisfactions are allocated become more remote. This reveals a far-reaching economic disharmony. For it implies that people

¹⁰⁶ Empro, entre cometes, aquesta circumlocució, per traduir d'alguna manera la paraula anglesa emprada per Pigou, que és *desiredness*, contraposada a la *desirability* d'un determinat objecte.

distribute their resources between the present, the near future and the remote future on the basis of a wholly irrational preference. [...] The inevitable result is that efforts directed towards the remote future are starved relatively to those directed toward the near future, while these in turn are starved relatively to efforts directed towards the present."

La conseqüència que aquest fet té és que no dediquem una part prou grossa dels recursos actuals a proveïr pel futur, per les diverses vies que tenim obertes (la inversió en capital físic i en capital humà, les activitats de R&D, la conservació i re-generació dels recursos naturals i, en alguns països menys desenvolupats, la menor taxa de natalitat). Tal com diu Pigou [Pigou, 1938, I, II, §5; 27],

"[t]he practical way in which these discrepancies between desire and satisfaction work themselves out to the injury of economic welfare is by checking the creation of new capital and encouraging people to use up existing capital to such a degree that larger future advantages are sacrificed for smaller present ones."

Atès que, deixats a la nostra iniciativa, els agents econòmics tenim tendència a no proveïr prou de cara al futur, Pigou critica les polítiques públiques que reforcen aquesta tendència. Ell parla de la imposició de la renda, que, parlant en termes generals, no desgrava de la base imposable la part dedicada a l'estalvi.

El tercer capítol introductor de [Pigou, 1938] està dedicat a explicar el concepte de dividend nacional (*national dividend*), un concepte que, alguns anys més tard de la publicació del tractat de Pigou, va rebre concreció en els nous sistemes de comptabilitat nacional dissenyats al voltant de la Segona Guerra Mundial, amb el concepte comptable de producte nacional. A alguns se'ns fa difícil situar-nos en la perspectiva dels qui es dedicaven a l'anàlisi econòmica, abans de la sisena dècada del segle XX, sense poder comptar amb la perspectiva de les sèries de dades de comptabilitat nacional. Cal, tanmateix, fer l'esforç de situar-nos-hi, per tal de poder copsar tot el sentit de l'aportació que Pigou fa en aquest punt. Des de la nostra perspectiva, crítica, en general, ateses les limitacions que coneixem de les dades de comptabilitat nacional com a mesures del benestar de la població afectada¹⁰⁷, és fàcil veure com a puerils els arguments de Pigou. Tanmateix, val la pena deixar registrat el següent enunciat, postulant una estreta correlació entre el benestar econòmic i el dividend nacional o renda nacional [Pigou, 1938, I, III, §1; 31].

"Generally speaking, economic causes act upon the economic welfare of any country, not directly, but through the making and using of that objective counterpart of economic welfare which economists call the national dividend or national income. Just as economic welfare is that part of total welfare which can be brought directly or indirectly into relation with a money measure, so the national dividend is that part of the objective income of the community, including, of course, income derived from abroad, which can be measured in money. The two concepts, economic welfare and the national dividend, are thus coordinate, in such wise that any description of the content of one of them implies a corresponding description of the content of the other."

Pigou continua dient que, així com ja s'ha vist que el concepte de benestar econòmic és un concepte "elàstic", això mateix s'esdevé amb el concepte del dividend nacional [Pigou, 1938, I, III, §1; 31-32].

¹⁰⁷ Vegi's, per exemple, [Stiglitz; Sen & Fitoussi, 2010].

“It is only possible to define [the concept of the national dividend] precisely by introducing an arbitrary line into the continuum presented by nature. It is entirely plain that the national dividend is composed in the last resort of a number of objective services, some of which are embodied in commodities, while others are rendered direct. These things are most conveniently described as goods -whether immediately perishable or durable- and services [...]. It is not, however, entirely plain which part of the stream of services, or goods and services, that flows annually into being can usefully be included under the title of the national dividend.”

La resta d'aquest tercer capítol és menys interessant. S'hi inclou la clàssica anècdota, com a il·lustració de l'arbitrarietat de la comptabilitat nacional -com de totes les comptabilitats- de si *“a man marries his housekeeper or his cook, the national dividend is diminished”* [Pigou, 1938, 33].

El dividend nacional és, doncs, per Pigou, la mesura quantitativa que permet analitzar els canvis i les possibles millores en el benestar econòmic d'una determinada comunitat. L'afirmació és trivial, si pensem en allò que la microeconomia moderna coneix com les funcions d'utilitat indirecta, on els arguments de la funció d'utilitat no són, a diferència de la funció d'utilitat ordinària, el cistell de béns consumits, sinó la renda disponible de l'agent i el vector de preus dels béns que figuren en l'univers d'on el consumidor pot triar. Dues coses importen sobre el benestar econòmic: la seva mida i la seva distribució [Pigou, 1938, I, XI; 123].

Cal remarcar aquest punt, per tal com l'aplicació que s'ha fet, en anys posteriors, d'analitzar el benestar de les comunitats fent referència exclusiva a la mida del producte nacional brut, desatenint la seva distribució, no estava en el pla inicial dibuixat per Pigou. Naturalment, les causes que governen la mida i les causes que governen la distribució, no estan separades. El cas més clar, expressat en llenguatge actual, és el dels incentius. En general, per fomentar el nivell de producció cal donar incentius que van en contra de la igualtat de rendes.

L'eina conceptual fonamental que Pigou empra, en el cos de la seva obra, per establir de manera analítica els casos susceptibles de rendir millores en el benestar econòmic és la distinció entre el producte marginal privat i el producte marginal social d'una determinada activitat. El fet que l'un i l'altre siguin diferents determina la presència d'allò que actualment denominem una falla de mercat. Les definicions es troben a [Pigou, 1938, II, II, §5; 134-135].

- El producte marginal social net és aquella part del producte total net produït per determinats objectes físics o serveis, degut a un increment marginal del recurs en un lloc i un ús donats, amb independència de qui es vegi atribuït aquest producte.
- El producte marginal privat net és aquella part del producte total net produït per determinats objectes físics o serveis, degut a un increment marginal del recurs en un lloc i un ús donats, que és atribuït, en primer lloc, és a dir, abans de la venda del producte, a la persona que ha contribuït la inversió dels recursos.

Per tal d'il·lustrar la diferència de l'un i l'altre producte marginal, Pigou posa l'exemple - recordem que l'obra va ésser publicada l'any 1920- d'una via de tren on la locomotora, de vapor, llença espurnes a les finques veïnes, amb risc de produir un incendi. Si l'empresa ferroviària no es fa càrrec d'aquest risc, hi ha una diferència entre el producte privat degut a la circulació del tren de què aquesta empresa s'apropia i el producte social

de l'activitat, que és menor, a conseqüència del risc que les espurnes fan córrer als propietaris de les finques veïnes a la via.

Més endavant [Pigou, 1938, II, IV, §3; 143], Pigou remarca que

“if private and social net products everywhere coincide, the free play of self-interest, so far as it is not hampered by ignorance, will tend to bring about such a distribution of resources among different uses and places as will raise the national dividend and, with it, the sum of economic welfare to a maximum.” I aleshores especifica, amb nota a peu de pàgina que “[t]he conception of the free play of self-interest must, of course, for this purpose, be taken to exclude monopoly action.” I acaba afegint que “[t]he essential point for our present purpose is that, when marginal private net products and marginal social net products coincide, any obstacles that obstruct the free play of self-interest will, in general, damage the national dividend. In real life, of course, marginal private and marginal social net products frequently do not coincide.” [Èmfasi a l'original].

Pigou aviat extreu la conseqüència obvia d'això que acaba d'establir. Quan el producte marginal privat i el producte marginal social no coincideixen, caldrà examinar què hi podrà fer l'acció de l'estat per dur a la igualtat aquestes dues magnituds. [Pigou, 1938, II, IX, §1; 172].

“In general industrialists are interested, not in the social, but only in the private, net product of their operations. [...] [S]elf-interest will tend to bring about equality in the values of the marginal private net products of resources invested in different ways. But it will not tend to bring about equality in the values of the marginal social net products except when marginal private net product and marginal social net product are identical. When there is a divergence between these two sorts of marginal net products, self-interest will not, therefore, tend to make the national dividend a maximum; and consequently, certain specific acts of interference with normal economic processes may be expected, not to diminish, but to increase the dividend.”

Afegeix, una mica més endavant [Pigou, 1938, II, IX, §3; 174].

“The source of the general divergences between the values of marginal social and marginal private net product that occur under simple competition is the fact that, in some occupations, a part of the product of a unit of resources consists of something, which, instead of coming in the first instance to the person who invests the unit, comes instead, in the first instance (i.e. prior to sale if sale takes place), as a positive or negative item, to other people.”

Més endavant, Pigou aplica aquest instrument teòric a la regulació estatal dels preus, en el cas de mercats competitius, de mercats monopolístics (amb o sense discriminació de compradors) i de mercats de competència monopolística. Pigou passa a analitzar aleshores els efectes dels controls de preus, molt extensius, aplicats per tots els govern bel·ligerants durant la Gran Guerra, aleshores recent.

En definitiva, i com a conclusió, és evident que Pigou es mou en una perspectiva utilitarista quan analitza la conveniència de determinades intervencions governamentals en el procés econòmic, i ho fa a través dels efectes que aquestes intervencions tindrien en el dividend nacional, és a dir, per nosaltres, en el producte nacional brut. I és que, a aquesta magnitud, al dividend nacional, Pigou dóna una interpretació utilitarista. En dues etapes.

- En la primera etapa, en què, per així dir-ho, la distribució del dividend nacional es manté constant, i no es considera més que la seva mida, la maximització d'aquesta magnitud correspon a la maximització del benestar econòmic. Aquest pas s'argumenta, en termes de la teoria actual, a través de les funcions d'utilitat indirecta de tots els membres de la comunitat, totes elles amb derivada positiva respecte de la renda (utilitat marginal de la renda).
- En la segona etapa, es considera la distribució del dividend nacional. En principi, la redistribució en favor de les rendes més baixes augmenta el benestar econòmic, per tal com la utilitat marginal de la renda és més alta com més baixa sigui la renda. Aquest argument, topa, però, amb el problema dels incentius. En general, les polítiques redistributives treuen incentiu a l'esforç, i en aquesta mesura afecten a la baixa el dividend nacional.

6. La crida de Robbins, el cànon de Hicks i l'anàlisi cost-benefici

El curs de l'anàlisi econòmica prescriptiva en els anys posteriors a la publicació del llibre de Pigou sembla marcat per dues fites. En primer lloc, cal destacar el revulsiu que va representar la publicació del manifest positivista de Lionel Robbins [Robbins, 1935], la primera edició del qual és de 1932. I la segona correspon a l'establiment d'allò que actualment es coneix com a anàlisi cost-benefici, els fonaments de la qual van aparèixer en el curs de la controvèrsia sobre els "criteris" de benestar, per part de [Hicks, 1939], [Kaldor, 1939] i [Scitovsky, 1941].

6.1. Lionel Robbins i el gir positivista en la teoria econòmica

Molt influït per Max Weber i pel Cercle de Viena, Lionel Robbins va publicar un manifest positivista del coneixement econòmic l'any 1932 [Robbins, 1935]. Aquí m'ocupo del capítol VI d'aquest manifest, intitulat "*The Significance of Economic Science*", dedicat a examinar la importància pràctica de la teoria econòmica (*economics*).

Robbins comença argumentant [Robbins, 1935, VI, §2; 136-143] que els desenvolupaments de la ciència econòmica no basten, per ells sols, per donar una base a les decisions de política econòmica. Posa com exemple l'anomenada llei dels rendiments decreixents, és a dir, la utilitat marginal positiva però minvant del diner. Alguns economistes, es fonamenten en aquesta "lleï"¹⁰⁸, per proposar la redistribució de la renda dels rics cap als pobres. Robbins argumenta que no n'hi ha prou amb el fet de que les utilitats marginals del diner siguin decreixents per donar suport a aquesta política. Hi ha un pas intermediari en el raonament i és que cal que les utilitats d'unes i altres persones siguin comparables. I, en aquest punt, Robbins nega que hi hagi cap base fàctica per aquesta comparació, ni en el capteniment dels agents ni tampoc en la introspecció, que certament pot examinar els fenòmens mentals propis, però no pas els fenòmens mentals del veí.

Aquest fet té una conseqüència important per la teoria de la hisenda pública [Robbins, 1935, VI, §2; ¶9; 141].

¹⁰⁸ Robbins cita Edgeworth i el seu mestre Canaan, però és també el cas de Pigou.

“The extension of the Law of Diminishing Marginal Utility, postulated in the propositions we are examining, is illegitimate. And the arguments based upon it therefore are lacking in scientific foundation. Recognition of this no doubt involves a substantial curtailment of the claims of much of what now assumes the status of scientific generalisation in current discussions of applied Economics. The conception of diminishing relative utility (the convexity downwards of the indifference curve) does not justify the inference that transferences from the rich to the poor will increase total satisfaction. It does not tell us that a graduated income tax is less injurious to the social dividend than a non-graduated poll tax. Indeed, all that part of the theory of public finance which deals with “Social Utility” must assume a different significance. Interesting as a development of an ethical postulate, it does not at all follow from the positive assumptions of pure theory. It is simply the accidental deposit of the historical association of English Economics with Utilitarianism: and both the utilitarian postulates from which it derives and the analytical Economics with which it has been associated will be the better and the more convincing if this is clearly recognised.”

Fins i tot, afegeix Robbins en el paràgraf següent, admetent per un moment que les comparacions interpersonals d'utilitat es poguessin dur a terme, i es pogués, per tant, calcular la “utilitat social” d'una determinada mesura de política econòmica, hi ha encara un pas a fer abans d'afirmar que l'augment de la “utilitat social” és desitjable, i és que per fer-ho, cal adoptar el punt de vista utilitarista en filosofia política [Robbins, 1935, VI, §2, ¶10; 142-143].

“Suppose that we could bring ourselves to believe in the positive status of these conventional assumptions, the commensurability of different experiences, the equality of capacity for satisfaction, etc. And suppose that, proceeding on this basis, we had succeeded in showing that certain policies had the effect of increasing “social utility”, even so it would be totally illegitimate to argue that such a conclusion by itself warranted the inference that these policies ought to be carried out. For such an inference would beg the whole question whether the increase of satisfaction in this sense was socially obligatory. And there is nothing within the body of economic generalisations, even thus enlarged by the inclusion of elements of conventional valuation, which affords any means of deciding this question. Propositions involving “ought” are on an entirely different plane from propositions involving “is.”

Per Robbins no hi pot haver fins econòmics. Només hi ha maneres econòmiques i no-econòmiques d'assolir un determinat fi [Robbins, 1935, VI, §3, ¶¶4-5; 145].

“[T]he use of the adjectives “economical” and “uneconomical” to describe certain policies is apt to be very misleading. The criterion of economy which follows from our original definitions is the securing of given ends with least means. It is, therefore, perfectly intelligible to say of a certain policy that it is uneconomical, if, in order to achieve certain ends, it uses more scarce means than are necessary. Once the ends by which they are valued are given as regards the disposition of means, the terms “economical” and “uneconomical” can be used with complete intelligibility. But it is not intelligible to use them as regards ends themselves. [...] [T]here are no economic ends. There are only economical and uneconomical ways of achieving given ends. We cannot say that the pursuit of given ends is uneconomical because the ends are uneconomical; we can only say it is uneconomical if the ends are pursued with an unnecessary expenditure of means.”

Robbins comenta propostes d'ampliar l'àmbit de la teoria econòmica per incloure-hi proposicions normatives, per part, per exemple, de Ralph Hawtrey, economista principal del ministeri d'hisenda britànic (*H.M. Treasury*) i amic proper de Keynes. Robbins cita

Hawtrey: "Economics cannot be dissociated from Ethics". Robbins nega aquesta proposició amb èmfasi [Robbins, 1935, VI, §4, ¶2; 148-149].

"Unfortunately it does not seem logically possible to associate the two studies in any form but mere juxtaposition. Economics deals with ascertainable facts; ethics with valuations and obligations. The two fields of enquiry are not on the same plane of discourse. Between the generalisations of positive and normative studies there is a logical gulf fixed which no ingenuity can disguise and no juxtaposition in space or time bridge over. [...] Propositions involving the verb "ought" are different in kind from propositions involving the verb "is". And it is difficult to see what positive good can be served by not keeping them separate, or failing to recognise their essential difference."

En el passatge que s'acaba de citar, Robbins, al seu torn, fa una referència a Max Weber¹⁰⁹. Diu Robbins [*Ibidem*, nota al peu 2].

"On all this it seems to me that the elucidations of Max Weber are quite definitive. Indeed I confess that I am quite unable to understand how it can be conceived to be possible to call this part of Max Weber's methodology in question."

Hi ha, afegeix Robbins, una raó pragmàtica per aquesta mena de procediment. I és que en desacords polítics, és a dir, en desacords sobre els fins, no hi ha raonament a fer. És una posició, ben mirat, prou escèptica [Robbins, 1935, VI, §4, ¶5; 150-151].

"[Q]uite apart from all questions of methodology, there is a very practical justification for such a procedure [és a dir, que els economistes, en la seva comesa professional, mai no s'han de pronunciar sobre els fins]. In the rough-and-tumble of political struggle, differences of opinion may arise either as a result of differences about ends or as a result of differences about means of attaining ends. Now, as regards the first type of difference, neither Economics nor any other science can provide any solvent. If we disagree about ends it is a case of thy blood or mine—or live and let live, according to the importance of the difference, or the relative strength of our opponents. But, if we disagree about means, then scientific analysis can often help us to resolve our differences. If we disagree about the morality of the taking of interest [...], then there is no room for argument. But if we disagree about the objective implications of fluctuations in the rate of interest, then economic analysis should enable us to settle our dispute."

I afegeix, en to faceciós [*Ibidem*].

"Shut Mr. Hawtrey in a room as Secretary of a Committee composed of Bentham, Buddha, Lenin and the Head of the United States Steel Corporation, set up to decide upon the ethics of usury, and it is improbable that he could produce an "agreed document". Set the same committee to determine the objective results of State regulation of the rate of discount, and it ought not to be beyond human ingenuity to produce unanimity—or at any rate a majority report, with Lenin perhaps dissenting."

Si les prescripcions de Robbins s'haguessin atès literalment, l'economia del benestar, com a branca legítima de coneixement econòmic, incloses les seves sub-divisions, com és ara la teoria de la hisenda pública, hagués hagut de desaparèixer, o com a mínim hagués hagut de canviar d'adscripció universitària, passant de la facultat d'economia a la facultat de ciències polítiques.

¹⁰⁹ Concretament, fa referència a l'article "Der Sinn der "Wertfreiheit" der Soziologischen und Ökonomischen Wissenschaften". Hi ha traducció castellana, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

En el discurs presidencial de l'assemblea anyal de la Secció F (corresponent als economistes) de la British Association de 1938 [Harrod, 1938], Roy (anys a venir, Sir Roy) Harrod va parlar en contra del posicionament positivista de Robbins [Harrod, 1938, 390].

“Zealous protagonists for the scientific character of economics have been disposed, especially recently, to define the advisory capacity of the economist somewhat differently. Realising that in fully developed sciences laws of causation have primacy of position and practical maxims issue as corolaries from them, they have been unwisely eager to assimilate economics to this category. Consequently they have suggested that the economist, in his advisory capacity, should state that a given interference will lead to certain consequences X, Y, Z . . . and then remain silent, leaving his client to decide whether X, Y, Z . . . is a state of affairs which he wishes to bring about. This formulation is in manifest conflict with the actual practice of economists. If the methodologist urges that this ought to be their actual practice, he trespasses beyond his proper province, which has already been defined. Also this formulation claims both too much and too little. It claims too much because it gives an exaggerated idea of the economist's power of prediction at the present juncture. It claims too little because it entails that his advisory power is confined within the narrow limits of his predictory power. Moreover, it would make him present his information in a form in which it would be of no use to his client.”

Harrod, a continuació, posa l'exemple d'una recomanació que ha estat molt majoritària entre els conreadors de la ciència econòmica des d'Adam Smith. Es tracta de la recomanació en favor del lliure canvi. Suposem que, en una situació de lliure canvi, s'estudia la proposta d'introduir un aranzel sobre les importacions de blat. L'economista, sense poder fer prediccions precises, està en la situació de dir que la proposta perjudicarà l'interès dels consumidors en general, tot i que pot afavorir l'interès dels propietaris de finques agrícoles.

Harrod [Harrod, 1938, 396-397] al·ludeix a la derogació de les lleis cerealistes (*Corn Laws*), l'any 1846. Tot i que aquesta derogació va fer baixar el preu d'un factor de producció, la terra, hi ha acord general en què va ésser, en conjunt beneficiosa, per tal com el guany de benestar de tota la comunitat, en termes d'alimentació més barata, va ésser major, en valor absolut, que la pèrdua de benestar dels propietaris agrícoles. Però a aquesta apreciació només s'hi arriba si s'està disposat a donar una ponderació igual a tots els individus que formen la comunitat. L'alternativa a permetre aquestes comparacions inter-personals per part de l'economista és deixar la mateixa ciència econòmica com una curiositat científica, i, com a contrapartida, condemnar les decisions polítiques a la ceguesa per manca d'anàlisi [Harrod, 1938, 397].

“If the incomparability of utility to different individuals is strictly pressed, not only are the prescriptions of the welfare school ruled out, but all prescriptions whatever. The economist as an adviser is completely stultified, and, unless his speculations be regarded as of paramount aesthetic value, he had better be suppressed completely. No; some sort of postulate of equality has to be assumed. But it should be carefully framed and used with great caution, always subject to the proviso "unless the contrary can be shown".”

Robbins va contestar a la protesta de Harrod [Robbins, 1938]. Aquesta contestació de Robbins és conciliadora, per tal com vol fer veure que, a la pràctica, les diferències amb la posició de Harrod són mínimes. Comença per afirmar que la seva posició personal, en matèria d'elecció de polítiques públiques, és utilitarista [Robbins, 1938, 635].

“My own attitude to problems of political action has always been one of what I might call provisional utilitarianism. I am far from thinking that thorough-going utilitarianism à la Bentham is an ultimate solution of any of the major problems of social philosophy. But I have always felt that, as a first approximation in handling questions relating to the lives and actions of large masses of people, the approach which counts each man as one, and, on that assumption, asks which way lies the greatest happiness, is less likely to lead one astray than any of the absolute systems. I do not believe, and I never have believed, that in fact men are necessarily equal or should always be judged as such. But I do believe that, in most cases, political calculations which do not treat them as if they were equal are morally revolting.”

Robbins segueix dient que quan va començar els estudis d'economia, la seva inclinació era utilitarista, inclinació reforçada per l'ensenyament rebut del seu mestre Edwin Cannan [Robbins, 1938, 635-636].

“It follows, therefore, that when I came to the study of economics, I had the strongest bias in favour of a utilitarian analysis. The delicate balancing of gain and loss through intricate repercussions of policy which I found in such works as the Economics of Welfare, fascinated me; and I was powerfully attracted by the proposition, urged so forcefully by Edwin Cannan and others, that recent developments of the theory of value could be invoked to demonstrate the desirability of the mitigation of inequality. When I look back on that frame of mind, I find it easy to understand the belief of Bentham and his followers that they had found the open sesame to problems of social policy.”

Els dubtes li van venir ran de la lectura d'un relat de Sir Henry Maine, on un funcionari britànic a l'Índia explicava els avantatges de la concepció benthamita a un braman i el braman replicava que la filosofia de Bentham no podia ésser veritable de cap manera, per tal com ell era capaç d'ésser deu vegades més feliç que un intocable que s'estava allà a prop. Robbins diu que no va sentir cap simpatia pel braman, però que no va poder evitar el pensament que la diferència entre la seva opinió, consistent en què la felicitat de cadascun de nosaltres té el mateix valor que la felicitat de qualsevol altre, i l'opinió del braman, basada en una concepció jeràrquica del valor de les persones, no es podria resoldre pels mètodes disponibles de la ciència, és a dir, la contrastació empírica i la introspecció. Robbins va concloure que el millor procediment era classificar dins del camp de l'ètica el postulat de la igual importància de la felicitat de cadascun dels individus.

Robbins segueix dient [Robbins, 1938, 637] que la conseqüència d'aquesta manera de fer és molt dura d'admetre per part d'un economista, per tal com vol dir que l'anàlisi econòmica es queda sense possibilitat de fer recomanacions de política econòmica. I tanmateix, expressa o latent, la distinció s'ha fet sempre. L'anàlisi econòmica ens informa, almenys des de Ricardo, que el lliure canvi incrementa el benestar. D'aquest resultat científic, però, no se'n segueix que la millor política sigui el lliure canvi, per tal com hi pot haver altres consideracions que tinguin més pes que un augment del benestar estrictament econòmic, com, per exemple, la seguretat nacional.

La perspectiva positivista que defensa Robbins té l'avantatge de separar allò que pertany a la disputa filosòfica d'allò que està establert d'acord amb el mètode científic, on la disputa és de tota una altra naturalesa [Robbins, 1938, 639]. D'acord amb aquesta manera de veure les coses, l'estructura fiscal òptima és una matèria legítima de disputa de filosofia política. No ho és, en canvi, l'efecte sobre l'activitat econòmica d'un increment de la taxa impositiva del impost sobre el valor afegit.

I acaba conclouent [Robbins, 1938, 640-641].

“Looking back, I do not feel that I have much to retract. I still cannot believe that it is helpful to speak as if interpersonal comparisons of utility rest upon scientific foundations—that is, upon observation or introspection. I am perhaps more alive than before to the extraordinary difficulties surrounding the whole philosophy of valuation. But I still think, when I make interpersonal comparisons (as, for instance, when I am deciding between claims affecting the satisfactions of two very spirited children), that my judgments are more like judgments of value than judgments of verifiable fact. Nevertheless, to those of my friends who think differently, I would urge that, in practice, our difference is not very important. They think that propositions based upon the assumption of equality are essentially part of economic science. I think that the assumption of equality comes from outside, and that its justification is more ethical than scientific. But we all agree that it is fitting that such assumptions should be made and their implications explored with the aid of the economist's technique. Our dispute relates to definitions and to logical status, not to our obligations as human beings. In the realm of action, at any rate, the real difference of opinion is not between those who dispute concerning the exact area to be designated by the adjective scientific, but between those who hold that human beings should be treated as if they were equal and those who hold that they should not.”

6.2. La mesura dels canvis de benestar (“anàlisi cost-benefici”)

Nicholas Kaldor va intervenir en el debat entre Harrod i Robbins amb una nota breu, publicada també a l'*Economic Journal* [Kaldor, 1939], que tanmateix va tenir una influència crucial en l'evolució de l'economia del benestar, per tal com estableix el fonament d'allò que més endavant es va anomenar l'anàlisi cost-benefici.

Kaldor comença dient que està d'acord amb Robbins en què les comparacions interpersonals d'utilitat no poden ésser considerades científiques. I tanmateix, vol qüestionar la importància d'aquesta consideració per l'economia del benestar. En concret, nega que hi hagi relació necessària entre la possibilitat de poder enunciar conclusions prescriptives en economia del benestar i l'atribució de caràcter no-científic a les comparacions interpersonals d'utilitat.

Kaldor disputa una de les afirmacions de Harrod. Harrod havia dit que l'abolició de les lleis cerealistes havia produït un perjudici als propietaris de finques agrícoles i un benefici a la resta de la població. Per tal de poder considerar aquest fet com un increment en el benestar econòmic de la població calia introduir el supòsit d'igual consideració a les utilitats individuals de totes i cadascuna de les persones que formaven aleshores la comunitat nacional. Robbins estava d'acord amb aquesta apreciació de Harrod.

Kaldor [Kaldor, 1939, 550] afirma que es pot demostrar que l'argument clàssic en favor del lliure canvi és independent de l'admissió de les comparacions interpersonals d'utilitat. El seu argument és el següent. L'abrogació de les lleis cerealistes va tenir dos efectes. En primer lloc, el preu del blat es va veure reduït, amb la qual cosa la renda nacional real, suposada constant la renda nacional nominal, va augmentar. I en segon lloc, es va produir una redistribució d'aquesta renda, amb una reducció de les rendes dels propietaris agrícoles i amb un augment de les rendes dels consumidors de blat, és a dir, de tota la població, propietaris agrícoles inclosos, tot i que l'efecte net sobre la

renda d'aquests darrers va ésser negatiu, per tal com la minva d'ingressos per l'arrendament de les terres va ésser superior, en magnitud absoluta, a l'increment d'ingressos provocat per la possibilitat d'adquirir el seu pa a menor preu.

Les diferències en l'impacte sobre el benestar d'uns i altres (propietaris agrícoles i resta de la població) es deriven exclusivament de les diferències en l'impacte en les seves corresponents rendes reals. En aquest cas, diu Kaldor [Kaldor, 1939, 550], sempre hi ha la possibilitat que l'estat opti per mantenir constant la distribució de rendes anterior a l'abrogació de les lleis cerealistes, per mitjà de la indemnització, amb cabals públics, als perdedors, en aquest cas els propietaris agrícoles, indemnització finançada per un impost que gravi els guanyadors, en aquest cas, per exemple, un impost sobre la venda del pa. D'aquesta manera, en tant que receptor d'ingressos, tothom segueix estant tan bé com estava abans, mentre que tots, en la seva qualitat de consumidors de pa, hi guanyen, per tal com el preu real del pa haurà baixat.

La clau de la bondat de la mesura està en què resulti en una major productivitat agregada. Quan aquest sigui el cas, diu Kaldor, la recomanació de l'economista és inequívoca, amb independència de quin sigui l'efecte d'una mesura concreta de política econòmica en la distribució de la renda entre els membres de la comunitat. No li cal demostrar -de fet és impossible demostrar- que no hagi minvat la utilitat de ningú amb la mesura. Per fonamentar la seva recomanació n'hi ha prou amb demostrar que els qui resultin perjudicats per la mesura *podrien* ésser indemnitzats a càrrec dels qui en resultin beneficiats.

No és, per tant, necessari, afirma Kaldor, que la indemnització tingui lloc. Aquest és un tema exclusivament polític, fora del camp de la competència professional de l'economista. En l'argument en favor de la derogació de les lleis cerealistes, la sort dels propietaris agrícoles és, diu Kaldor, enterament irrellevant, per tal com els beneficis del lliure canvi no queden anul·lats, fins i tot en el cas que s'els indemnitzés de la pèrdua soferta.

J.R. (anys a venir, Sir John) Hicks, aclareix el raonament de Kaldor en un article publicat el mateix 1939 [Hicks, 1939], de manera que en la literatura, el criteri de compensació a voltes s'anomena "criteri Hicks-Kaldor".

Per Hicks, el criteri de benestar per compensació és aplicable sempre que amb el canvi de polítiques proposades, el sistema econòmic guanyi en eficiència. Tot i que ell en el seu article no ho fa, el seu raonament es segueix de la millor manera, crec, a través de la anomenada "capsa d'Edgeworth" (*Edgeworth Box*). Recordem que aquest artefacte contraposa gràficament els mapes d'indiferència de dos individus, que es troben capiculats. Es tracta d'un univers econòmic amb únicament dos béns.

Hicks parla de l'aplicació del criteri de compensació quan sigui possible obtenir guanys d'eficiència en el sistema. Si el sistema ja està en una posició eficient, l'aplicació del criteri no és possible. El sistema és eficient quan està en situació d'òptim de Pareto, és a dir, quan no és possible incrementar el benestar d'un dels participants si no és a costa de minvar el benestar de l'altre. Els punts de que són òptims de Pareto es caracteritzen per que en ells les corbes d'indiferència corresponents als dos participants són tangents l'una a l'altra.

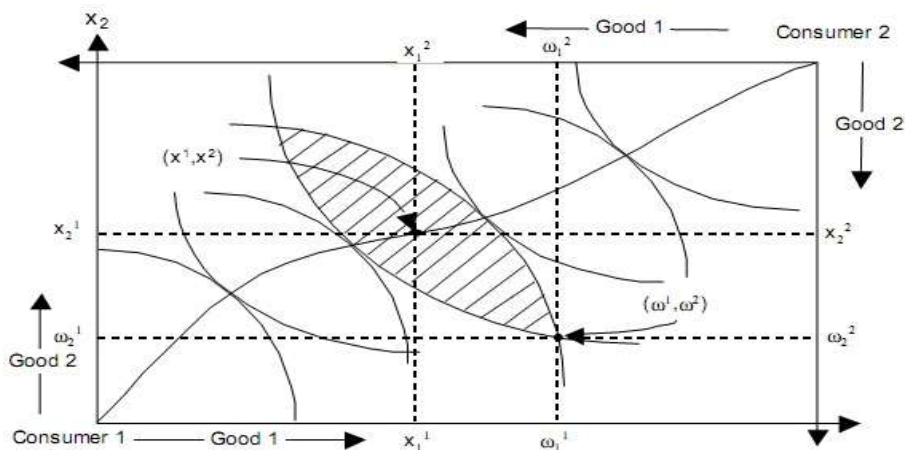


Figura 1. La capsa d'Edgeworth¹¹⁰

Gràficament, el lloc geomètric de tots aquests punts de tangència, tots ells òptims de Pareto, és una corba diagonal al gràfic en el sentit SW-NE, i que s'anomena "corba de contracte". El criteri de compensació Hicks-Kaldor no és aplicable a aquests punts, per tal com, en ésser òptims de Pareto, ja són eficients, i no deixen lloc a cap guany d'eficiència en moure-se'n.

Però suposem que ens trobem en un punt fora de la corba de contracte. Suposem que ens trobem, per exemple, en el punt (ω^1, ω^2) . Movent-nos cap a un punt de la corba de contracte que estigui entre les dues corbes d'indiferència dels agents que es creuen en el punt (ω^1, ω^2) , és a dir en el segment de la corba de contracte que, en el gràfic, es troba dins l'espai ratllat, podem fer guanyar eficiència al sistema per tal com podem fer augmentar, simultàniament, la utilitat de tots dos agents.

És aquest guany d'eficiència el que justifica l'aplicació del criteri de compensació Hicks-Kaldor. Fins i tot en el cas que el punt de destí en la corba de contracte estigués fora de l'area ratllada en el gràfic, i que, per tant, un dels dos agents hi perdés amb el canvi, el canvi quedaria justificat si l'agent perjudicat pogués rebre, a través de mecanismes fiscals, per exemple, una indemnització finançada per l'agent afavorit. Aquest s'hauria d'avenir de bon grat a pagar-la, per tal com ell ja hauria guanyat prou benestar per fer front a la indemnització que restituis l'agent perjudicat a la seva corba d'indiferència original, i encara li sobraria guany per gaudir-ne ell.

Tant Kaldor com Hicks insisteixen en què el criteri està justificat tant si l'indemnització es paga efectivament com si no. I la raó que donen per aquesta postura està en la presència del guany d'eficiència obtingut pel sistema, que es independent del pagament d'indemnització a les persones que han resultat perjudicades.. D'altra banda, l'obligació d'indemnitzar els perdedors en qualsevol mesura de política econòmica faria, de la distribució existent de benestar, un totem intocable.

¹¹⁰ La imatge procedeix de <http://www.tutorsglobe.com/homework-help/microeconomics/edgeworth-box-73787.aspx> i ha estat extreta el dia 22/Feb/2017 a les 16:47 GMT.

Aquesta és realment, en esquema, la teoria que hi ha al darrere de les anàlisis de cost-benefici, típicament emprades per justificar, amb criteri utilitari, els grans projectes d'obra pública, per exemple, o els canvis en les polítiques impositives.

Lamentablement, per una àmplia classe de casos, el criteri de Hicks-Kaldor pot donar una resposta inconsistent, en el sentit de recomanar passar de l'estat inicial M a un altre estat, N, i al mateix temps, quan es parteix de N, pot ésser que recomani de nou l'estat M. Vegem-ho.

[Scitovsky, 1941] planteja dues categories de proposicions de benestar: les que suposen una quantitat constant de recursos en mans de la comunitat i les que impliquen un canvi en el conjunt dels recursos disponibles. En la primera classe de problemes, es tracta de millorar allò que Scitovsky anomena l'eficiència assignativa (*allocative efficiency*) del sistema econòmic, és a dir, de millorar la manera com el sistema assigna els recursos a les seves diferents utilitzacions en els processos de producció i consum. Allò que és vol és un criteri per judicar les institucions i les polítiques econòmiques en un sistema tancat, amb recursos donats.

Hi ha un segon conjunt de problemes, que Scitovsky proposa anomenar proposicions de benestar en sentit ampli, en què s'obre la possibilitat de què la comunitat vegi modificat l'accés als recursos disponibles. En alguns casos en disposarà de més i en altres casos, de menys.

Scitovsky argumenta que les proposicions de benestar més conegudes dels economistes clàssics (com, per exemple, els arguments en favor de la competència perfecta, del lliure canvi i de la imposició directa) eren classificables dins del primer grup. Scitovsky limita el seu argument a dues persones i dos béns, de manera que es pugui il·lustrar, igualment, amb la capsa d'Edgeworth. I repeteix l'argument que s'acaba de donar sobre la justificació del criteri Hicks-Kaldor.

En canvi, l'anàlisi de les proposicions de benestar en sentit ampli, aquelles que impliquen el pas a una situació amb recursos disponibles diferents dels recursos disponibles en la situació inicial, no es pot il·lustrar amb l'ajut d'una sola capsa d'Edgeworth. Cal, per tant, pensar que en aquestes situacions, caldrà comparar dos gràfics. Atès que la capsa d'Edgeworth es construeix a partir dels mapes de corbes d'indiferència dels dos agents, les dues capsas, la inicial i la final, incorporen els mateixos mapes d'indiferència, i difereixen només en la quantitat dels dos recursos disponibles.

Plantegem les figures 2 i 3, consistents en la superposició dels mapes d'indiferència de dos individus, A i B. En la Figura 3, el mapa d'indiferència de l'agent B ha estat desplaçat en sentit nord-est, amb l'origen situat a O_B' en comptes d'estar situat a O_B , per tal com hi ha hagut, en el pas de la Figura 2 a la Figura 3, un augment dels recursos a disposició de la comunitat (en aquest cas, la comunitat dels dos individus A i B). El total del recurs X a disposició de la comunitat ha passat de x_0 a x_1 , i igualment, la quantitat total del recurs Y ha passat de y_0 a y_1 .

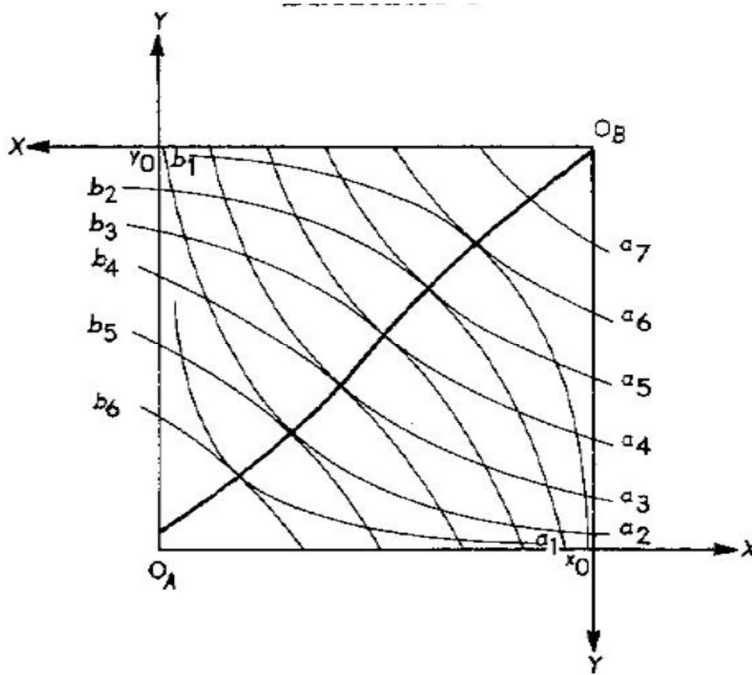


Figura 2. Scitovsky. Capsa d'Edgeworth inicial¹¹¹

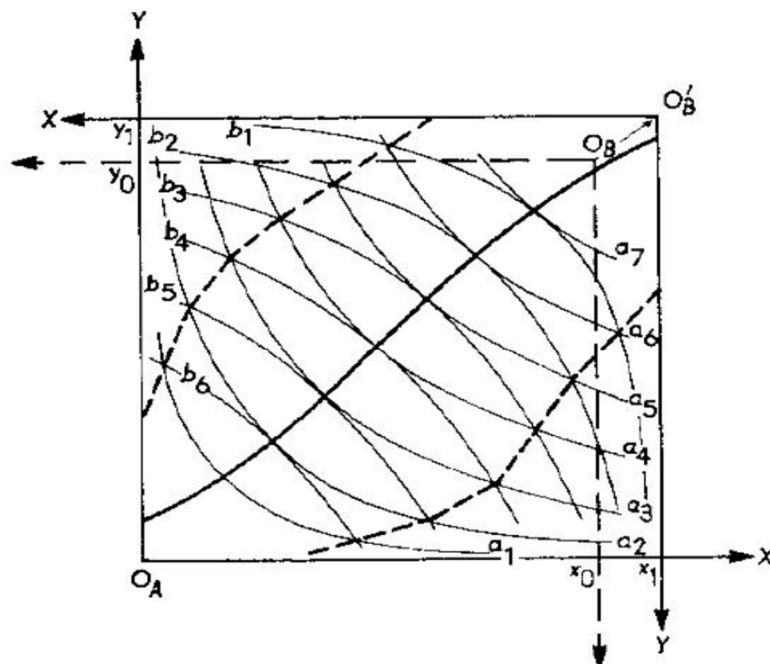


Figura 3. Scitovsky. Capsa d'Edgeworth amb increments als dos eixos¹¹²

El desplaçament del mapa de corbes d'indiferència de l'agent B fa canviar la identitat de les corbes d'indiferència que resulten tangents les unes a les altres. Si en la Figura 2, per exemple, la corba d'indiferència a_4 de l'agent A resultava tangent a la corba d'indiferència b_3 de l'agent B, en Figura 3 la corba d'indiferència a_4 de l'agent A resulta tangent a la corba d'indiferència b_4 de l'agent B. L'ampliació de recursos a diposició de

¹¹¹ Font: [Scitovsky, 1941, 395].

¹¹² Font: [Scitovsky, 1941, 395].

la comunitat fa que, en aquest cas, si l'agent A conserva el seu nivell de benestar assenyalat per la seva corba d'indiferència a_4 , l'agent B pugui incrementar el seu benestar, del nivell b_3 al nivell b_4 sense afectar per a res el benestar de l'agent A.

Podem dir, per tant, que la corba de contracte de la Figura 3 és superior a la corba de contracte de la Figura 2, per tal com representa nivells més alts de benestar potencial assolible. La corba de contracte de la Figura 2 es pot representar, en la Figura 3, com l'espai que queda delimitat per les dues línies trencades, que es mouen en el mateix sentit, però a banda i banda, de la corba de contracte de la Figura 3. Aquestes línies trencades tracen els llocs on es creuen les corbes d'indiferència dels dos agents que havien estat tangents en la Figura 2. L'espai entre les dues línies trencades de la Figura 3, traçades de la manera que s'acaba de dir, és l'espai de les combinacions d'assignacions de recursos a cadascun dels dos agents que són superiors, en la situació que descriu la Figura 3, a les assignacions corresponents a la corba de contracte de la Figura 2.

Es pot afirmar, per tant, que qualsevol canvi d'institucions o de polítiques econòmiques que traslladi el benestar d'aquesta comunitat des d'un punt de la corba de contracte de la Figura 2 a qualsevol punt a l'interior de l'espai delimitat per les dues línies trencades en la Figura 3, representa, sense ambigüitats, un major benestar col·lectiu. És a dir, tot i que no necessàriament el benestar de cadascun dels agents resultarà millorat, la millora global permetria, en tot cas, indemnitzar l'agent perdedor a costa de l'agent guanyador, conservant aquest, després de la indemnització, un major nivell de benestar que el seu nivell de benestar de partida.

Aquesta mena de canvi, però, és excepcional. Es pot dir que consisteix en trobar recursos allà on no hi eren. Ara i adés s'esdevé. Un exemple pot ésser la rebaixa que a vegades es pot obtenir en el nivell d'atur d'una economia a conseqüència de la introducció de modificacions en les institucions del mercat de treball. El creixement econòmic, l'augment de la població ocupada, l'acumulació de capital i el progrés tècnic són altres exemples d'aquesta situació d'haver aconseguit trobar un *free lunch*. La situació més freqüent, però, és que els canvis institucionals i de política econòmica impliquin la renúncia a uns recursos per poder accedir a la possessió d'altres recursos.

Les figures 4 i 5 representen aquesta situació. Aquí es representa la situació donada per un augment de la disponibilitat del recurs Y, que passa del nivell y_0 al nivell y_1 , una quantitat major, acompanyat per una disminució de la disponibilitat del recurs X, que passa del nivell x_0 al nivell x_1 , una quantitat menor.

En aquest cas, no es possible establir afirmacions generals sobre la relació de les dues corbes de contracte sense tenir més detalls de la forma dels dos mapes de corbes d'indiferència. És possible que el canvi resulti en posicions de benestar superiors, tal com era el cas examinat en les figures 2 i 3. Aquest cas és més probable com més gran sigui el guany hagut en la quantitat disponible del recurs Y i menor hagi sigut, en valor absolut, la pèrdua haguda en la quantitat disponible del recurs X. I viceversa, situació que es pot visualitzar, tornant a les figures 2 i 3, i tenint ara la Figura 3 com la posició inicial i la Figura 2 com la posició d'arribada.

Entre aquests dos extrems, el cas més general serà el que descriuen les figures 4 i 5, en les quals, algunes parts de la nova corba de contracte són superiors a les parts

corresponents de la corba de contracte de la situació inicial, i altres parts de la nova corba de contracte resulten inferiors.

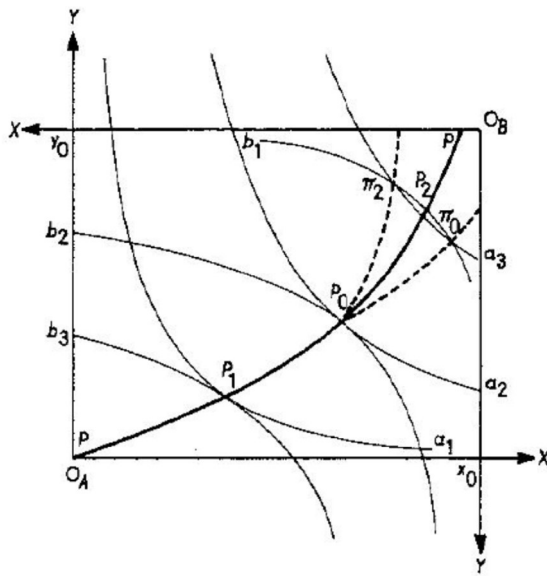


Figura 4. Scitovsky. Capsa d'Edgeworth amb els eixos desplaçats (primer cas)¹¹³

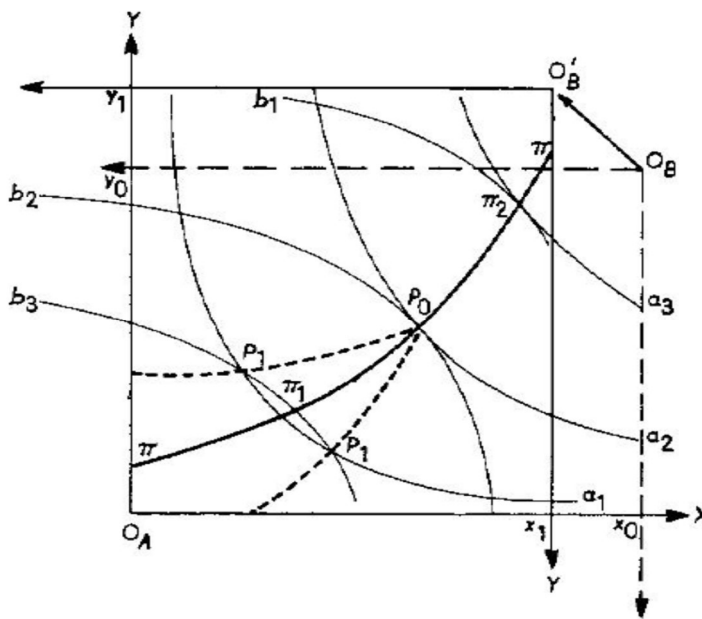


Figura 5. Scitovsky. Capsa d'Edgeworth amb els eixos desplaçats (segon cas)¹¹⁴

El punt P_0 , en la corba de contracte d'ambdós figures 4 i 5, representa la intersecció de les mateixes dues corbes d'indiferència, a_2 , corresponent a les preferències de l'agent A, i b_2 , corresponent a les preferències de l'agent B. És, per tant, un punt comú a les dues figures 4 i 5. Això és així, volgutament, per construcció dels gràfics.

¹¹³ Font: [Scitovsky, 1941, 397].

¹¹⁴ Font: [Scitovsky, 1941, 397].

En la Figura 5, al sud-oest de P_0 , la nova corba de contracte, $\pi\pi$, representa posicions de benestar que son superiors a les corresponents al sector corresponent de l'antiga corba de contracte PP del diagrama 1. A la regió nord-est de P_0 , s'esdevé el contrari. En aquest sector del gràfic, les posicions de benestar en l'antiga corba de contracte, PP , són superiors a les posicions corresponents en la nova corba de contracte, $\pi\pi$. En cadascuna de les figures 4 i 5, les línies trencades delimiten l'espai que correspon a les posicions de benestar del segment corresponent de la corba de contracte de l'altra figura, en les regions en què resulten inferiors a la corba de contracte corresponent a la pròpia figura.

La interpretació econòmica que es pot fer d'aquest cas és que un canvi en la composició del dividend nacional, és a dir, la renda nacional, milloraria el benestar d'unes determinades distribucions de recursos i n'empitjoraria el d'altres distribucions de recursos. Scitovsky ens proposa imaginar-nos els membres d'una determinada comunitat dividits en dos grups segons les seves preferències pels béns X i Y. Suposem un canvi en les institucions i les polítiques econòmiques que augmenti la disponibilitat del recurs Y i en minvi la del recurs X, però que deixi intacta la distribució de la renda monetària de tots dos grups. Vist des del punt de vista dels individus, els efectes del canvi de polítiques se'ls presentaran com un canvi en el preu relatiu dels dos recursos. Els membres del grup que prefereixen el recurs Y veuran augmentat el seu benestar, mentre que els membres del grup més partidaris del recurs X el veuran minvat. Suposem que el grup de partidaris del recurs Y siguin rics, i que el grup de partidaris del recurs X siguin pobres. En aquest cas, el guany del grup partidari del recurs Y serà superior, en termes monetaris, a la pèrdua experimentada pel grup partidari del recurs X. Serà possible, per tant, instituir una mesura redistributiva que compensi als partidaris del recurs X de la seva pèrdua de benestar, mantenint un cert guany de benestar en els partidaris del recurs Y. En la comunitat, per tant, hi hauria un guany net de benestar agregat.

Posem-nos ara en el cas contrari. Si el grup de persones afavorides pel canvi de polítiques fossin els pobres, i els perjudicats fossin els rics, el guany monetari del grup dels pobres resultaria insuficient per compensar la pèrdua de benestar del grup dels rics, de manera que, amb redistribució o sense, el benestar agregat de la comunitat hauria minvat. En cas d'instituir la mesura redistribució, perquè aquesta seria insuficient per compensar els rics de la seva pèrdua de benestar. I en cas de no instituir la mesura de redistribució, perquè el guany de benestar dels pobres, mesurat en termes monetaris, seguiria essent inferior, en valor absolut, a la pèrdua de benestar dels rics.

De tot plegat, segueix dient Scitovsky, i de cara als criteris de benestar aplicables a canvis en les institucions i en les polítiques econòmiques, el que cal es concentrar-nos en les diferències de benestar entre la situació anterior i la situació posterior a aquests canvis. Caldria fixar-nos en aquells casos en què fos possible assegurar que ningú, a través de les corresponents compensacions redistributives, no hi perdés benestar, mentre en guanyessin altres membres de la comunitat. En les dues direccions. És a dir, partint primer de la situació inicial i examinant els canvis observats en la situació final, i també, en segon lloc, partint de la situació final i examinant els canvis, a la inversa, necessaris per tornar a assolir la situació inicial. En cas que les dues comparacions fossin concordants, estariem validant el criteri Hicks-Kaldor.

Scitovsky proposa, per tant, el criteri següent.

- Cal veure, en primer lloc, si en la nova situació és possible redistribuir la renda de manera que tothom acabi en una situació no-pitjor que la inicial en termes de benestar, és a dir, de nivell de la corresponent corba d'indiferència.
- Cal també veure, en segon lloc, si, en la mateixa situació de partida, no sigui possible redistribuir la renda de manera que s'obtingui, per tothom, una posició almenys tan bona com la posició que pertocaria a cadascú en la situació de destí.
- Quan el primer cas sigui possible i el segon sigui impossible, caldrà dir aleshores que la situació de destí és preferible a la situació de partida.
- Quan el primer cas sigui impossible i el segon sigui possible, caldrà dir que la situació de partida és preferible a la situació de destí.
- Quan els dos casos siguin, a la vegada, possibles o impossibles, el criteri no té una resposta.

Aquesta darrera situació és impossible que es doni en el cas, examinat abans, de constància en el nivell de tots els recursos disponibles, de manera que, en aquest cas anterior, la resposta que donaria el criteri de Scitovsky seria idèntica a la resposta del criteri Hicks-Kaldor.

Aquest procediment es pot il·lustrar en les figures 4 i 5 en el cas especial que l'eficiència assignativa sigui òptima tant abans com després del canvi. Els punts aleshores estan situats, tan abans com després del canvi, en la corba de contracte i poden ésser comparats amb els punts corresponents de la corba de contracte de l'altre diagrama.

- Quan ambdós punts es trobin al sud-oest de P_0 , el canvi serà beneficiós pel benestar general, perquè en aquest cas, sempre és possible desplaçar-se al llarg de la corba de contracte $\pi\pi$ redistribuint la renda per arribar a un punt de benestar superior per a tothom a l'obtingut en la situació inicial, mentre que en la situació de partida, en la figura 4, i mitjançant el desplaçament al llarg de la corba de contracte PP , per mitjà de la corresponent redistribució de la renda, és impossible assolir el benestar conjunt disponible en la situació de destí, en la nova corba de contracte $\pi\pi$.
- Quan ambdós punts es trobin al nord-est de P_0 , el canvi serà perjudicial pel benestar general, per idèntic raonament.
- Tanmateix, en les situacions en què el punt de partida es trobi a la dreta de P_0 i el punt de destí, a la seva esquerra, o viceversa, el criteri de Scitovsky no proporciona cap resposta sobre la bondat del canvi, mesurada en benestar.

[Scitovsky, 1941, 400-401] es clou amb una crítica explícita al criteri de Hicks-Kaldor. L'acusació és d'inconsistència. Vegem-ho. El criteri de Hicks-Kaldor equival al primer component del criteri de Scitovsky. El problema d'aquest criteri és l'asimetria, que sacralitza la importància de la distribució de la renda existent amb anterioritat al canvi. Si el desig de les autoritats fos el manteniment del *statu quo* anterior al canvi, i tinguessin la intenció, un cop implementades les mesures de què es tracti, de reproduir la distribució de benestar anterior al canvi per mitjà de mesures fiscals redistributives, bastaria aleshores amb el criteri Hicks-Kaldor. En aquest cas, l'analista econòmic es veuria lligat a aquesta distribució concreta de benestar com a única referència. En absència d'aquest compromís polític amb la distribució *ex ante*, però, no hi ha cap raó per donar més importància a la distribució de benestar anterior a les mesures que a la distribució posterior.

Scitovsky proposa l'exemple següent, a títol d'il·lustració dels inconvenients del criteri Hicks-Kaldor. En les figures 4 i 5, suposem un canvi en les institucions i les polítiques econòmiques que dugués el benestar dels agents A i B, des del punt P_1 en la Figura 4 al punt π_2 en la corba de contracte de la Figura 5. D'acord amb el criteri Hicks-Kaldor, aquest canvi fóra desitjable, per tal com, per mitjà de la introducció de polítiques de redistribució de la renda, podríem moure'ns al llarg de la corba de contracte, en la Figura 5, fins a assolir el punt π_1 , preferible al punt P_1 . Però, arribats aquí, aleshores, d'acord amb el criteri Hicks-Kaldor ens semblaria que la situació inicial, de totes maneres, fóra preferible, per tal com, en el punt inicial de partida, P_1 , podríem desplaçar-nos, en la Figura 4, al llarg de la corba de contracte, per mitjà d'una política de redistribució de la renda, fins al punt P_2 , que és preferible al punt π_2 . Es tracta d'una situació absurda. Estiguem en la posició que estiguem, l'altra posició ens sembla sempre preferible. L'absurd, diu Scitovsky, només es pot evitar per mitjà de l'ús del criteri doble que ell proposa, i que, en determinades situacions, no pot donar una resposta.

Es veu, per tant, que l'aportació de Scitovsky, inevitablement, afebleix la confiança en l'ús dels criteris de benestar (o el que és equivalent, en la pràctica de l'anàlisi cost-benefici) i, per tant, afebleix la confiança en el plantejament utilitarista dels criteris de política econòmica i social.

7. La funció de benestar social i el teorema d'impossibilitat d'Arrow

El debat sobre els criteris de benestar va ésser contemporani amb allò que es podria anomenar una iniciativa per posar ordre, des del punt de vista teòric, en el debat sobre el paper de l'anàlisi econòmica en la presa de decisions polítiques sobre la regulació de la vida econòmica i sobre la provisió pública, o amb suport públic, d'infraestructures per l'activitat econòmica.

La història, que es relata breument a continuació, és la següent. Abram Bergson, aleshores un estudiant de doctorat a Harvard, va publicar, l'any 1938, [Bergson, 1938], un aclariment importantíssim sobre el concepte d'allò que ell mateix va anomenar "funció de benestar social", recollint i sistematitzant desenvolupaments previs en les obres de l'anomenada Escola de Cambridge (Marshall, Pigou, Kahn, i Edgeworth, que tot i ésser un home d'Oxford, els està agregat), de Vilfredo Pareto i d'Enrico Barone. I també en les aportacions, aleshores contemporànies d'Abba Lerner i d'Oskar Lange. La "funció de benestar social" proporcionava el maximand pel càlcul de les polítiques òptimes, en una operació matemàtica de maximització sota restriccions, restriccions donades per la disponibilitat de recursos i d'oportunitats de transformació, o de funcions de producció, si es vol. Pocs anys després, la *summa* de Samuelson [Samuelson, 1947] hi va aportar una formulació matemàticament més compacta junt amb una explicació literària substancial.

L'alegria de poder gaudir d'un marc intel·lectualment coherent i, a més, elegant, per l'anàlisi de les decisions de política econòmica, va durar poc. L'any 1950, Arrow va publicar [Arrow, 1950, 1951] el seu teorema d'impossibilitat. Si la "funció de benestar social" cal que es fonamenti en les preferències dels membres de la comunitat, cosa que sembla un requeriment democràtic mínim, i, a més, ha de complir un conjunt de condicions de regularitat que totes elles, preses d'una amb una, semblen raonables, aleshores aquesta funció de benestar social no es pot definir.

7.1. La funció de benestar social de Bergson-Samuelson

[Bergson, 1938, 7-8] comença fent constar el propòsit de l'article. Es tracta d'enunciar, de manera precisa, els judicis de valor que calen per la deducció de les condicions de màxim benestar econòmic en les formulacions dels seus principals proponents. Addicionalment, es vol arribar a una comprensió més precisa dels principis de l'economia del benestar.

En tot l'article se suposa que els factors de producció, apart del treball, estan fixats i no sotmesos a depreciació. També se suposa que totes les quantitats són infinitesimalment divisibles. L'autor no ho diu, però també suposa que totes les solucions al problema de maximització són interiors, és a dir, no hi ha solucions de racó (*corner solutions*). La introducció de les condicions de Kuhn-Tucker afegiria sofisticació matemàtica al seu raonament, però no n'ampliaria, en la meua opinió, el contingut econòmic.

[Bergson, 1938, 8] suposa l'existència de dos béns de consum, dos menes distintes de serveis de treball, i de dos altres factors de producció, apart dels dos factors treball. Cadascun dels béns de consum es produït per una sola empresa, de manera que en l'economia només hi ha dues empreses. L'extensió al cas de multiplicitat de factors i de productes és, diu Bergson, i és evident, trivial, tot i que molt fatigant, sense cap guany en claredat analítica.

[Bergson, 1938] analitza primer les condicions generals d'optimització [pp. 8-11] i després passa a comentar la manera en què aquestes condicions generals es concreten en les condicions proposades per Abba Lerner, per Pareto i Barone i també per l'"escola de Cambridge" [pp. 11-22].

Notació:

- A i B representen els dos tipus de treball (potser treball qualificat i treball no-qualificat).
- C i D denoten els dos factors de producció fixos, a part del treball.
- X i Y representen els dos béns de consum.

En aquestes condicions, el benestar de la comunitat es pot representar per l'expressió

$$[2.1] \quad E = E(x_1, y_1, a_1^x, b_1^x, a_1^y, b_1^y, \dots, x_n, y_n, a_n^x, b_n^x, a_n^y, b_n^y, C^x, D^x, C^y, D^y)$$

Expressió que Bergson anomena la "funció de benestar econòmic" (*economic welfare function*).

On

- x_i, y_i són les quantitats dels béns de consum X i Y que pertocquen a l'agent i.
- $a_i^x, b_i^x, a_i^y, b_i^y$ són les quantitats dels dos tipus de treball, A i B, que l'agent i dedica a la producció dels béns X i Y.
- C^x, D^x, C^y, D^y són les quantitats dels dos factors de producció, C i D, distintes del treball, dedicats a la producció dels béns de consum X i Y.

Les funcions de producció dels dos béns queden especificades de la manera següent.

$$[2.2] \quad X = X(A^x, B^x, C^x, D^x); \quad Y = Y(A^y, B^y, C^y, D^y)$$

On A^x i B^x són el total de les dues menes de serveis de treball dedicats a la producció del bé X, etcètera.

La condició [de primer ordre] per la maximització del benestar ve donada per

$$[2.3] \quad dE = 0$$

És a dir, les condicions [necessàries i no suficients] de màxim s'obtenen de la diferenciació de [2.1] sota les restriccions donades per [2.2].

Un primer conjunt de condicions bé donat, suposant determinats p , q i ω , per les contribucions marginals al benestar col·lectiu del consum per part de l'agent i.

$$[2.4] \quad \frac{\partial E}{\partial x_i} = \omega p$$

$$[2.5] \quad \frac{\partial E}{\partial y_i} = \omega q$$

Cal també tenir en compte les condicions donades, per determinats g^x , g^y , h^x , h^y , les contribucions marginals al benestar col·lectiu donades per les aportacions de serveis de treball per part de l'agent i.

$$[2.6] \quad -\frac{\partial E}{\partial a_i^x} = \omega g^x$$

$$[2.7] \quad -\frac{\partial E}{\partial a_i^y} = \omega g^y$$

$$[2.8] \quad -\frac{\partial E}{\partial b_i^x} = \omega h^x$$

$$[2.9] \quad -\frac{\partial E}{\partial b_i^y} = \omega h^y$$

El signe menys que precedeix aquestes expressions s'inserta per comoditat.

La resta de condicions de primer ordre pel màxim estan relacionades amb la producció. Exigeixen que, en el marge, l'increment de benestar derivat de la producció d'ambdós béns de consum sigui d'una magnitud igual al decrement de benestar produït per la quantitat de treball esmerçada en la seva producció. És a dir, que el valor monetari de la productivitat marginal de cadascuna de les dues menes de treball, correspongui a la corresponent taxa salarial. Exigeixen també que, en el marge, el guany en el benestar produït pel desplaçament d'una unitat dels factors C i D, des de la producció d'un dels béns de consum a la producció de l'altre, sigui igual a la diferència de valor monetari obtingut per aquest desplaçament.

$$[2.10] \quad p \frac{\partial X}{\partial A^x} = g^x$$

$$[2.11] \quad q \frac{\partial Y}{\partial A^y} = g^y$$

$$[2.12] \quad p \frac{\partial X}{\partial B^x} = h^x$$

$$[2.13] \quad q \frac{\partial Y}{\partial B^y} = h^y$$

Aquestes condicions estableixen la igualtat del valor del producte marginal de cadascuna de les quantitats de treball, del tipus A i B, assignades a la producció dels béns de consum X i Y amb els corresponents salaris.

$$[2.14] \quad \omega \left(p \frac{\partial X}{\partial C^x} - q \frac{\partial Y}{\partial C^y} \right) = - \left(\frac{\partial E}{\partial C^x} - \frac{\partial E}{\partial C^y} \right)$$

$$[2.15] \quad \omega \left(p \frac{\partial X}{\partial D^x} - q \frac{\partial Y}{\partial D^y} \right) = - \left(\frac{\partial E}{\partial D^x} - \frac{\partial E}{\partial D^y} \right)$$

En les equacions [2.10] a [2.13], la variable ω , que figura a banda i banda, ha estat suprimida. [Dit sigui de passada, tot i que Bergson no ho fa, que aquesta variable és un multiplicador de Lagrange de la maximització condicionada, i que el seu valor, en el òptim, equival a la contribució marginal al benestar d'una unitat de renda, corresponent a la restricció pressupostària, consistent en què l'import de les rendes guanyades ha d'igualar l'import de les rendes gastades. La dualitat del problema d'optimització ens diu que els preus i salaris corresponen als multiplicadors de Lagrange de les restriccions sobre quantitats disponibles de cadascun dels dos productes i de les quatre menes de treball, en l'òptim].

Les derivades en el segon membre de [2.14] i [2.15] indiquen l'efecte sobre el benestar d'un ajust marginal de les assignacions dels factors C i D entre les produccions dels béns de consum X i Y, mantenint constants la resta de les variables del problema. Aquestes variacions de benestar podrien sorgir com efecte de les externalitats¹¹⁵ derivades de cadascuna de les dues produccions.

La variable p representa el preu del bé de consum X i la variable q , el del bé Y. Les variables g^x , g^y , h^x i h^y representen el salari unitari del treball de les dues menes, A i B, assignat a la producció de cadascun dels béns de consum, X i Y. Cal observar que, en el model de Bergson, el mateix tipus de treball pot obtenir un salari distint segons sigui aplicat a la producció d'un o altre bé.

- Les equacions [2.4] i [2.5], per tant, exigeixen que, en l'òptim de benestar, l'aportació marginal al benestar pel darrer dòlar dedicat a cadascun dels béns de consum, per part de tots i cadascun dels agents, sigui el mateix per tots ells, i equivalent a la utilitat marginal de la renda, representada pel multiplicador de Lagrange ω .
- Les equacions [2.6] a [2.9] fan que, en l'òptim, el valor monetari de la minva de benestar produïda per l'exerció de cada mena de treball, en les seves

¹¹⁵ [Bergson, 1938, 11] parla de "factory smoke".

aplicacions, mesurada pel corresponent salari, sigui igual, en valor absolut, al multiplicador de Lagrange, és a dir, la utilitat marginal de la renda.

- Les equacions [2.14] i [2.15] il·lustren com, en l'òptim, el guany de benestar d'un desplaçament dels factors fixos C i D d'un dels usos a l'altre, és igual a la valoració en benestar del guany monetari corresponent, derivat de les diferències en productivitat.

Un cop establert el marc analític d'aquesta manera, Bergson passa a especificar la manera com les diferents escoles que havien tractat sobre el benestar econòmic especialitzaven aquest marc general. Es tracta d'introduir les restriccions al marc general que cadascuna d'aquestes escoles suposa. N'estudia tres grups: les condicions de Lerner (que anomena "el primer grup de proposicions de valor"), les condicions de Pareto-Barone-Cambridge (que anomena "les proposicions fonamentals de valor de les preferències individuals"), i per últim, les condicions específiques de Cambridge, que anomena "les proposicions de participacions iguals".

[Bergson, 1938, 12] enuncia de la següent manera les que anomena Condicions de Lerner, o Primer Grup de Proposicions de Valor. *"Un desplaçament d'una unitat de qualsevol factor de producció, que no sigui el treball, d'un sector econòmic a l'altre, deixarà inalterat el benestar econòmic, sempre que els altres elements que contribueixen al benestar romanguin constants"*.

Bergson diu que aquestes proposicions de valor ens permeten caracteritzar l'òptim de benestar en termes, únicament, de les funcions de producció. Si les diferències de benestar, en el segon membre de [2.14] i [2.15] són nul·les, com ho són en l'òptim (pensem, per exemple, que les externalitats estaran plenament compensades en l'òptim), aquestes dues expressions esdevenen

$$[2.16] \quad p \frac{\partial X}{\partial C^x} = q \frac{\partial Y}{\partial C^y}$$

$$[2.17] \quad p \frac{\partial X}{\partial D^x} = q \frac{\partial Y}{\partial D^y}$$

És a dir, cal que el valor de la productivitat marginal dels factors que no són treball, C i D, sigui el mateix en tots dos sectors productius.

Les variables p i q a [2.16] i [2.17] corresponen a derivades de la funció de benestar econòmic (vegi's [2.4] i [2.5]). El seu quocient, però, es pot expressar en termes purament de productivitats marginals.

$$[2.18] \quad \frac{q}{p} = \frac{\frac{\partial X}{\partial C^x}}{\frac{\partial Y}{\partial C^y}} = \frac{\frac{\partial X}{\partial D^x}}{\frac{\partial Y}{\partial D^y}}$$

És a dir, en el punt de màxim benestar, cal que la raó de les productivitats dels factors, tret dels factors treball, en el seu ús en els diferents sectors econòmics, sigui el mateix. I, a més, cal que sigui igual a la raó inversa dels preus dels corresponents productes. Dit d'una altra manera, l'assignació d'aquests factors de producció, a través de tots els factors productius, ha d'ésser proporcional a la seva capacitat per contribuir a la creació de valor.

Atès que p i q corresponen als multiplicadors de Lagrange corresponents a les dues restriccions de producció ([2.2]), i que, per tant, tenen un valor nul fora del punt òptim, vol dir que, en l'òptim hi ha d'haver plena ocupació dels recursos, i per tant, en l'òptim no es pot incrementar la producció d'un dels béns de consum, posem el bé X, sinó és a costa de la producció de l'altre bé de consum, Y. És a dir, que l'òptim social és un òptim de Pareto, dit en termes actuals de la teoria econòmica.

[Bergson, 1938, 13-15] passa a analitzar les condicions de Pareto-Barone-Cambridge, que defineix de la manera següent.

Condicions de Pareto-Barone-Cambridge (les Proposicions Fonamentals de Valor sobre les Preferències Individuals). *“Si les quantitats de les diverses mercaderies i tipus de treball fossin constants per tots els individus de la comunitat, llevat de l'individu i , i si l'individu i consumís les diverses mercaderies i duqués a terme els tipus de treball en quantitats tals que li fossin indiferents, el benestar econòmic de la comunitat fóra constant”.*

Quan se suposa que els factors de producció distints dels factors treball són constants, la funció de benestar econòmic de la comunitat adopta la forma següent.

$$[2.19] \quad E = E(x_1, y_1, a_1^x, b_1^x, a_1^y, b_1^y, \dots, x_n, y_n, a_n^x, b_n^x, a_n^y, b_n^y)$$

Les Proposicions Fonamentals del Valor sobre les Preferències Individuals demanen que la funció E de benestar econòmic de la comunitat adopti la forma següent.

$$[2.20] \quad E = E(S^1(x_1, y_1, a_1^x, b_1^x, a_1^y, b_1^y), \dots, S^n(x_n, y_n, a_n^x, b_n^x, a_n^y, b_n^y))$$

on les funcions

$$[2.21] \quad S^i = S^i(x_i, y_i, a_i^x, b_i^x, a_i^y, b_i^y)$$

denoten el mapa de preferències de l'agent i .

En altres termes, diríem ara, cal que la funció de benestar econòmic de la comunitat sigui separable en les funcions d'utilitat individual de cadascun dels seus membres. Funcions d'utilitat no cardinals, sinó simplement ordinals, que representen el mapa de preferències de cadascun dels individus.

Les Proposicions Fonamentals de Valor permeten enunciar totes les condicions de consum i d'oferta de treball en termes del mapa d'indiferència dels diferents individus. Dividint, membre a membre, [2.4] sobre [2.5] obtenim

$$[2.22] \quad \frac{\frac{\partial E}{\partial x_i}}{\frac{\partial E}{\partial y_i}} = \frac{p}{q}$$

Fent ús, ara, de les Proposicions Fonamentals de Valor, amb la forma separable que exigeixen a la funció de benestar econòmic, resulta que

$$[2.23] \quad \frac{\frac{\partial E}{\partial x_i}}{\frac{\partial E}{\partial y_i}} = \frac{\frac{\partial E}{\partial S^i} \frac{\partial S^i}{\partial x_i}}{\frac{\partial E}{\partial S^i} \frac{\partial S^i}{\partial y_i}} = \frac{\frac{\partial S^i}{\partial x_i}}{\frac{\partial S^i}{\partial y_i}}$$

És a dir, la taxa marginal de substitució social entre els dos béns de consum és igual a la taxa marginal de substitució d'aquests mateixos dos béns de consum per l'individu i . Dit d'una altra manera, la taxa marginal de substitució entre dos béns de consum té el mateix valor per tots els individus que componen la comunitat, i és també la taxa marginal de substitució de la comunitat considerada com un tot. Igual s'esdevé amb les taxes marginals de substitució dels diferents tipus de treball i les seves assignacions als dos sectors productius.

Es demostra, per tant, que totes les condicions d'òptim es poden ara enunciar en termes dels mapes individuals d'indiferència i de les funcions de producció. Les equacions [2.10] a [2.13] es poden ara interpretar com dient que cal que el valor marginal de la productivitat d'un tipus de treball donat en un sector econòmic determinat, sigui igual a la taxa marginal de substitució de la mercaderia produïda pel sector en termes del tipus de treball de què es tracti. Semblantment, les equacions [2.18] ara es poden interpretar com afirmant, en primer lloc, que les ràtios de les productivitats marginals dels factors no-treball siguin iguals en tots els sectors productius (afirmació que ja fèiem abans), i també (i aquesta afirmació és nova d'ara) que aquestes ràtios han de ser iguals a la taxa marginal de substitució entre els corresponents béns de consum, taxa marginal que és única per tots els agents i per la col·lectivitat sencera.

Igualment, les Proposicions Fonamentals de Valor es poden interpretar també en termes d'allò que avui anomenem òptim de Pareto. En el punt de màxim benestar, no es pot millorar la situació de cap membre de la comunitat sense empitjorar-ne la d'algun altre.

[Bergson, 1938, 15] defineix les "Condicions de Cambridge" de manera següent. Sigui la porció del producte corresponent a l'individu i la donada per aquesta expressió.

$$[2.24] \quad m_i = px_i + qy_i - g^x a_i^x - h^x b_i^x - g^y a_i^y - h^y b_i^y$$

Els preus i salaris en aquesta expressió són, en el òptim social, proporcionals a les corresponents taxes marginals de substitució dels individus. La suma de totes les m_i corresponents a tots el membres de la comunitat és igual a la diferència entre el valor del consum total i la suma total pagada en salaris.

[Bergson, 1938, 15], en aquest moment, defineix les proposicions sobre les porcions iguals.

Proposicions sobre Porcions Iguals. "Si les porcions corresponents als individus i i k fossin iguals, i si els preus i els salaris es mantinguessin constants, la transferència d'una petita part de la porció d' i a la porció de k mantindria inalterat el nivell de benestar social." És a dir,

$$[2.25] \quad dE = \frac{\partial E}{\partial m_i} dm_i + \frac{\partial E}{\partial m_k} dm_k = 0; \text{ si } dm_i = -dm_k$$

Aquesta condició és equivalent a la condició [2.4], és a dir, que cal que el benestar econòmic marginal degut a un dòlar addicional de consum de la mercaderia X, sigui el mateix pel consum de l'individu i que pel consum de l'individu k .

La prova de [2.25] que dóna Bergson és com segueix. D'acord amb la definició de m_i ,

$$[2.25a] \quad \frac{\partial E}{\partial m_i} = \frac{\partial E}{\partial x_i} \frac{\partial x_i}{\partial m_i} + \frac{\partial E}{\partial y_i} \frac{\partial y_i}{\partial m_i} + \frac{\partial E}{\partial a_i^x} \frac{\partial a_i^x}{\partial m_i} + \frac{\partial E}{\partial b_i^x} \frac{\partial b_i^x}{\partial m_i} + \frac{\partial E}{\partial a_i^y} \frac{\partial a_i^y}{\partial m_i} + \frac{\partial E}{\partial b_i^y} \frac{\partial b_i^y}{\partial m_i}$$

Diferenciant [2.24], obtenim

$$[2.25b] \quad 1 = p \frac{\partial x_i}{\partial m_i} + q \frac{\partial y_i}{\partial m_i} - g^x \frac{\partial a_i^x}{\partial m_i} - h^x \frac{\partial b_i^x}{\partial m_i} - g^y \frac{\partial a_i^y}{\partial m_i} - h^y \frac{\partial b_i^y}{\partial m_i}$$

De l'equació [2.22] obtenim que

$$[2.25c] \quad \frac{\partial E}{\partial y_i} = \frac{\partial E}{\partial x_i} \frac{q}{p}$$

D'altres expressions similars a [2.22] obtenim que

$$[2.25d] \quad \frac{\partial E}{\partial a_i^x} = - \frac{\partial E}{\partial x_i} \frac{g^x}{p}$$

i altres expressions similars per a les altres tres contribucions de factor treball de l'agent i , de manera que [2.25a] es pot expressar com

$$[2.25e] \quad \frac{\partial E}{\partial m_i} = \frac{\partial E}{\partial x_i} \left[\frac{\partial x_i}{\partial m_i} + \frac{q}{p} \frac{\partial y_i}{\partial m_i} - \frac{g^x}{p} \frac{\partial a_i^x}{\partial m_i} - \frac{h^x}{p} \frac{\partial b_i^x}{\partial m_i} - \frac{g^y}{p} \frac{\partial a_i^y}{\partial m_i} - \frac{h^y}{p} \frac{\partial b_i^y}{\partial m_i} \right]$$

I tenint en compte [2.25b], tenim que

$$[2.25f] \quad \frac{\partial E}{\partial m_i} = \frac{\partial E}{\partial x_i} \frac{1}{p}$$

Q.E.D.

[Bergson, 1938, 16-17] sosté que cap dels tres judicis de valor concrets que s'acaben d'exposar són necessaris per l'anàlisi del benestar econòmic. Serveixen, això sí, per introduir restriccions addicionals a les condicions d'òptim. Per definir un òptim de benestar econòmic per la comunitat n'hi ha prou amb l'especificació de les funcions de producció i dels mapes d'indiferència dels individus que componen la comunitat. Cal, naturalment, que les restriccions addicional introduïdes es corresponguin amb els valors prevalents en la comunitat de què es tracti.

En l'anàlisi tradicional de l'Escola de Cambridge s'inclou una restricció addicional, i molt forta, sobre la forma funcional de la funció de benestar econòmic.

$$[2.26] \quad E = \sum_i U^i(x_i, y_i, a_i^x, b_i^x, a_i^y, b_i^y)$$

En aquesta expressió, U^i és una determinada representació funcional del mapa d'indiferència S^i , que mesura la satisfacció que l'individu i deriva de la seva senalla de

consum i treball. Suposant que el tarannà dels diferents membres de la comunitat sigui similar, és a dir, que els diferents individus siguin capaços de tenir satisfaccions similars, se suposa aleshores que les utilitats marginals dels diferents individus seran iguals quan les porcions distributives siguin iguals. En aquest cas, és possible derivar les condicions d'òptim de la condició de primer ordre

$$[2.27] \quad \sum_i dU^i = 0$$

Marshall¹¹⁶ imposa les condicions següents.

$$[2.28] \quad w^i = \frac{U_1^i}{p} = \frac{U_2^i}{q} = \frac{-U_3^i}{g^x} = \frac{-U_4^i}{h^x} = \frac{-U_5^i}{g^y} = \frac{-U_6^i}{h^y}$$

on w^i representa la utilitat marginal del diner per l'individu i , i les expressions U_1^i , etcètera, són les sis derivades parcials de la funció d'utilitat individual.

Si les condicions [2.28] es compleixen, [2.27] es pot expressar en la forma

$$[2.29] \quad \sum_i w^i \Delta_i = 0$$

on

$$[2.30] \quad \Delta_i = p \cdot dx_i + q \cdot dy_i - g^x \cdot da_i^x - h^x \cdot db_i^x - g^y \cdot da_i^y - h^y \cdot db_i^y$$

El comportament del dividend nacional de Pigou, com a índex del benestar econòmic de la comunitat, ve donat, en el punt òptim, per

$$[2.31] \quad \sum_i \Delta_i = 0$$

En resum, i als fins que es persegueixen en aquest escrit, es pot dir que el concepte de funció de benestar social ofereix un instrument conceptual molt potent per la derivació racional de polítiques econòmiques, fent ús, naturalment, no només de les restriccions de la realitat suministrades, suposadament, per l'economia positiva, com és el cas de l'especificació i estimació de les funcions de producció, sinó també dels judicis de valor incorporats de manera transparent en la forma funcional de la funció objectiu de l'optimització. Lamentablement, l'alegria professional es va veure aviat truncada, com es veurà tot seguit.

7.2. El teorema d'impossibilitat d'Arrow

L'economia del benestar utilitarista, tal com havia sortit de la mà de Marshall i de Pigou al primer terç del segle XX va rebre una sacsejada amb la publicació de l'assaig de Robbins l'any 1932. Els economistes, tot i així, no es van mostrar disposats a expulsar de la seva pràctica acadèmica i professional tota l'economia prescriptiva, només per donar gust a Robbins i als puristes del positivisme, de manera que el viatge va continuar, tal com hem vist, en torn de la polèmica dels criteris de benestar, amb Harrod, Kaldor i Hicks, d'una banda, que van establir allò que coneixem per l'anàlisi cost-benefici, i la

¹¹⁶ [Marshall, 1961, 413-415, 526-527, Appendix XIV].

crítica de Scitovsky, que qüestionava la basa teòrica d'aquesta pràctica ja en els anys de la Segona Guerra Mundial.

Mentrestant, i en el període a cavall d'aquesta conflagració global, de la mà de Bergson i de Samuelson, semblava que, amb la idea de funció de benestar social, finalment la professió havia trobat l'eina que hauria de servir per integrar, dins l'edifici de la teoria econòmica, l'anàlisi professional del benestar, amb els judicis de valor corresponents, ara explícits en bona part. I tot això fet, com és evident, des d'una perspectiva unificadora al capdavant palesament utilitarista.

Aquesta situació de repòs i confiança intel·lectual en la pròpia caixa d'eines analítiques aviat es va veure pregonament pertorbada per l'aportació crítica de Kenneth Arrow, crítica que va formular, essent encara un jove investigador, en el procés d'elaborar la seva tesi doctoral a Columbia University.¹¹⁷

[Sen, 2014, 30] comença dient que la informació per a prendre decisions col·lectives que demana la teoria de l'elecció social està en funció de la convicció democràtica bàsica que cal que les decisions socials depenguin, d'una manera transparent, de les preferències, enteses en sentit lat, dels individus que componen una determinada comunitat.

Aquest valor democràtic té un paper principal en la concepció dels processos d'elecció col·lectiva que està en el fonament del treball d'Arrow. És essencial, segons Sen [*ibidem*, 32], veure que el resultat d'Arrow, importantíssim, no es difícil d'entendre.

El problema de l'elecció social que Arrow contempla es planteja formalment com la necessitat d'escollir entre una sèrie d'estats socials alternatius (x, y, z, \dots). Cadascun d'aquests estats socials alternatius inclou la descripció d'allò que s'esdevé a la societat i als individus que la componen en els seus respectius estats de coses (*states of affairs*).

Es tracta de determinar una relació social d'ordre (*social ranking*) sobre aquests estats de coses socials, R , definida sobre tot el conjunt d'estats socials alternatius. El compromís democràtic exigeix que aquest ordre sobre el conjunt d'estats socials disponibles es fonamenti en el conjunt de preferències individuals, $\{R_i\}$, corresponents a l'individu i , per tots els individus que componen la societat, definides sobre el conjunt d'estats socials possibles.

Aquesta relació funcional, és a dir, el funcional que té com a rang el conjunt de totes les preferències individuals, $\{R_i\}$, per tots els i que componen la comunitat, i per imatge la relació social de preferència, R , Arrow l'anomena "funció de benestar social". Cal anar amb compte, perquè, tot i que la denominació és la mateixa, la formalització és distinta d'allò que Bergson i Samuelson anomenen amb el mateix nom.

Arrow defineix les següent propietats d'una funció de benestar social.

- U , domini no restringit (*unrestricted domain*). Per tot possible conjunt de preferències individuals, $\{R_i\}$, existeix una relació social d'ordre, R .
- I , independència de les alternatives no-rellevants (*independence of irrelevant alternatives*). La preferència social sobre qualsevol parell d'estats socials

¹¹⁷ En l'exposició que segueix del Teorema d'Impossibilitat d'Arrow em guio per [Sen, 2014]. El text que segueix n'és una glossa.

alternatius $\{x, y\}$ dependrà només de les preferències individuals sobre aquest mateix parell d'estats socials.

- P , principi de Pareto (*Pareto Principle*). Si tothom prefereix l'estat social x a l'estat social y , aleshores la preferència social també té x com a preferit a y .
- D , principi de no dictadura (*Nondictatorship*). En la societat, no hi ha cap individu i tal que si aquest individu prefereix x a y , per qualsevol parell $\{x, y\}$ d'estats socials alternatius, aleshores la preferència social és també que x és socialment preferit a y .

I el Teorema General de la Possibilitat d'Arrow s'enuncia de la forma següent. Si hi ha almenys tres estats socials alternatius i un nombre finit d'individus que composin la comunitat, no hi ha cap funció de benestar social que compleixi simultàniament les quatre propietats U , I , P i D .

A vegades, el teorema s'enuncia també dient que tota funció de benestar social que compleixi les propietats de domini no restringit, d'independència de les alternatives irrelevantes i del principi de Pareto, aleshores ha d'ésser dictatorial. És, naturalment, diu Sen [Sen, 2014, 35], una conclusió repugnant, antitètica al compromís democràtic, i que, tanmateix, es deriva d'un conjunt de propietats requerides que, vistes d'una amb una, semblen del tot enraonades.

La demostració que Sen proposa del teorema, brillantment senzilla, passa per dos resultats intermedis o lemes, sobre un conjunt d'individus de la comunitat, G , que siguin decisius. La definició de conjunt decisiu és la següent.

- Decisiu en un sentit "local", quan l'afirmació es refereix a un parell concret d'alternatives $\{x, y\}$, si sempre que els individus pertanyents al grup G prefereixin x a y , la preferència social s'estableix aleshores també en el mateix sentit, amb independència d'allò que sigui el cas en les preferències individuals de les persones que no pertanyin al grup G .
- O decisiu en un sentit "global", quan el grup és decisiu sobre qualsevol parell d'estats socials alternatius.

El primer lema o resultat intermedi versa sobre la difusió del poder d'ésser decisiu (*the spread of decisiveness*) des d'un parell d'alternatives socials a tot el conjunt d'alternatives socials. A l'estratègia de demostració utilitzada li és crucial el postulat d'un ordre parcial específic pels individus no pertanyents a G , postulat que és permisible en virtut del supòsit U , és a dir, del domini no-restringit.

Lema 1 (Difusió del poder d'ésser decisiu). Si el grup G és decisiu sobre un parell qualsevol d'estats socials, $\{x, y\}$, aleshores G és globalment decisiu.

Demostració: Prenguem un parell d'estats socials, $\{a, b\}$, diferents de $\{x, y\}$, i suposem que tothom, sense excepcions, prefereix a a x i y a b . Per aquells que no pertanyen a G , no s'imposa cap altra restricció a les seves preferències, de manera que les seves preferències entre a i b poden anar en les dues direccions. Pels membres del grup G , però, suposem que prefereixin x a y , de manera que classifiquen els quatre estats en ordre descendent a, x, y, b . Atenent al principi de Pareto, a resulta socialment preferit a x , i y és socialment preferit a b . Degut al poder decisiu del grup G sobre $\{x, y\}$, x és socialment preferit a y . Ajuntant totes aquestes preferències socials, i invocant la propietat transitiva de les preferències, tenim que a resulta socialment preferit a b . Invocant ara el principi de la independència de les alternatives no-rellevants (la condició

l), això només pot ésser degut a les preferències individuals sobre l'alternativa $\{a, b\}$. Tanmateix, sobre el parell d'alternatives $\{a, b\}$ només s'han especificat les preferències individuals dels membres del grup (localment) decisiu G . La resta de membres de la comunitat poden tenir les preferències individuals sobre aquest darrer parell de possibles estats del món en qualsevol de les dues direccions. De manera que cal concloure que el grup G resulta també decisiu sobre el parell d'estats $\{a, b\}$, i no només sobre el parell $\{x, y\}$. Això s'aplica a qualsevol altre parell $\{c, d\}$. Per tant, el grup G resulta globalment, i no només localment, decisiu. Q.E.D.

Lema 2 (Contracció dels conjunts decisius). Si el grup G és decisiu, i si està format per més d'un sol individu, aleshores existeix un subconjunt propi de G que també és decisiu.

Demostració: Efectuem una partició del conjunt G en dos subconjunts disjunts G_1 i G_2 . Tots els membres de G_1 prefereixen x a y i x a z (les preferències entre y i z poden anar en qualsevol de les dues direccions). Tots els membres de G_2 prefereixen x a y i z a y . Els membres de la societat no inclosos en el grup G no tenen cap restricció a les seves preferències. Atès el caràcter decisiu de G , x resulta socialment preferit a y . En el cas que z sigui considerat socialment preferit o indiferent a x per alguna configuració de les preferències individuals sobre el parell $\{z, x\}$, aleshores és el cas que z resulta socialment preferit a y , per tal com x és preferit a y i invocant, a més, la propietat transitiva de les preferències socials, en aquesta configuració particular de les preferències individuals sobre $\{z, x\}$. Atès que no s'ha especificat les preferències sobre el parell d'estats $\{z, y\}$ més que pels membres del grup G_2 (s'ha postulat que els membres d'aquest grup prefereixen z a y), resulta que el subgrup G_2 és decisiu sobre el parell $\{z, y\}$, i per tant, en virtut de la difusió del poder d'ésser decisiu, G_2 ha d'ésser globalment decisiu. En aquest cas, per aquest cas particular, hem obtingut allò que volíem. Per tal de defugir aquesta conclusió no ens queda altre camí que rebutjar el supòsit que z resulta socialment preferit o indiferent a x . Però això és equivalent a dir que cal que x sigui socialment preferit a z . I tanmateix, les preferències individuals d'aquesta forma no han estat especificades per ningú, tret dels membres del subgrup G_1 . Cal, per tant, concloure que, en aquest cas, el subgrup G_1 resulta decisiu sobre el parell d'estats $\{x, z\}$. Per tant, en virtut de la difusió del poder d'ésser decisiu, G_1 resulta globalment decisiu. Cal, per tant, concloure, en resum, que cal que o bé G_1 o bé G_2 siguin globalment decisius, cosa que estableix la propietat de contracció dels conjunts decisius. Q.E.D.

Passem ara a la demostració del Teorema General de Possibilitat d'Arrow. En virtut del principi de Pareto, el conjunt de tots els membres de la comunitat és decisiu. Per la propietat de la contracció dels conjunts decisius, cal que existeixi un subconjunt propi de la totalitat dels membres de la comunitat que sigui també decisiu. Prenguem aquest conjunt decisiu menor. Aplicant altra vegada la propietat de la contracció dels conjunts decisius, cal que hi hagi un subconjunt propi d'aquest conjunt decisiu menor que sigui, ell mateix, decisiu. Per iteracions successives d'aquest procediment, per tal com el nombre de membres de la comunitat és finit per hipòtesi, arribem necessàriament a un conjunt decisiu format per un sol individu. Però això crebanta la condició de no-dictadura. Q.E.D.

[Sen, 2014, 38-41] es clou amb les següents observacions generals sobre el resultat d'Arrow.

- Primer. La combinació del domini irrestringit, de la independència de les alternatives irrellevants i del principi de Pareto, principis que, considerats un per

un, semblen del tot enraonats, condueixen als resultats de la difusió del poder d'ésser decisiu i a la contracció dels conjunts decisius. És procedent, per tant, una crida a la circumspecció en el judici de la plausibilitat dels axiomes de partida, que cal contemplar, en tot cas, com un tot, i no d'un amb un.

- Segon. Tot i que els axiomes de partida del teorema d'Arrow se centren en les preferències individuals sobre els diferents estats socials disponibles, res no exclou, en el marc general on el teorema es planteja, que, a més de les preferències individuals, en la decisió social hi intervinguin altres consideracions sobre la naturalesa de les alternatives disponibles i les seves relacions amb les persones que conformen la comunitat, per tal d'arribar a l'ordre social de preferències R . L'exclusió de tota mena d'informació addicional a les preferències individuals és conseqüència de l'acció conjunta dels tres axiomes U , I i P , que, plegats, impliquen la difusió del poder d'ésser decisiu, que exclou la rellevància de la naturalesa de les alternatives en presència i de l'estat personal dels components de la comunitat en cadascun dels estats socials contemplats. Aquest fet, diu Sen, restringeix el rang de les funcions de benestar permeses a la classe de regles de votació (*voting rules*). En aquest sentit, segueix dient Sen, no és correcte dir que el resultat d'Arrow extén la paradoxa de Condorcet a totes les regles de votació. Més aviat cal dir que els axiomes d'Arrow restringeixen l'abast del conjunt admissible de funcions de benestar social a la classe específica de funcions de benestar social configurada per les regles de votació (aquest és el veritable resultat intermedi, segons Sen) i, només aleshores, el teorema d'Arrow, partint d'aquests axiomes, generalitza la paradoxa de Condorcet.
- Tercer. Sen afirma que el resultat d'Arrow es fàcilment extensible als raonaments d'elecció social que eviten parlar d'una relació de preferència social R , i que se centren en allò que pot ésser escollit en determinats conjunts d'alternatives. En la literatura, això és coneix per "funcions d'elecció social".¹¹⁸ Aquesta extensió del concepte de funció de benestar social no imposa condicions de consistència interna en les funcions d'elecció social, llevat d'aquelles que es deriven de la relació entre les preferències individuals i la mateixa funció d'elecció social. Sen posa l'exemple del principi de Pareto. En les funcions d'elecció social, aquest principi s'enunciaria de la manera següent. "Si tothom prefereix x a y , aleshores cal abstenir-se d'escollir y si x està disponible com a alternativa". Sen recorda que el teorema d'Arrow ha estat extès al cas de les funcions d'elecció social, sense cap condició de consistència interna [Sen, 1993b].
- Quart. El conjunt de les preferències individuals dels membres de la comunitat, considerades per separat, sense comparacions inter-personals, no és la base d'informació adient per molts temes de benestar. Quan es permeten comparacions inter-personals, s'obren un munt de possibilitats interessants. Aquesta consideració és important per l'economia del benestar i pels judicis d'equitat i de benestar agregat que són el tema legítim, afirma Sen, dels economistes del benestar. Examinem, com a exemple, una proposta poca-solta de prendre part de la renda de la persona més pobra de la comunitat per repartir-la entre la resta de membres. En una societat d'individus egoistes, aquesta proposta repugnant seria considerada una millora majoritària. De manera que el

¹¹⁸ Desenvolupades pel mateix Amartya Sen. Vegi's, per exemple, [Sen, 1970a, 2017].

problema, en aquest punt, no és la manca de consistència de la regla de la majoria o de cap altra regla de votació. El problema està en què estem situats en mala posició quan ens limitem a considerar els ordres de preferència individuals, i per l'acció conjunta dels axiomes *U*, *I* i *P* obtenim la difusió del poder d'ésser decisiu. Potser, per tant, ja està bé que s'hagi demostrat que la regla de les decisions majoritàries, a més d'ésser obtusa, és inconsistent.

- Cinquè. La manera de fer front al teorema d'Arrow en l'economia del benestar, sosté Sen, inclou certament l'ús de comparacions inter-personals per arribar a judicis sobre el benestar col·lectiu. Tota política pública, d'una manera o d'una altra, tendeix a incorporar comparacions inter-personals. Tanmateix, aquest camí està barrat quan la regla de decisió social es limita a un procés de votacions, tal com és el cas de les eleccions de candidats pels càrrecs públics.
- I sisè. En els processos polítics es presenta un problema que no implica comparacions inter-personals i pel qual els axiomes d'Arrow no són adients. És el problema de la llibertat i dels drets. Seguint el camí obert per John Stuart Mill, diu Sen, i estant a favor del manteniment dels drets de minories i d'individus en la seva esfera personal, cal que no ens deixem impressionar per com de grans siguin les majories partidàries que s'oposin a què determinades minories puguin escollir el seu propi estil de vida, o que vulguin eliminar l'exercici de les llibertats personals per part dels individus. La importància de la llibertat requereix el coratge de fer front a les objeccions de "tafaners" ("*busybodies*"), abundants en moltes circumstàncies. La impossibilitat de preservar els drets de les minories és una limitació política severa del règim de les majories, que els axiomes d'Arrow no eliminen.

Aquest resultat negatiu, que data de dues generacions enrere, ha provocat tot un vast moviment per repensar les bases intel·lectuals de l'acció col·lectiva, en allò que s'ha anomenat la "teoria de l'elecció social" (*social choice theory*) moviment que ha estat encapçalat, pel mateix Arrow i per l'economista i filòsof Amartya Sen. Una altra direcció important ve donada per la formulació de teories globals de la justícia, no utilitaristes, esforç encapçalat per John Rawls, un filòsof amb formació d'economista.

8. Els criteris Aquino-Finnis aplicats a l'economia del benestar clàssica

Aquest apartat està dedicat a elaborar el judici crític de l'economia del benestar clàssica, sota els criteris de l'economia del bé comú (els criteris Aquino-Finnis), tal com han quedat formulats en el capítol 1. Els criteris, com ja s'ha dit, tenen per objecte avaluar la mesura en què una proposta econòmica donada s'ajusta o no a les exigències d'una economia bolcada al servei del bé comú.

Recordem que els set criteris Aquino-Finnis proposats són el següents¹¹⁹.

- Primer. Criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral.
- Segon. Criteri de caracterització del bé de l'individu humà.
- Tercer. Criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes.
- Quart. Criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada.

¹¹⁹ Vegi's l'apartat 5.4 del capítol primer.

- Cinquè. Criteri de definició limitada del bé o interès públic.
- Sisè. Criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat.
- Setè. Criteri de preeminència de l'interès de la família.

Examinem ara, per torn, l'adequació de la proposta de l'economia del benestar clàssica a aquests set criteris. Abans, però, cal remarcar que, en l'avaluació que segueix, la proposta teòrica de l'economia clàssica del benestar s'ha considerat incorporada a la realitat dels anomenats "estats de benestar", tal com aquests es configuren als països desenvolupats d'Europa continental. Aquesta és una hipòtesi històrica a documentar, i els resultats presentats són condicionals a la veritat d'aquesta hipòtesi. Ja d'entrada cal admetre que els canvis institucionals en les societats humanes són fruit d'una complexa interacció entre les influències del pensament i les oportunitats històriques. Amb tot, *a priori*, no em sembla extravagant pensar que la influència ideològica principal en la construcció dels estats del benestar de les economies avançades europees, hagi estat la filosofia utilitarista aplicada a la política i, més en particular, l'economia del benestar.

8.1. L'economia del benestar clàssica i el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral

El treball de John Finnis ha posat de manifest [George, 2013, 1] que l'utilitarisme, com a doctrina moral, comet un error epistemològic bàsic, per tal com pretén reduir la moralitat a un coneixement d'ordre tècnic, és a dir, un coneixement d'ordre 4, en termes de la classificació del sub-apartat 1.1 del capítol primer. Les decisions morals i polítiques es reduïrien a pesar en unes balances la suma de plaers i la suma de dolors de cadascuna de les alternatives d'acció. D'aquest error fonamental de l'utilitarisme en participa, inevitablement, l'economia del benestar clàssica, edificada tota ella sobre fonaments hedonistes i utilitaristes, com s'acaba de veure.

Aquesta és la causa última i la raó de la deriva tecnocràtica de la disciplina. Tot i que el mal ja era present en l'origen, el desenvolupament, acompanyat de la formalització matemàtica peculiar que el va acompanyar, el va anar agreujant.

És cert que el marc conceptual de la "revolució marginalista" empeny l'anàlisi econòmica en direcció a aquesta confusió d'ordres. Ho fa quan dona per suposada una ètica hedonista per explicar el comportament individual, i uns fonaments utilitaristes per justificar l'acció pública en el terreny econòmic. A aquesta consideració cal afegir-hi l'ajut que representa de la divisió de la disciplina en una branca "positiva" i en una altra branca "normativa".

- D'una banda, l'"anàlisi econòmica positiva" vol analitzar els "fets". I l'anàlisi es duu a terme per mitjà d'un constructe teòric (la teoria del consumidor, la teoria de l'empresa, la teoria de l'equilibri general) de caire mecànic. Els agents econòmics no són analitzats com a agents humans, moguts per raons, sinó com a dispositius físics o biològics que es mouen d'acord amb un esquema d'estímul-resposta. Es planteja el coneixement "positiu" dels fets econòmics com si es tractés d'analitzar un fenomen pertanyent a l'ordre 1, l'ordre natural exempt de la influència del pensament i de la voluntat humans. De la intencionalitat humana.
- D'altra banda, l'"anàlisi econòmica normativa" fa recomanacions, introduint, obertament, consideracions "ètiques", és a dir, ètiques en sentit hedonista-utilitarista. D'una ètica que redueix el benestar i el floriment dels individus humans i de les col·lectivitats humanes a una mesura tècnica del saldo entre plaers i dolors. En altres paraules, que redueix la moral i la política a un art per

la construcció d'un artefacte, a una manipulació (en el sentit més literal). L'economia normativa es veu reduïda, d'aquesta manera, a una enginyeria, és a dir, a un coneixement d'ordre 4, l'ordre tècnic.

En Marshall, aquesta deriva és incipient. Si bé cal situar Marshall de ple en l'escola neo-clàssica que és fruit de la "revolució marginalista", la seva manera de conduir l'anàlisi econòmica és complexa. Podriem dir que, a més de l'aparell formal, incipient encara i amagat als apèndixs, Marshall acoloreix les anàlisis del capteniment humà en el terreny econòmic amb la voluntat de tenir en compte "la joia i l'esperança, la tristesa i l'angoixa dels homes contemporanis, sobretot dels pobres i de tots els qui sofreixen".

Pigou ocupa un estadi intermedi, proper a Marshall pel que fa a l'anàlisi detallada de motivacions, i no només d'"incentius". Desplaçat de Marshall, però, pel que fa a la tendència a les solucions d'enginyeria social, de les quals el concepte de dividend nacional n'és una mostra.

L'apogeu tecnocràtic arriba amb els criteris de compensació Hicks-Kaldor (i l'"anàlisi cost-benefici" a la qual donen suport) i amb la formulació de les funcions de benestar social de Bergson-Samuelson, tal com s'acaba de veure. L'economia del benestar clàssica es transforma aleshores en coartada. Es tracta de vendre, a un públic crèdul, raons suposadament "tècniques", per no haver de parlar de política entre adults, evitant la consegüent fatiga als governants democràtics, o cobrint d'un vel "tècnic" les decisions de governants despòtics.

Afortunadament, amb la crítica de Scitovsky, d'una banda, i el teorema de la impossibilitat d'Arrow, de l'altra, l'aparell teòric tecnocràtic s'esfondra. Una de les maneres d'interpretar la teoria de la decisió social (*social choice theory*), desenvolupada per Amartya Sen i d'altres com a resposta al resultat d'Arrow, és que, per poder decidir racionalment en política (econòmica), abans cal parlar obertament de política.

La conclusió és, per tant, que l'economia del benestar clàssica està allunyada d'una concepció pròpia de la política sobre afers econòmics dels humans, afers que pertanyen a l'ordre 3, l'ordre moral, no a l'ordre 4, l'ordre tècnic.

8.2. L'economia del benestar clàssica i el criteri de caracterització del bé de l'individu humà

L'economia clàssica del benestar és hedonista en la descripció del capteniment individual i utilitarista en la descripció de l'interès públic.

L'interès de l'individu queda caracteritzat per un mapa de preferències o, de manera equivalent, per una funció d'utilitat ordinal. És a dir, el bé individual està caracteritzat, a la manera hedonista, com el màxim obtenible, ateses les circumstàncies, d'experiències plaents en l'interval temporal de què es tracti.

Recordem que el bé de l'individu, en la perspectiva tomista, ve donat per la conjunció tendencial de quatre consideracions.

- La beatitud limitada, fruit d'una vida d'excel·lència en la pràctica de les quatre virtuts cardinals (prudència, justícia, coratge i templança).

- La pràctica constant de la justícia general (atenció al bé comú) i de la justícia particular en les relacions amb les altres persones i grups.
- La pròpia acció sempre guiada per la prudència o raonabilitat pràctica.
- La vida d'amistat, a tots els nivells.

No hi ha rastre d'al·lusió a la vida de virtut. En tot cas, la vida de virtut es podrà fer recomanable, per la via hedonista de deduir que la vida virtuosa és la vida que maximitza el saldo d'experiències plaents i desplaents. El criteri segueix essent aquest saldo, i no pas el valor, per ell mateix, de la vida virtuosa seguint les quatre virtuts cardinals i les seves virtuts derivades.

Tampoc no hi ha cap rastre de què l'individu s'hagi de veure guiat per consideracions de bé comú, és a dir, de justícia general. De fet, la noció de bé comú és aliena a la concepció moral hedònico-utilitarista de la persona i de la societat humana.

L'economia del benestar pren, com a cosa feta, "clau en mà" podríem dir, la "descripció de la realitat" que li suministra l'"economia positiva". En l'esquema analític d'aquesta economia positiva convencional, és impossible fer-hi entrar consideracions de prudència en els capteniments individuals. El futur està perfectament descrit, potser subjecte a una distribució de probabilitat coneguda o, almenys, susceptible d'ésser coneguda. I tant l'agent econòmic, com les altres persones amb les quals haurà d'interactuar, tenen el comportament determinat per un mecanisme d'estímul-resposta.

La idea d'amistat és absolutament aliena al marc analític de l'economia del benestar i de la seva companya, l'anàlisi econòmica "positiva" convencional. El sol esment de la paraula "amistat", en aquest entorn, sembla que hagi d'evocar, *ipso facto*, la idea de pràctica corruptora del funcionament eficient del mercat o de l'equitat i anonimitat necessàries en l'administració dels afers públics. I és que l'economia convencional només contempla activitats privades, que es fan amb ànim de lucre o per pura filantropia, o bé activitats públiques, que s'han de dur a terme amb la neutralitat que marquen les lleis. Oblida, però, una àmplia gamma de l'activitat econòmica humana (econòmica en el sentit marshallià del *ordinary business of life*) que es duu a terme no per afany de lucre ni per pura filantropia, ni per prescripció legal, sinó en virtut de la reciprocitat o mutualitat entre éssers humans. Pensem només en les activitats ordinàries en el si de les famílies, que funcionen sempre, en el cas de famílies sanes, sota el principi de reciprocitat. Igualment passa en moltes interaccions entre companys de treball o entre veïns. El mateix afany de lucre, quan es tracta d'un lucre normal i no explotador, no exclou l'amistat. Cal pensar només en l'amistat desinteressada que pot créixer, i que de fet creix en molts casos, entre proveïdors i clients en multitud de transaccions. O entre patró i treballador dependent, en multitud de negocis i empreses.

Cal concloure, per tant, per allò que fa a aquest criteri, l'economia del benestar clàssica està allunyada de l'ideal d'una economia del bé comú.

8.3. L'economia del benestar clàssica i el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes

L'economia del benestar clàssica és d'aplicació a un tipus molt concret de col·lectivitat humana. Es tracta de la població que cau sota la jurisdicció d'un determinat estat-nació. I té una idea molt clara del bé, limitat, naturalment, al camp econòmic, d'aquesta

comunitat humana. Es tracta del benestar social caracteritzat, com s'acaba de veure, per una funció de benestar social (*social welfare function*), aplicació que té com a domini el conjunt de les funcions d'utilitat, de tots i cadascun els membres de la col·lectivitat, i com a imatge, una funció d'utilitat pròpia de la col·lectivitat social de què es tracti, característica del mapa de preferències d'aquesta col·lectivitat.

Cal pensar que la col·lectivitat posseïdora d'una funció de benestar social ha d'ésser la població d'un estat-nació, per tal com caldràn els mecanismes de tributaris, fiscals, i de govern propis de l'estat modern per estar en condicions de poder posar en pràctica, en mesures concretes de política econòmica, aquestes preferències socials.

El bé social, així definit, és, per tant, un bé utilitarista, fet, exclusivament, d'una determinada ponderació, sofisticada si es vol, dels béns hedonistes dels individus que integren la col·lectivitat, d'una ponderació, per tant, de saldos de plaers i dolors d'aquestes persones.

Recordem que el bé comú d'una col·lectivitat donada, des d'una perspectiva tomista, ve donat per la facilitat i, dit en negatiu, pels obstacles, que aquesta col·lectivitat, amb la seva manera de viure comuna i les seves normes, dóna i posa als seus membres en l'esforç que aquests han de fer per aconseguir el seu bé individual. En les quatre dimensions convergents.

- La beatitud imperfecta que es fruit d'una vida virtuosa, és a dir, en l'excel·lència de la pràctica de les quatre virtuts cardinals.
- La pràctica de la justícia general i de la justícia particular.
- El comportament guiat per la prudència o raonabilitat pràctica.
- La vida d'amistat com tothom.

Des del punt de vista de l'economia del bé comú, doncs, la definició del bé social o interès comú que dona el plantejament utilitarista és una definició massa pobra del bé col·lectiu, del bé comú. I ho és per quatre raons, que corresponen a cadascuna de les dimensions que s'acaben d'assenyalar.

En primer lloc, el criteri de bé oblida la veritable felicitat obtenible en aquest món, la beatitud imperfecta que és fruit d'una vida viscuda en l'afany per l'adquisició i la possessió de la virtut. La felicitat no és una qüestió de mesures de plaers i dolors, o d'estats de consciència plaents i desplaents.

En segon lloc, el criteri del benestar social tracta de manera deficient l'exigència de justícia. Aquest és un punt especialment subtil, atès que, aparentment, el concepte de funció de benestar social dóna àmplies possibilitats per introduir criteris de justícia, especialment de justícia distributiva, en l'òptim social.

- Oblida, en primer lloc, la virtut de la justícia general, és a dir, la virtut d'actuar tenint present el bé de tothom, individus, famílies, associacions i altres col·lectivitats i comunitats humanes.
- La justícia commutativa, consistent en donar a tothom allò que és seu, en canvi, pot estar assegurada en bona mesura, quan el sistema jurídic i els tribunals de justícia siguin raonablement eficients. Amb la limitació que els drets de propietat no estaran, en general, definits com cal.
- La justícia distributiva, en general, està només parcialment entesa. S'ha fet, durant molts anys, esforços enormes per atendre necessitats percebudes en els

campes de la provisió de pensions de jubilació, del finançament o la provisió directa de serveis d'ensenyament i de provisió d'atenció sanitària universal. I tanmateix, aquests esforços de dues generacions, deixen les persones amb un cert sentit d'alienació i de dependència. No es pot abordar, en aquest punt, una avaluació crítica del funcionament de l'"estat del benestar". Basti deixar constància de les cobertures parcials, de les manques de cobertura, de la falta generalitzada d'equitat, de la manca de satisfacció i de reaccions d'anòmia que aquesta pràctica política genera sobre bona part de les poblacions afectades.

En tercer lloc, el funcionament de l'estat de benestar tendeix a relegar l'exercici de la prudència en la presa de decisions.

- En les decisions individuals de bona administració. L'existència de prestacions públiques universals i o bé gratuïtes o bé desvinculades de l'esforç fet per adquirir-ne el dret, fa que els actes que haurien d'ésser normals en les famílies, de provisió social per les contingències de vellesa, malaltia i educació dels fills, es desvinculin de consideracions de prudència. En general, l'"estat de benestar" introdueix una pressió que treballa en contra de la tensió moral adient per a l'exercici de la prudència per part dels individus i de les famílies.
- En les decisions col·lectives preses a través dels corresponents òrgans estatals. La faramalla tecnocràtica de les "anàlisis cost-benefici" solen amagar o cobrir decisions preses atenent a grups de pressió o al conreu de relacions clientelars, lluny de la lliure discussió oberta, pròpia d'un règim que governi ciutadans lliures, i que atengui a criteris explícits de raonabilitat pràctica compartits.

La idea d'amistat, d'amistat cívica, és aliena a la concepció de l'economia del benestar, que es basa en l'axioma de la mónada individualista. Ja s'ha dit que, a la llum de l'anàlisi econòmica convencional, les relacions econòmiques de reciprocitat són vistes amb prevenció i suspicàcia, i en cap cas afavorides.

En definitiva, doncs, a la llum d'aquest criteri, l'economia del benestar clàssica es troba allunyada de l'economia del bé comú.

8.4. L'economia del benestar clàssica i el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada

L'economia del benestar clàssica pressuposa la presència d'un concepte absolut i il·limitat del dret de propietat, à la Locke. El propietari d'un bé, sigui el que sigui, en pot fer allò que més li plagui, sense limitacions. És més, es pressuposa que en farà allò que més li plagui. Segueix essent, a nivell pregon, la "teoria política de l'individualisme possessiu".

Com es veurà en l'examen del criteri següent, el tarannà tomista de l'economia del bé comú és contrari a la propietat pública de mitjans de producció, tret, potser, de determinades infraestructures. L'economia del benestar clàssica, en canvi, ha estat propera a fórmules d'economia socialitzada o col·lectivitzada. Això no vol dir que, en circumstàncies d'emergència social, com és ara el cas d'una situació de guerra, l'economia del bé comú no tingui res a dir en contra de la col·lectivització temporal dels mitjans necessaris per fer front de la millor manera a l'emergència.

Res no hi ha tampoc, en l'esquema de l'economia del benestar, que condueixi a fer respectar la regla que els béns superflus d'un individu, d'una família o de qualsevol altra col·lectivitat, hagin d'anar destinats a socórrer les necessitats dels membres de la col·lectivitat, dels proïsmes, en pitjor situació. Res hi ha, en definitiva, en l'esquema estrictament utilitarista de l'economia del benestar, que convidi a respectar la norma bàsica de comportament prudent, "estimaràs el teu proïsmes com a tu mateix".

Cal, doncs, concloure que hi ha serioses diferències en la concepció de la propietat privada dels típics esquemes socials derivats de l'economia del benestar clàssica, i els criteris de l'economia del bé comú.

8.5. L'economia del benestar clàssica i el criteri de definició limitada del bé o interès públic

Recordem que sant Tomàs d'Aquino, en la interpretació que en fa John Finnis, defineix el bé comú propi de l'estat com un bé limitat, el bé públic, que consisteix en el manteniment de la justícia i la pau. Recordem també que, segons aquesta mateixa interpretació, el manteniment de la justícia pot arribar a exigir l'assegurament, per part de l'estat, de la provisió a individus i famílies de determinats mínims vitals. Pensem, per exemple, en el context de les societats econòmicament desenvolupades occidentals, en la provisió de rendes mínimes de subsistència a persones incapacitades pel treball, per edat, per malaltia o per minusvàlua, en la provisió d'atenció sanitària a les persones que no la puguin pagar, en la provisió de serveis educatius, en el primer i segon ensenyament, a nois i noies els pares dels quals no puguin o no vulguin fer-se'n càrrec, a la provisió de cura dels ancians incapacitats que no estiguin en condicions de finançar-la.

I tanmateix, la idea de l'acció econòmica i social de l'estat que hi ha al darrere de l'economia del benestar clàssica va molt més enllà d'aquestes provisions mínimes que s'han detallat. La idea que hi ha al darrere de la gestió òptima del sistema econòmic per part de l'estat, atenent al criteri que suposa la funció de benestar social, és la d'un immens aparell redistributiu de recursos, per la doble via de la imposició i de la despesa d'un estat molt pesant i gairebé omnipresent. El dret als serveis de provisió directa estatal, o almenys finançats directament pel fisc, és annex a la mera ciutadania, no a l'estat objectiu de necessitat. Ja s'ha dit, en el sub-apartat 8.4, que els "estats de benestar", típics dels països d'economia avançada d'Europa, són enormes baluernes plenes d'ineficiències i d'injustícies, molt difícils de gestionar en favor dels objectius que nominalment tenen.

La conseqüència d'aquesta postura és la construcció d'un immens aparell estatal, un Leviatan amb transferències gegantines de rendes entre ciutadans, altrament perfectament autònoms, que soscava la iniciativa i també l'exercici de la prudència pròpia en la conducta de la vida professional i la presa de decisions familiars en matèria de provisió social per cobrir els riscos de supervivència, malaltia o impossibilitat i educació de la progenitura.

L'economia del benestar clàssica està, per tant, en aquest punt, contraposada a l'ideal de l'economia del bé comú.

8.6. *L'economia del benestar clàssica i el criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat*

Recordem que el principi de subsidiarietat exigeix que les col·lectivitats humanes més àmplies no s'interposin en els quefers propis de les col·lectivitats humanes més restringides. Una altra manera d'enunciar aquest requeriment pot ésser la següent. Tot allò que pugui ésser dut a terme amb la màxima proximitat als ésser humans afectats, cal que ho sigui.

Aquest principi està directament contradit per l'actuació, de decisió necessàriament centralitzada, que imposa una política social a escala nacional gestionada, teòricament, atenent a una funció de benestar social donada, i en la pràctica, fruit de les correlacions de forces entre grups de pressió i entre forces polítiques que viuen de la pràctica del clientelisme. Cal remarcar aquest punt. És imaginable una gestió descentralitzada de les polítiques de benestar exigides pel marc analític donat per la maximització d'una única funció de benestar social a escala nacional, però de tota manera és impossible descentralitzar-ne els criteris de gestió, perquè tal cosa suposaria l'esmicolament d'una única política de benestar nacional en una multitud de polítiques socials diferents a escala regional o local.

La lògica, doncs, de l'operació pràctica de l'economia del benestar clàssica és una lògica centralitzadora i centralista, que deslliga l'esforç de l'expectativa de resultat a obtenir, i que fomenta la infantilització i la dependència dels ciutadans, convertits, de grat o per força, en clients.

Tanmateix, val a dir que aquesta crítica no és vàlida si es pensa, com se sol pensar, que la formulació de les polítiques de benestar social és una competència intrínseca dels estats nacionals, i de només ells.

Cal veure, però, que aquest posicionament implica privar de la iniciativa i de l'acció, de la llibertat i la responsabilitat, en definitiva, als individus i famílies i els cossos socials intermedis. Prenem el cas de la provisió de pensions de jubilació, que cobreixin el risc de supervivència a edats en què les persones es veuen impossibilitades de treballar. Hi ha tres règims per establir, per al conjunt de la població (no pels segments immersos en la pobresa o altres menes d'infortuni, que poden requerir intervencions especials) aquesta provisió d'una renda monetària o de béns i serveis que permetin una vida digna a les persones i famílies quan s'arriba a una edat en què el treball ja no és aconsellable, bé perquè sigui poc productiu, bé perquè resulti massa fatigós, bé pels dos motius.

- La cosa es pot deixar al lliure joc del mercat. Segurament, aquesta solució resultarà en una provisió inferior a l'aconsellable per la prudència i el seny, pel fet que bona part de la població no haurà tingut la prudència necessària per estalviar la part important dels ingressos corrents que és necessària per assegurar una renda decorosa en la vellesa.
- Es pot estatuir un règim d'assegurances socials obligatòries, en règim de capitalització, de manera que hi hagi l'expectativa raonable, arribada l'edat de jubilació, d'haver acumulat un capital suficient per dotar una pensió de vellesa digna, que permeti sostenir els anys de supervivència del treballador i de les persones dependents de la seva família.
- Es pot instituir un règim de transferències fiscals corrents a les persones arribades a l'edat de jubilació, finançat amb impostos que gravin l'activitat, les rendes o el consum de la població aleshores activa.

Des de la perspectiva tomista, en la interpretació de Finnis, aquesta darrera solució és criticable, per tal com tendeix a suprimir l'autonomia i la possibilitat de l'exercici de diverses virtuts, encapçalades per la prudència, a escala individual i a escala de les col·lectivitats socials.

També es criticable perquè aquesta manera d'organitzar la provisió social té tendència a deixar eixorques les iniciatives socials destinades a procurar una solució autònoma del problema de la provisió de rendes suficients en la vellesa de les famílies treballadores per la primera i per la segona de les tres vies citades. És a dir, hi ha la tendència a què es produeixi un veritable *crowding out* de les iniciatives individuals i socials en les societats en què és vigent un sistema de pensions "de repartiment".

Anàlogues consideracions es poden fer respecte de les iniciatives de provisió de cobertura dels riscos de malaltia i invalidesa.

Igual passa amb les iniciatives socials en la provisió de serveis educatius. El problema es especialment important en els nivells primari i secundari. La provisió pública i directa d'educació terciària, de manera gratuïta o amb preus públics molt subvencionats, tendeix, com es sabut, a una redistribució perversa de la renda de les famílies més pobres a les famílies més riques. Equival a exigir, per mitjà de l'aparell coactiu de l'estat, que els pobres paguin per perpetuar la seva situació de pobresa al llarg de les generacions.

Cal concloure, per tant, que les recomanacions i els dispositius institucionals que són conseqüència dels principis de l'economia clàssica del benestar, tenen una marcada tendència contrària a les prescripcions del principi de subsidiarietat. En aquesta mesura, cal considerar l'economia clàssica del benestar com a contrària a l'ideal d'una economia del bé comú.

8.7. L'economia del benestar clàssica i el criteri de preeminència de l'interès de la família

La família és inexistent en la formulació canònica de l'economia del benestar clàssica. És fàcilment pensable una funció de benestar social amb un domini definit sobre les funcions d'utilitat de les famílies, en comptes de les funcions d'utilitat individuals. Aquest fóra, però, un canvi merament cosmètic. Per tal com implicaria que les famílies funcionen amb criteri utilitari.

I ja s'ha dit que les col·lectivitats i comunitats humanes, les famílies en primer lloc, cal que tinguin una vida regida, no pel càlcul utilitari del saldo de plaers i dolors, sinó pels quatre criteris asimptòticament convergents en el seu bé comú: beatitud imperfecta assolible per mitjà de la vida virtuosa, l'atenció a la justícia, les decisions preses sota la llum de la prudència o raonabilitat pràctica, i el conreu de l'amistat. En la perspectiva tomista, aquest bé comú és el veritable interès de les famílies.

Res, o molt poc, de tot això, és possible incorporar al marc de l'economia clàssica del benestar.

Hi ha una consideració addicional. L'actuació clàssica de l'estat, guiat pels criteris de l'economia del benestar, no està dirigida a les famílies, sinó directament als individus.

En aquesta mesura, els ajuts dirigits directament a l'individu tenen generalment tendència a afeblir els llaços de reciprocitat i mutualitat que lliguen entre ells els diversos membres de les famílies.

Tot plegat fa que, d'acord amb el criteri de la preeminència de l'interès de les famílies, s'hagi de considerar l'economia del benestar clàssica com a contrària a l'ideal de l'economia del bé comú.

8.8. Judici crític global a l'economia del benestar clàssica en la perspectiva de l'economia del bé comú

En resum, es pot dir que la crítica que des de la perspectiva de l'economia del bé comú, tal com es caracteritza pels criteris Aquino-Finnis, s'acaba de fer a l'economia del benestar clàssica, pivota sobre dos consideracions principals clares.

- D'una banda, el caràcter tecnocràtic de l'economia del benestar clàssica, conseqüència directa de l'error epistemològic de considerar-la una enginyeria.
- D'altra banda, les disfuncionalitats de l'"estat de benestar", que aquesta línia de pensament ha propiciat. No es critica l'"estat de benestar" per tot allò que suposa de veritable ajuda als necessitats, que hi és. Se'l critica justament per la voluntat de fer que tots els ciutadans, tots els membres de la col·lectivitat, esdevinguin necessitats, per mitjà de la inducció de la dependència. És simptomàtic d'aquest pas, un canvi subtil de terminologia, que s'ha produït en paral·lel al procés de l'establiment del *Behemot* assistencial. S'ha deixat de parlar d'"assegurances socials", obligatòries, però amb clares responsabilitats i clars drets per part de l'assegurat, per passar a parlar de "seguretat social", un monstre burocràtic que atorga, benèvolament, "drets adquirits" que tenen molt poca relació amb les "cotitzacions d'assegurança", que, de nom almenys, encara es paguen.¹²⁰

En l'avaluació de l'economia del benestar clàssica s'ha considerat conjuntament aquesta teoria amb la realitat pràctica dels "estats de benestar", tal com aquests es configuren als països desenvolupats d'Europa continental. Les realitats institucionals històriques són sempre fruit d'una interacció entre ideologies que les promouen i les oportunitats i pressions socials que les fan possibles. Aquí s'accepta la hipòtesi, sense demostrar, que l'utilitarisme i, més en concret, l'economia del benestar, ha estat un component decisiu en aquest conjunt de causes que han dut la configuració present del conjunt d'institucions que anomenem "estat de benestar".

Des del punt de vista del primer criteri (el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral), l'economia del benestar clàssica entra en conflicte clar amb el concepte d'economia del bé comú per tal com contempla l'actuació humana en l'àmbit econòmic, i més especialment, l'actuació de l'estat o pública en aquest mateix àmbit, com un problema tècnic. Com un problema d'optimització d'una funció objectiu (la funció de benestar social) sota les restriccions que imposen els recursos disponibles. És a dir, com un problema d'enginyeria, adscrit a l'ordre 4 (l'ordre tècnic), i no pas com un problema pròpiament moral i polític, pertanyent a l'ordre 3 (l'ordre moral).

¹²⁰ És una situació que evoca, ben naturalment, la clàssica obra d'Hilaire Belloc, *The Servile State*, publicada l'any 1913. Hi ha una edició moderna, de 1977, publicada per Liberty Fund, Indianapolis.

Atenent al segon criteri (el criteri de caracterització del bé de l'individu humà), l'economia del benestar clàssica, i l'anàlisi econòmica descriptiva que l'acompanya (teoria del consumidor, teoria de l'empresa, teoria de l'equilibri general), es troba a una distància gran del concepte de l'economia del bé comú en aquest punt. El comportament dels agents econòmics, en la teoria convencional, es representa per l'actuació d'autòmats (*homines oeconomici*) que "actuen" d'acord amb un esquema estímulo-resposta, típic dels fenòmens naturals, és a dir, dels fenòmens d'ordre 1. No hi ha rastre d'autèntica deliberació, ni rastre tampoc, per tant, d'espai per a l'exercici de la prudència ni de la resta de les virtuts. El benestar dels individus es mesura únicament per les seves fruïcions o per les expectatives de fruïció, i no pas per una vida virtuosa, incomprendible en aquest marc analític. El concepte d'amistat, i el concepte relatiu de proïsme, hi són del tot estrangers, per tal com hauria d'ésser una "amistat" entre robots i un proïsme mecànic.

El resultat de l'aplicació del tercer criteri (el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes) és també molt desfavorable a l'economia del benestar clàssica. El bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes (reduïdes a aquelles col·lectivitats que configuren la població d'un determinat estat-nació) és inexistent. El seu interès comú, en tot cas, es defineix pel maximand matemàtic, és a dir, per l'especificació de la funció de benestar social, en l'exercici d'optimització restringida pels recursos disponibles que permetrà determinar les polítiques òptimes. En aquest exercici no hi figura de cap manera la vida virtuosa, ni la justícia (més enllà dels criteris estrets de justícia distributiva incorporables a una tal funció de benestar social), ni l'exercici de la prudència (política i individual), ni tampoc la vida d'amistat. Es tracta, en definitiva, d'enginyeria social a cara descoberta. És a dir, es tracta d'una confusió d'ordres, tractant una qüestió d'ordre moral i polític (ordre 3) com si fos un problema tècnic o d'enginyeria (ordre 4).

El quart criteri exigeix el reconeixement i la limitació de la propietat privada. En aquest punt s'ha de posar de manifest que, darrere l'economia del benestar clàssica hi ha un concepte absolut del dret de propietat à la Locke, incompatible amb la concepció tomista de la propietat privada, sempre hipotecada a les necessitats dels altres. En l'economia del benestar clàssica no s'hi pot trobar res que s'aproximi a la classificació tomista dels béns (béns imprescindibles per la supervivència, béns necessaris, béns superflus) i a les càrregues, respecte a l'ajut als altres éssers humans, que afecten uns i altres d'aquests béns. En el fons de l'economia del benestar clàssica hi bat el cor de la "teoria política de l'individualisme possessiu". El grau de compliment d'aquest criteri és, per tant, baix.

Pel que fa al cinquè criteri (el criteri de definició limitada del bé o interès públic), la contraposició amb l'economia del benestar clàssica és directa i total. Per tal com l'economia del benestar clàssica propugna l'estat assistencial universal, i no l'estat com a garant últim que cap persona necessitada es quedi sense l'ajut (en diners, en assistència sanitària, en provisió de serveis educatius) que li permeti viure amb la dignitat que correspon a tota persona humana. L'estat de benestar, en comptes d'ésser el proveïdor d'aquesta garantia última d'assistència, esdevé un mecanisme que acaba induint la dependència en tots els ciutadans, amb independència de què estiguin o no en situació de procurar-se, per ells mateixos i per les seves famílies, a través de les rendes del seu treball o de les seves propietats legítimes, allò que cal a una vida humana digna.

El sisè criteri disposa el reconeixement del principi de subsidiarietat. El principi queda contradit directament per l'actuació d'un estat omnipresent, de decisió necessàriament centralitzada. El punt és important. La gestió dels mecanismes assistencials de l'estat de benestar pot ésser descentralitzada, però no es possible descentralitzar la determinació dels mateixos criteris de gestió, per tal com la descentralització suposaria l'esmicolament d'una política única de benestar nacional, i la igualtat dels ciutadans se'n ressentiria. La lògica de l'operació d'un estat del benestar és, doncs, centralitzada i centralitzadora. Cal tenir en compte, a més, que l'omnipresència de l'acció social estatal opera un veritable *crowding out* de les iniciatives d'assistència i d'assegurança social privades. L'economia del benestar, i el seu annex, l'estat del benestar, s'oposen, doncs, directament, al sisè dels criteris Aquino-Finnis.

Finalment, pel que fa al setè criteri (el criteri de la preeminència de l'interès o bé de la família), cal dir que l'economia del benestar clàssica ignora les famílies. Fóra pensable una funció de benestar social definida sobre les funcions d'utilitat de les famílies, en comptes de les funcions d'utilitat individuals. Aquest seria, però, un canvi merament cosmètic, per tal com implicaria que les famílies funcionen amb criteri utilitari. Hi ha, a més, una consideració addicional. L'acció assistencial de l'estat, guiada per l'economia del benestar, no es dirigeix a les famílies sinó directament als individus. Tendeix, per tant, a afeblir els llaços de reciprocitat o mutualitat que lliguen entre ells els diversos membres de les famílies sanes. Atenent a aquest setè criteri, cal dir, doncs, que s'ha de considerar l'economia del benestar clàssica com a directament oposada a l'ideal tomista de l'economia del bé comú.

Després del repàs de l'aplicació dels set criteris a l'economia del benestar clàssica, cal concloure, per la unanimitat de tots ells, que aquesta està molt allunyada de l'ideal de l'economia del bé comú, tal com el següent quadre sinòptic posa de manifest.

Criteri	Grau de Compliment
Primer: criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral	Molt baix
Segon: criteri de caracterització del bé de l'individu humà	Molt baix
Tercer: criteri de caracterització del bé de les col·lectivitats i comunitats humanes	Molt baix
Quart: criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada	Baix
Cinquè: criteri de la definició limitada del bé o interès públic	Molt baix
Sisè: criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat	Molt baix
Setè: criteri de preeminència de l'interès de la família	Molt baix
Judici global	Molt baix

Capítol 3

LA CRÍTICA AL *WELFARE ECONOMICS* DES D'UNA PERSPECTIVA LIBERAL I CONTRACTUALISTA. LA PROPOSTA DE JOHN RAWLS

Aquest capítol s'estructura en set apartats. El primer apartat és una breu presentació del pensament de John Rawls. Situa la importància de John Rawls en el context de la crisi de l'economia del benestar, especialment com a conseqüència del resultat negatiu d'Arrow.¹²¹

L'exposició de l'obra de Rawls ocupa els següents cinc apartats, és a dir, els apartats del segon fins al sisè. Tota aquesta exposició segueix, pas per pas, fins al punt d'ésser-ne una glossa, l'explicació feta pel mateix Rawls a [Rawls, 2001], que és el seu darrer escrit publicat en vida, tot i que de la mà d'un compilador, el seu deixeble Erin Kelly, que, com diu en el seu pròleg, va treballar amb l'ajut de la pròpia esposa de John Rawls, Mard Rawls, i del qui és, potser, el seu deixeble més important, Joshua Cohen. La base d'aquesta obra són les notes que Rawls va emprar per donar un curs de filosofia política a la Universitat de Harvard en la dècada dels vuitantes. L'assignatura incloïa l'estudi d'una sèrie de figures històriques importants (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill i Marx) i també presentava els trets fonamentals del pensament del mateix Rawls. Amb el pas dels anys, l'assignatura va evolucionar cap a una revisió del pensament de Rawls, i va esdevenir una reformulació completa de la seva teoria de la justícia com a equitat. L'any 1989 el contingut va quedar fixat. Durant els norantes, Rawls va revisar el manuscrit, que es va mantenir inalterat, llevat de l'addició d'una secció sobre la família com una institució que forma part de l'estructura bàsica de la societat [Rawls, 2001, §50], que aquí es glossa en el sub-apartat 5.10. La malaltia, que finalment li va produir la mort, va privar Rawls de dur a terme la revisió final del manuscrit, que va ésser completada, com ja s'ha dit, per Erin Kelly.

El darrer apartat (el setè) representa un examen de les tesis de Rawls fet a la llum dels criteris Aquino-Finnis, de l'ideal d'una economia del bé comú, formulats al final del primer capítol.

1. John Rawls i el seu temps

Aquest apartat està dedicat a situar els escrits de John Rawls en el context de les controvèrsies contemporànies. La font d'aquesta informació, quan no es diu altrament, és [Freeman, 2007].

1.1. *Influències contemporànies i històriques en el pensament de Rawls*

Rawls, ens diu Freeman [Freeman, 2007, 12ss], no va estar gaire influït pels debats de la filosofia contemporània. La filosofia moral dels anys cinquantes i seixantes estava dominada per qüestions de meta-ètica, que tenien molt poc interès per ell. En els dos anys (1950-1952) que van transcórrer entre la presentació de la seva tesi doctoral i la seva anada a Oxford com a titular d'una *Fulbright Fellowship*, Rawls es va dedicar a

¹²¹ Per un breu apunt biogràfic de Rawls, vegi's l'Annex, apartat 10.

estudiar seriosament economia, sota la supervisió de William J. Baumol. Freeman [*Ibidem*] ens informa que, en el camp de la teoria de l'equilibri general i de l'economia del benestar, va estudiar detingudament les *Foundations* de Paul Samuelson i *Value and Capital* de John R. Hicks. Va llegir igualment els *Éléments* de Walras i *The Ethics of Competition* de Frank Knight. Igualment va estudiar detingudament el primer manual publicat de teoria de jocs (*Theory of Games and Economic Behavior*, 1944) de John von Neumann i Oskar Morgenstern.

En filosofia política, Freeman [*Ibidem*, 13] afirma que Rawls va ésser pràcticament un autodidacta. En els seus anys d'*undergraduate* a Princeton, va rebre un curs de filosofia política dictat per Norman Malcolm, un especialista en filosofia del llenguatge i en Wittgenstein. Rawls mai no va fer referència a la influència que sobre ell, en aquest camp, hagués pogut tenir el director de la seva tesi doctoral, W.T. Stace, especialista en Hegel. Sembla que va ésser ell mateix que va anar llegint i coneixent els grans clàssics d'aquest camp de la recerca filosòfica, començant per Plató i Aristòtil. Les notes de classe publicades com a [Rawls, 2000, 2007] evidencien un coneixement detallat del pensament moral i polític de Hume, Leibnitz, Kant i Hegel, d'una banda, i també de Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, John Stuart Mill, Marx, Sidgwick i el bisbe Butler, d'altra banda.

1.2. Rawls i la tradició filosòfico-política del contracte social¹²²

La primera gran influència sobre el pensament de Rawls ve donada per la tradició del contracte social. El mateix Rawls afirma [Rawls, 1971a, viii; 1999a, xviii] que la seva intenció és la de "generalitzar i portar a un nivell superior d'abstracció la teoria tradicional del contracte social representada per Locke, Rousseau i Kant". Certament es pot dir que Rawls, gairebé tot sol, va obrar el prodigi de fer reviure aquesta tradició, gairebé oblidada, abans d'ell, en els ambients anglo-saxons influents en filosofia acadèmica.

Una primera branca d'aquesta tradició (Locke, Kant) recolza la idea dels drets naturals infrangibles que està al darrere de les fites crucials del desenvolupament constitucionalista, a les darreries del segle XVIII, com és ara la Declaració d'Independència nord-americana, de 1776, i la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà de l'Assemblea Constituent francesa, d'agost de 1789. [Freeman, 2007, 14] diu que aquesta tradició intel·lectual va caure en un cert oblit ran de les crítiques que li van formular David Hume i Jeremy Bentham. La idea fonamental d'aquesta teoria del contracte social basada en el concepte de drets naturals és que, per tal d'ésser considerada legítima, qualsevol constitució ha de poder ésser considerada *com si hagués sigut* el resultat d'un pacte entre persones lliures i iguals, en una situació de drets i jurisdiccions originals iguals. Aquestes teories del contracte social, basades en la idea de drets naturals, incorporen determinades assumpcions inicials sobre els drets i deures dels individus, que actuen com a restriccions al contracte social a acordar i a qualsevol llei posterior, dictada sota l'empar de la constitució que resultaria del contracte social. Se suposa que les persones, *ab initio*, per disposició del dret natural, són titulars de drets i llibertats de caràcter infrangible i inalienable.

Hi ha una altre corrent en la tradició del contracte social, encapçalada per Hobbes. Segons aquest segon corrent, no es pot parlar de drets naturals infrangibles i

¹²² La informació d'aquest sub-apartat procedeix de [Freeman, 2007, 14-19].

inalienables de les persones, anteriors al contracte social. No hi cap la idea dels drets naturals dels individus. En aquesta perspectiva, les persones racionals estan guiades per l'interès propi, definit per les seves pròpies concepcions del bé. No hi ha cap mena de restricció moral, en el sentit de l'existència prèvia de drets d'altres persones que calgui sempre respectar. El contracte social hobbesià [Freeman, 2007, 15] és un compromís racional entre interessos essencialment conflictius, en termes del qual, les parts acorden cooperar, a condició que tothom faci el mateix, de manera que tots i cadascun puguin seguir el seu propi interès. Per assolir aquest fi, els individus racionals acorden autoritzar una persona, el sobirà, per tal que exerceixi tot el poder que li calgui amb el fi de mantenir la vigència de l'ordenança de pau (*the Articles of Peace*). El contracte social, en aquesta segona perspectiva, és una autorització general dels poders il·limitats del sobirà per tal de que pugui mantenir la pau i les condicions que facin possible la prosperitat.

[Freeman, 2007, 16] sosté que Rawls representa una síntesi d'aquests dos corrents. En la línia hobbesiana, les parts de la posició original de Rawls duen a terme una elecció racional. Volen assolir un estat social que permeti als seus representats dedicar-se al màxim a la cerca del seu propi bé, és a dir, al seu propi interès. D'altra banda, en la línia de Locke, Rousseau i Kant, les parts de la posició original veuen restringida la seva elecció per consideracions morals que s'expressen principalment a través del dispositiu del "vel d'ignorància", de manera que són dutes a prendre una decisió imparcial. Igual que les parts del contracte social de Locke tenen restringida la seva llibertat de contractar per la necessitat de respectar els drets iguals a la llibertat de consciència de tots i cadascú, les parts de la posició original de Rawls tenen prohibit acordar cap principi de justícia que pugui comprometre qualsevol dels drets i llibertats bàsics dels ciutadans.

[Freeman, 2007, 16] fa veure també que el caràcter hipotètic i no històric de l'acord de Rawls en la posició original s'assembla a la idea del contracte original de Kant, igualment un contracte hipotètic i no històric. En la interpretació que fa Rawls, tots els proponents de la doctrina del contracte social (Hobbes, Locke, Rousseau i Kant) contempen aquest contracte social com un experiment mental hipotètic, el propòsit del qual és mostrar quins siguin els termes més raonables de cooperació social entre persones racionals, vistes com a iguals. El fet que hi hagi hagut o no, històricament, un pacte social original, és, en aquesta perspectiva, irrellevant.

Aquestes doctrines van ésser l'objecte de crítica per part dels utilitaristes originals, Hume i Bentham. La crítica fonamental que Hume fa de Locke i de la "doctrina *whig*¹²³ del consentiment" ("*the Whig doctrine of consent*") és que l'exercici legítim del poder polític, i el deure corresponent dels individus de lleialtat (*allegiance*) respecte d'aquest poder legítim, no es pot justificar a través del consentiment popular. En primer lloc, perquè mai,

¹²³ Els "*whigs*" van ésser, primer, una agrupació parlamentària i, després, un partit polític, presents al Regne Unit entre, aproximadament, 1680 i 1850, i oposats a la facció (després partit) "*tory*". Originàriament, els "*whigs*" van néixer com una agrupació dels parlamentaris, del comú i de la noblesa, oposats a la monarquia absoluta dels dos darrers monarques Stuart. Des de la revolució de 1688 fins a finals del segle XVIII van tenir una posició dominant en el govern del reialme. Violentament oposats a l'Església Catòlica, de primer, per tal com la veien en aliança amb les pretensions absolutistes de la dinastia Stuart, van acabar, ja en el segle XIX, donant suport a l'emancipació i a la igualtat civil i política dels catòlics britànics i irlandesos. El partit *whig* es va anar transformant en el partit liberal, a mitjans del segle XIX, quan les successives reformes polítiques i electorals van anar fent necessària la presència de partits de base més àmplia que les càbales purament parlamentàries. El seu gran ideòleg va ésser John Locke.

enlloc, s'ha donat un tal consentiment. En segon lloc, perquè, en la situació hipotètica que s'hagués donat en el passat remot, la generació actual no es podria considerar obligada per un tal pacte, per tal com no hi hauria res de sacrosant en ell. Per a Hume, l'única justificació pel manteniment dels compromisos presos és que aquest captament resulti en una major *utilitat pública*, "la comoditat i les necessitats de la humanitat". La legitimitat del govern, i la consegüent lleialtat deguda dels súbdits, segons Hume, només es pot derivar de la seva pública utilitat. Per Hume, la doctrina del contracte social és, doncs, innecessària. I la idea de drets naturals, per Bentham, és *nonsense on stilts*.¹²⁴

1.3. La influència de Jean-Jacques Rousseau¹²⁵

La segona gran influència en l'obra filosòfic de John Rawls és el pensament específic de Jean-Jacques Rousseau. Allò que Locke representa en la defensa del liberalisme, Rousseau ho representa en la defensa de la democràcia. Hi ha tres aspectes del pensament de Rousseau que troben paral·lelismes en Rawls.

En primer lloc, Rawls bàsicament accepta la doctrina de Rousseau de la bondat innata de l'home, directament contradictòria de la doctrina cristiana del pecat original i de la descripció de Hobbes d'individus moguts purament pel propi interès, i indiferents al destí dels altres. Rawls va acceptar gairebé del tot la posició de Rousseau de què la mena de persona que s'és, està parcialment determinada per les institucions socials i polítiques que els humans creem. L'amor propi no és la nostra única motivació. Els humans tenen inclinacions socials naturals, inclosa una capacitat innata per la simpatia i la compassió, que pot ésser fomentada o apagada, segons els casos, per les circumstàncies socials. Els humans, en circumstàncies socials normals, desenvolupen un sentit de la justícia envers aquells amb els quals cooperen. Rawls esmenta explícitament l'explicació de l'aprenentatge moral en l'*Émile* de Rousseau com l'inici d'una tradició de psicologia moral que ha influït pregonament en la seva explicació de les etapes del desenvolupament moral i del sentit de la justícia [Rawls, 1971a, 459-60; 1999a, 402-403].

En segon lloc, Rawls, com Rousseau, afirma la importància central, per a la llibertat individual, de la presència de drets iguals i de la participació activa en la política. En el contracte social de Locke, es preveu que la gran majoria de la gent renunciarà als seus drets polítics naturals per tal d'obtenir el benefici de la societat política. En Locke, els drets polítics iguals no figuren en la llista de les llibertats inalienables. Locke era liberal, però no demòcrata. Rawls fa costat a Rousseau i s'enfronta a Locke. L'alienació de les llibertats polítiques representa la renúncia a gran part de la pròpia llibertat i, especialment, a les bases socials del respecte a un mateix. Amb tot, Rawls es distancia de Rousseau quan es posiciona en favor de la democràcia representativa i en contra de la democràcia directa, que la té per impracticable en les condicions de les societats contemporànies. Això no treu que Rawls veïés en la participació en el procés polític una via privilegiada pel desenvolupament i l'exercici de la capacitat per un sentit de justícia (la primera de les dues potències morals de què les persones, segons Rawls, estan dotades).

¹²⁴ Citat per Crimmins [2015].

¹²⁵ La informació d'aquest sub-apartat procedeix de [Freeman, 2007, 19-21].

I en tercer lloc, es pot veure la influència de la doctrina de la voluntat general de Rousseau en la descripció que fa Rawls de la idea de la raó pública i també per les restriccions introduïdes en la posició original, de manera que les parts hagin de votar en l'interès general. Rousseau sosté que els ciutadans i els membres de les assemblees legislatives tenen el deure de votar no d'acord amb la seva voluntat particular o d'acord amb les preferències d'una majoria conjuntural, sinó segons el seu judici informat d'allò que en cada moment sigui el bé comú. I el bé comú, per Rousseau, és la justícia, que consisteix en les mesures necessàries per assegurar la llibertat i la igualtat de tots els ciutadans. El vot en favor de la voluntat general, entesa així, és el vot en favor de la justícia. Rawls recolza aquesta posició en la seva exposició d'allò que és la democràcia. Segons ell, els membres de les cambres legislatives estan obligats a votar segons allò que exigeixin, en cada situació concreta, i d'acord amb el seu judici madur, els principis de justícia [Rawls, 1971a, 1989a, §54]¹²⁶. Aquesta posició de Rawls, diu Freeman [Freeman, 2007, 20], ha fet molt per estimular el debat actual sobre la "democràcia deliberativa".¹²⁷ La idea de raó pública està molt lligada a la idea de democràcia deliberativa, idea que Freeman [*Ibidem*] afirma que es troba de manera seminal en Rousseau i Kant. Per Rawls, els ciutadans, quan es dediquen a la controvèrsia política, i, especialment, els governants, els membres dels òrgans legislatius i els jutges, fan bé de limitar els seus arguments restringint-los al perímetre d'allò que abasta la raó pública. Per Rawls, un dels papers de la concepció liberal o política de la justícia és el de proporcionar "contingut a la raó pública"¹²⁸.

1.4. La influència d'Immanuel Kant¹²⁹

La tercera gran influència filosòfica a considerar sobre Rawls es el pensament d'Immanuel Kant. [Freeman, 2007, 21] afirma que Kant és el filòsof que més influència ha tingut sobre el pensament de Rawls. L'exposició del pensament moral i polític de Kant ocupa 200 planes de [Rawls, 2000]. Freeman [*Ibidem*] veu la influència de Kant sobre el pensament de Rawls especialment manifesta en els següents punts.

- La idea de la prioritat del dret sobre el bé.
- La interpretació kantiana de la justícia com a equitat.
- El constructivisme kantià que duu Rawls a la seva versió de constructivisme, el constructivisme polític, i la independència de la teoria moral.
- La concepció de la personalitat moral.
- La distinció entre allò que és raonable i allò que és racional, en la obra posterior de Rawls.
- El rebuig d'un estat mundial i la idea d'una "utopia realista" en [Rawls, 1999b]. Aquest tema queda exclòs de l'exposició de l'obra de Rawls que aquí es fa.

Sovint s'interpreta Rawls, diu Freeman, com si la seva concepció de la justícia estés fonamentada en una interpretació de la idea kantiana del respecte per la persona. Freeman diu que aquesta interpretació és incorrecta. La cosa va a l'inrevés. El segon Rawls, el Rawls madur de *Political Liberalism*, dedueix el respecte degut a la persona

¹²⁶ "The legislative discussion must be conceived not as a contest between interests, but as an attempt to find the best policy as defined by the principles of justice [...]. An impartial legislator's only desire is to make the correct decision in this regard". [Rawls, 1971a, 357; 1999a, 314].

¹²⁷ Vegi's [Joshua Cohen, 1993, 1994a, 1994b], [Gutmann & Thompson, 1998].

¹²⁸ Citat, sense donar la referència, per [Freeman, 2007, 21].

¹²⁹ Aquest sub-apartat és una síntesi extensa de [Freeman, 2007, 21-22].

purament del concepte polític de la persona com a ésser lliure i dotat de les dues potències morals i també com a ésser a la vegada raonable i racional.

Tal com Kant pensa que el respecte de la humanitat com un fi en ell mateix exigeix que ens regim per l'imperatiu categòric, per Rawls, el respecte a les persones com a éssers lliures, iguals, dotats de les dues potències morals, raonables i racionals, exigeix la cooperació social basada en els termes que estableixen els dos principis de justícia. El significat del respecte a la persona, per Rawls, ve donat per les especificacions de la seva proposta de justícia com a equitat.

Freeman diu que Kant no va tenir gaire influència en la redacció dels primers esborranys de [Rawls, 1971a] en els anys cinquantes i seixantes. Freeman afirma que la interpretació kantiana de la justícia com a equitat [Rawls, 1971a, §40] és de redacció tardana, i es va incorporar a la *Teoria de la Justícia* amb el propòsit de mostrar que la teoria és congruent amb el bé [Rawls, 1971a, §86]. Un cop publicada la *Teoria de la Justícia*, l'any 1971, la influència de Kant sobre Rawls va créixer més i més. Finalment, en les seves darreres obres, segons Freeman, Rawls va voler posar distància entre el seu pensament i el de Kant per evitar l'acusació de voler donar una fonamentació basada en una doctrina exhaustiva al seu liberalisme polític.

La filosofia moral de Kant, a diferència de la seva filosofia específicament política, segons Freeman, va tenir gran influència sobre Rawls. Rawls tendia a atribuir a Locke i a Rousseau tot allò que va trobar d'important en la filosofia política de Kant, amb l'excepció dels escrits de Kant sobre justícia internacional, camp que s'exclou del contingut d'aquest escrit.

Cal també esmentar el paral·lisme que es pot establir entre el reialme dels fins de Kant i la idea de la societat ben ordenada de Rawls.

- El reialme dels fins de Kant és un món social en el qual tothom accepta i compleix l'imperatiu categòric. La societat ben ordenada de Rawls és un món social en el qual tothom accepta la guia dels dos principis de justícia.
- En Kant, els agents morals conscients apliquen l'imperatiu categòric per mitjà d'un raonament a partir de màximes que estan disponibles per tots en el reialme dels fins. En Rawls, les parts en la posició original escullen els principis de justícia que seran acceptats per tots els membres d'una societat ben ordenada.

1.5. La influència dels utilitaristes: Hume, Sidgwick i Mill¹³⁰

El segon article publicat de Rawls, [Rawls, 1955], és una defensa de l'utilitarisme. En ell, Rawls apunta que la justícia s'hauria d'entendre, en la línia de Hume, com una pràctica social, una "convenció", seguint l'expressió de Hume. Rawls adopta la postura dels partidaris del "*rule-utilitarianism*", enfront dels defensors del "*act-utilitarianism*". És a dir, defensa l'ús del criteri d'utilitat en la confecció de les regles i pràctiques socials per part de legisladors i governants, però, pel que fa a les accions dels individus i de les associacions, el criteri a seguir és el de l'interès propi, definit pel bé que és la fi de les accions individuals i associatives.

¹³⁰ Aquest sub-apartat és un resum extens de [Freeman, 2007, 22-25].

Freeman [Freeman, 2007, 23] diu que Rawls va estar molt influït pel concepte de justícia de Hume i també pel concepte de pràctica de Wittgenstein en el paper que assigna als principis de justícia. En Rawls, els principis de justícia són d'aplicació obligatòria només a les institucions de l'estructura bàsica de la societat. Les accions individuals i associatives estaran, en la concepció de Rawls, guiades pel propi interès, seguint la racionalitat que atribueix al capteniment de les persones. De la mateixa manera que, per Hume, la persona justa és aquella que compleix regularment les regles convencionals que defineixen la justícia, per Rawls, l'acció justa, per part d'individus i associacions, és aquella que no s'oposa a les regles de les institucions bàsiques de la societat, que al seu torn estiguin estructurades d'acord amb les prescripcions dels dos principis de justícia. Es veu, doncs, que la idea de Hume del sentit de la justícia va influir sobre la concepció que d'aquest sentiment moral té Rawls.

Rawls tenia [Sidgwick, 1874, 1907] com la millor defensa mai escrita de la tradició utilitarista clàssica. L'obra de Sidgwick representa el cànon utilitarista contra el qual Rawls dreça, com a contra-proposta, la seva *Teoria de la Justícia* [Rawls, 1971a, 1999a]. La influència de Sidgwick abasta també dos trets importants de l'obra de Rawls.

- En primer lloc, hi ha la metodologia de Sidgwick, basada en la comparació de les principals tradicions de filosofia moral, per arribar a dilucidar els millors criteris d'ètica i de política, basats en un "mètode racional".¹³¹ De manera paral·lela al mètode racional de Sidgwick, la posició original de Rawls està pensada per integrar "tots els requisits rellevants de la raó pràctica" [Rawls, 1993, 90], de manera que pugui servir de criteri de selecció de la concepció de la justícia més racional.
- En segon lloc, Rawls, igual que Sidgwick, considera que entre els mètodes ètics a comparar amb l'utilitarisme, cal incloure l'intuïcionisme (dominant a les universitats angleses en els dos primers terços del segle XIX, abans del triomf de l'utilitarisme fins a l'hegemonia que actualment sembla haver recuperat) i el perfeccionisme (del qual les doctrines ètiques d'Aristòtil i de Tomàs d'Aquino són exemples). A diferència de Sidgwick, però, Rawls no creu que l'egoisme racional sigui una doctrina ètica a considerar seriosament. Tot i així, la descripció que fa Sidgwick de l'individu com a decisor racional està incorporada al *corpus* rawlsià.

Rawls difereix radicalment de Sidgwick en el rebuig que Rawls planteja de l'hedonisme, que contempla que l'experiència plaent és el propòsit final de tot desig racional. Contra aquesta postura, Rawls argumenta en favor d'una pluralitat de béns racionals, i adopta una postura que Freeman [*Ibidem*] qualifica de semi-perfeccionista, en caracteritzar el bé humà pel principi aristotèlic.¹³² En aquest punt, diu Freeman, Rawls està també influït

¹³¹ Aquest tret de la metodologia de Sidgwick és objecte de crítica acerba per part d'Alasdair MacIntyre. Vegi's [MacIntyre, 1990], una defensa de la tradició tomista contra la manera enciclopedista d'abordar la moral, que MacIntyre representa per l'article "*Ethics*" escrit per Sidgwick per a la novena edició de l'*Encyclopaedia Britannica*, i també contra la manera genealògica d'estudiar la moral, representada, en aquest escrit de MacIntyre, per l'obra de Nietzsche *Zur Genealogie der Moral* (1887). Malauradament, no s'ha disposat de prou temps per integrar el pensament importantíssim de MacIntyre, en aquesta i altres qüestions relacionades, en aquest escrit.

¹³² [Freeman, 2007, 463] dona la següent descripció del principi aristotèlic adoptat per Rawls [Rawls, 1971a, 1999a, §65]: "Es tracta d'una "llei psicològica" o tendència que, *ceteris paribus*, fa que la gent frueixi de l'exercici de les seves facultats desenvolupades. La fruïció augmenta a mesura del grau de desenvolupament d'aquestes facultats i de la complexitat de les activitats abordades. Rawls sosté que aquest principi explica una gran part dels nostres judicis de valor, i que cal que la decisió sobre el pla de vida racional de cadascú tingui en compte aquest principi.

pel rebuig de Mill a l'hedonisme i el seu argument en favor de la preferència dels plaers superiors sobre els plaers inferiors. Seguint Mill, Rawls defensa que és un fet de la naturalesa humana que, quan les persones aprofiten les oportunitats que se'ls presenten per educar i desenvolupar les seves disposicions (*abilities*) naturals, normalment prefereixen estils de vida que impliquin el desenvolupament i l'exercici de les seves capacitats superiors. Des del punt de vista de la racionalitat deliberativa, Rawls afirma que és racional que les persones es proposin, en el seu pla de vida, el desenvolupament de les seves facultats superiors.

Igual que Mill, Rawls dóna màxima importància a la llibertat informada en l'elecció del pla de vida racional de cadascú. Malgrat la seva defensa del principi aristotèlic, ell segueix tenint per coherent la vida d'algú que es dediqui a contemplar els núvols com passen ("*a life plan devoting enormous time and energy to counting blades of grass*"). Per molt que, per un perfeccionista, una vida d'aquesta mena hagi d'ésser considerada del tot malaguanyada, Rawls defensa que podria ésser racional, si la persona en qüestió escull aquest pla de vida amb total llibertat i plena informació. Aquesta és la raó de què Freeman no qualifiqui Rawls de perfeccionista, com semblaria aconsellar la seva defensa del principi aristotèlic, sinó només de semi-perfeccionista. Freeman diu que aquesta és també la postura de Mill.

Finalment, segons Freeman [Freeman, 2007, 25], el principi de llibertat de John Stuart Mill s'assembla molt al primer dels dos principis de justícia de Rawls. La defensa de Mill de la democràcia representativa té, segons Freeman, una influència evident en la justificació dels drets de participació política que fa Rawls. Dues de les raons que Rawls addueix en favor de la democràcia procedeixen de Mill.

- Els drets polítics iguals per tothom permeten la defensa dels drets i llibertats iguals per tothom.
- La participació en la política democràtica demana que el vot i també les opinions polítiques emeses tinguin en compte altres interessos, apart dels propis.

1.6. La influència de Hegel i de Marx

Freeman [Freeman, 2007, 25] afirma que Hegel va exercir poca influència en el desenvolupament inicial de les idees de Rawls. El Rawls madur, posterior a la publicació de [Rawls, 1971a], s'acull a tres posicions de Hegel, contràries al pensament de Kant.

- En primer lloc, seguint Hegel, Rawls rebutja els dualismes implícits en la filosofia transcendental de Kant (els dualismes analític-sintètic, *a priori-a posteriori*, raó pura-raó empírica). Tot i així, Rawls reté el dualisme entre raó teòrica i raó pràctica, que està a la base de la seva doctrina de la independència de la teoria moral i del liberalisme polític que propugna. Freeman [*Ibidem*, 26] diu que això s'evidencia sobretot en la rellevància que Rawls dóna als fets i regularitats empírics en la justificació de la seva teoria de la justícia. Els seus principis de justícia estan enunciats pensats en les limitacions empíriques de la vida humana individual i social. Això és degut, en opinió de Freeman, a la cura que Rawls té per fer compatible el seu concepte de justícia amb el bé humà.

D'aquesta manera, Rawls incorpora elements perfeccionistes en la seva explicació del bé de la persona. Joga un paper important en l'argument de Rawls sobre la coherència entre el dret i el bé (*the right and the good*)."

- En segon lloc, Rawls segueix Hegel, contra Kant, en el seu èmfasi en les bases socials dels principis morals de justícia. Rawls afirma [Rawls, 2000, 336] que “una de les grans contribucions de Hegel va ésser discernir l’arrelament pregon de la gent en el marc establert de les seves institucions socials i polítiques”. Això el va empènyer a concentrar l’aplicació dels seus principis de justícia a l’estructura bàsica de les societats. L’autonomia moral dels individus només és assolible, per Rawls, en un marc social adient. Seguint Hegel, Rawls afirma [Ibidem] que “és només en el context d’un món social racional (volent dir raonable), un món social que garanteixi la llibertat per mitjà de la seva estructura i de les seves institucions, que podem viure de manera plenament racional i bona”. Un argument similar està implícit en la justificació que Rawls fa de la congruència del dret i del bé. L’assoliment de la plena autonomia, per part dels individus, com a éssers raonables i racionals, és només possible en el si d’una societat ben ordenada pels principis de justícia.
- En tercer lloc, Rawls es considera proper a la idea de justificació de Hegel en la seva insistència en el paper social i públic de les concepcions polítiques de la justícia, com a base de justificació. Aquest pensament és proper al paper de reconciliació que Hegel assigna a la filosofia política (vegi’s el sub-apartat 2.1 d’aquest mateix capítol).

Les explicacions de Rawls de l’autonomia moral i de l’autonomia política demanen, com les de Hegel, i, segons Rawls mateix, com les de Marx, que la gent conegui, i públicament reconegui i accepti, les bases de les seves relacions polítiques i socials, que, al seu torn, fan efectiu el seu estatus de persones lliures. Per Rawls, a diferència de Hegel, aquesta reconciliació és impossible en el nostre món social actual. Cal, per fer-la possible, la presència de la societat ben ordenada de la proposta de la justícia com a equitat.

Rawls era conscient de les crítiques al liberalisme, a la democràcia constitucional i al capitalisme, per part de Marx i d’altres socialistes. L’exigència de Rawls de plena publicitat en la concepció de la justícia, esmentada suara, està estretament relacionada amb l’explicació que Marx fa de la “ideologia” o falsa consciència, i del paper que segons el pensador renà tenen les teories de la justícia en amagar la veritable naturalesa de les relacions socials.

L’atenció que Rawls posa en la “justícia de rerefons” de l’estructura bàsica de la societat, diu Freeman, és, en part, una resposta a la crítica que Marx fa del capitalisme i de l’estructura de les relacions de propietat.

Rawls distingeix entre la funció assignativa (*allocative*) i la funció distributiva dels mercats [Rawls, 1971a, 270-274; 1999a, 239-242].

- La funció assignativa es refereix a l’assignació eficient dels recursos productius, per tal de fer possible una major productivitat i una reducció del malbaratament dels recursos. Tot sistema econòmic que aspiri a la justícia i a la racionalitat ha de recolzar aquesta funció assignativa dels mercats.
- La funció distributiva es refereix a la determinació de rendes i ingressos a partir dels mercats i del sistema de preus. En aquest punt, Rawls accepta que les injustícies del capitalisme es deriven del predomini dels mercats en aquesta funció, que segons ell, tenen tendència a retribuir amb escreix l’ús del capital, generant les corresponents rendes a la seva propietat, i a retribuir massa gasivament la contribució del factor treball.

1.7. Conclusió¹³³

En aquest apartat s'ha presentat una breu exposició de la relació del pensament de Rawls amb els principals autors de la nostra tradició de filosofia política i moral. Tot i que va ésser educat en el context de l'escola analítica anglo-americana, a Rawls no se'l pot enquadrar en el seu si.

El pensament de Rawls és una col·lecció de respostes al diàleg amb els grans clàssics i també amb els seus contemporanis. Per això, diu Freeman [Freeman, 2007, 28], les seves lliçons d'història de la filosofia moral [Rawls, 2000] i d'història de la filosofia política [Rawls, 2007] tenen tanta importància en la interpretació de la seva obra.

Rawls és un filòsof sistemàtic, a la manera de les grans figures de la filosofia britànica i continental dels segles passats. Tant des del punt de vista del mètode, com del seu estil, no se'l pot enquadrar com a membre de l'escola analítica. El seu col·lega i amic Burton Dreben va remarcar una vegada que el seu holisme metodològic era semblant al de Hegel, i va dir que [Rawls, 1971a, 1999a] semblava que hagués estat traduït de l'alemany.

D'altra banda, els raonaments de Rawls són meticulosos com els de qualsevol filòsof de l'escola analítica.

2. Idees fonamentals¹³⁴

2.1. Les quatre funcions de la filosofia política¹³⁵

Rawls planteja que la filosofia política té quatre funcions.

1. La funció de canalitzar conflictes.
2. La funció d'orientació, és a dir, la funció de donar propòsits a la nació, per contraposició als propòsits d'individus, famílies i associacions.
3. La funció de reconciliació, en l'estela de Hegel. Cal que la filosofia política mostri que les institucions socials són racionals.
4. La funció de l'exploració realista d'utopies, és a dir, el sondeig dels límits d'allò que és políticament practicable.

La primera funció de la filosofia política és la de donar vies que permetin canalitzar conflictes, evitant conteses civils. Cal pensar en els períodes històrics amb conflictes pregons, com pot ésser, a Europa, l'època de les guerres de religió en els segles XVI i XVII, després de la Reforma, i que, per contrast, va ésser el bressol del pensament polític liberal. Pensem en el *Leviathan*, de Hobbes, publicat l'any 1652, en plena guerra civil anglesa. També es van publicar en temps de conflicte civil a Anglaterra (1689) la *Letter on Toleration* i el *Second Treatise on Government* de Locke. En períodes de

¹³³ Aquest sub-apartat és una síntesi de [Freeman, 2007, 28].

¹³⁴ Aquest apartat és una glossa de la Part I de [Rawls, 2001].

¹³⁵ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §1, 1-5].

discòrdia civil, als Estats Units, també va tenir lloc la controvèrsia entre federalistes i anti-federalistes en l'època de la ratificació de la nova constitució federal de 1787, i la controvèrsia sobre l'esclavatge en els anys previs a la Guerra Civil i durant el seu transcurs.

Es veu, per tant, que una de les funcions de la filosofia política està en l'estudi de les qüestions políticament controvertides per veure si es pot trobar alguna via que encamini a l'acord. Encara que això no s'esdevingui, hi ha una feina positiva a fer per part de la filosofia política en la delimitació i aclariment dels punts en conflicte. Darrera els conflictes civils hi ha, sovint, interessos econòmics contraposats. Aquí la filosofia no hi té gaire a fer. Però també sovint és el cas que, hi hagi o no conflicte econòmic, el conflicte té un component ideològic substancial. L'exemple clàssic és la controvèrsia de mai acabar, en la vida de la humanitat, des del naixement del pensament filosòfic, en les maneres de fer compatibles llibertat i igualtat. Hi ha una clara divisió entre dues tradicions.

- D'una banda la tradició que arrenca de Locke, i que fa èmfasi en allò que Benjamin Constant va anomenar "les llibertats dels moderns", és a dir, la llibertat d'expressió, la llibertat religiosa, determinats drets bàsics de la persona, determinats drets de propietat, i l'imperi de la llei.
- D'altra banda, la tradició que ens ve de Rousseau, i que posa l'accent en allò que Constant va anomenar "les llibertats dels antics", és a dir, les llibertats polítiques iguals per a tothom i els valors de la vida pública.¹³⁶

El conflicte té arrels en les diferències d'interessos econòmics i socials, i també en les diferències entre diferents visions en les teories generals, polítiques, econòmiques i socials sobre el funcionament de les institucions i sobre les conseqüències que cal esperar de les diverses opcions en política social i econòmica. En la seva obra, Rawls posa l'accent en una altra arrel del conflicte, és a dir, en les diferències entre doctrines filosòfiques i morals que tracten de la conjunció de les exigències de la llibertat i de la igualtat, de quina preferència cal donar a l'una i a l'altra, i com cal justificar l'ordre que s'imposi entre elles dues.

La segona funció de la filosofia política és la d'un treball d'orientació.¹³⁷ La filosofia política cau sota l'imperi de la raó especulativa, com orientadora de la raó pràctica. Així com la moral orienta sobre l'elecció dels fins individuals, familiars i associatius, la filosofia política, que és obra de la raó, identifica els fins raonables i racionals de l'activitat de l'estat, i n'exposa el nexce que els uneix a la concepció de les societats raonables i justes.

La tercera funció de la filosofia política, en el pensament de Rawls, és una funció de reconciliació. Pot assumir el paper de calmar les frustracions i les ires contra la pròpia societat. Rawls és categòric en l'afirmar que les societats democràtiques modernes no

¹³⁶ Vegi's Benjamin Constant, "*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*", dins de *Écrits Politiques*, Gallimard, Col. *Folio essais*, Paris, 1997. Constant va viure entre 1767 i 1830. L'expressió "llibertat dels antics" fa referència a les llibertats, concretades en els drets de participació política en la democràcia atenenca, en el temps, posem, de Pericles, que els ciutadans nadius i de sexe masculí hi gaudien.

¹³⁷ Rawls en aquest punt es fa eco de Kant, potser el pensador que més ha influït sobre ell. Afirmar explícitament [Rawls, 2001, 3, n.2] que el terme i el seu significat els agafa de l'article de Kant, "*Was Heisst: Sich im Denken Orientieren?*", a *Kants Gesammelte Schriften, Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 8, Berlin, 1912.

poden ésser considerades comunitats, per tal com no estan unides per mitjà de la professió d'una mateixa doctrina exhaustiva (*comprehensive doctrine*).¹³⁸ Ho fa impossible la presència del pluralisme raonable.¹³⁹ Rawls remarca que, a vegades, l'acceptació d'aquest fet inevitable és difícil per alguns grups socials. La filosofia política pot contribuir a facilitar la seva inevitable acceptació, per tal com pot fer veure el bé polític que se'n deriva.

La societat política no pot ésser considerada com una associació més entre les altres. La diferència entre la societat política i les altres associacions està en que, tret de la possibilitat d'emigració, un no es pot donar de baixa de la societat política. S'hi entra exclusivament pel naixement i se'n surt, també exclusivament, per la mort. Per dir-ho així, de la societat política, un n'és membre a la força. ¿Què és el que ens pot reconciliar amb la idea de pertànyer, de grat o per força, a la societat que ens ha tocat, tot mantenint l'ideal de llibertat?

Rawls dóna una resposta a aquesta qüestió per mitjà d'una concreta visió de la societat política. Proposa veure la societat política com un sistema equitatiu de cooperació (*a fair system of cooperation*) al llarg del temps, de generació en generació. En aquesta visió, els cooperadors són considerats com a ciutadans lliures i iguals que cooperen, al llarg de tota la seva vida, en la vida social, econòmica i cultural de la societat que els ha tocat. Aquí es veu la necessitat de formular un conjunt de principis de justícia política, que hauran de regir l'estructura bàsica de la societat, és a dir, el conjunt de les principals institucions polítiques i socials i la forma com interactuen en un sistema social de cooperació, de manera que aquesta estructura bàsica satisfaci aquests principis. Aleshores es podrà dir, amb fonament, que els ciutadans són persones lliures i iguals.

Rawls fa notar que cal anar amb compte amb la funció de reconciliació de la filosofia política. La funció balsàmica podria acabar justificant un *statu quo* corrupte i inacceptable. La filosofia política esdevindria aleshores ideològica, en el sentit marxista, peyoratiu. Rawls recomana estar sempre alerta contra aquest perill.

La quarta funció de la filosofia política està en l'exploració realista d'utopies, i és una variant de la tercera funció, la de reconciliació. Rawls diu que ens cal poder sostenir l'esperança, en la societat que a cadascú ens ha tocat, d'un futur amb un ordre polític adient, caracteritzat per un règim democràtic just, tot i que no arribi a la perfecció. La pregunta a fer, aleshores, és de veure quin aspecte ha de tenir una societat democràtica justa, en circumstàncies històriques raonablement favorables i, per tant, possibles,

¹³⁸ La idea de doctrina exhaustiva (*comprehensive doctrine*) és fonamental en el pensament de Rawls. A [Rawls, 1993, 13], Rawls dóna la següent definició de *general doctrine*: "A moral conception is general if it applies to a wide range of subjects, and in the limit to all subjects universally". Dóna a continuació la definició de *comprehensive doctrine*: "A moral conception is [...] comprehensive when it includes conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole". I afegeix la següent caracterització de una *fully comprehensive doctrine*: "A conception is fully comprehensive if it covers all recognized values and virtues within one rather precisely articulated system; whereas a conception is only partially comprehensive when it comprises a number of, but by no means all, nonpolitical values and virtues and is rather loosely articulated". Tot just enunciades les definicions, Rawls afegeix el comentari que "[m]any religious and philosophical doctrines aspire to be both general and comprehensive".

¹³⁹ Sobre el significat de "raonable", vegi's els sub-apartats 2.2, 2.11 i 4.1 d'aquest mateix capítol.

atenent a les tendències presents en el nostre món. ¿Quin són els ideals i els principis de justícia als quals aquesta societat hauria de tendir?

Aquesta funció de realisme utòpic ha de partir de la constatació que caldrà sempre tenir en compte el fet del pluralisme raonable, fet que persistirà mentre els règims polítics conservin les notes de llibertat i de democràcia. El fet del pluralisme raonable limita allò que és possible i practicable en el nostre món social, per contraposició a allò que era un fet en altres èpoques històriques, de les quals es diu, amb veritat o sense, que el poble estava espontàniament unit en la professió d'una única doctrina exhaustiva.

Volem aclarir, a més, si haurèm d'acabar lamentant el fet de la presència d'un pluralisme raonable en les nostres societats. Rawls apunta que la demostració que aquest mateix fet ens aporta un conjunt considerable de beneficis pot ajudar a reconciliar-nos amb la seva inevitabilitat.

Sorgeix també la qüestió de la delimitació de la frontera entre allò que és practicable en el terreny social i polític i d'allò que no ho és. Rawls alerta a tenir sempre ben present, però, que els límits del que és possible no estan donats per allò que actualment és existent. Sempre hi ha la possibilitat de canviar, en major o menor mesura, les institucions socials.

2.2. *La societat considerada com un sistema equitatiu de cooperació*¹⁴⁰

Un dels propòsits de la teoria de la justícia com a equitat és el de proporcionar un fonament filosòfic i moral ben establert per les institucions democràtiques, per tal de poder donar resposta a la qüestió de com és possible conjuntar, en un mateix ordre polític, llibertat i igualtat.

- Tenint en la ment aquest propòsit, s'examinen i s'utilitzen determinats conceptes que procedeixen de la cultura política pública de les societats democràtiques i de les tradicions d'interpretació del nucli dels seus ordenaments jurídics, és a dir, de les seves constitucions i lleis bàsiques.
- Es dona per fet que els ciutadans de les societats democràtiques tenen, com a mínim, una comprensió implícita d'aquestes idees, tal com es manifesten en les controvèrsies quotidianes i en els debats sobre el significat i el fonament dels drets i llibertats constitucionals.¹⁴¹

D'aquests conceptes n'hi ha que són més usuals que d'altres. El concepte més fonamental de la teoria de la justícia com a equitat és la idea de societat, entesa com un sistema equitatiu de cooperació social al llarg del temps, d'una generació a l'altra. Aquesta, diu Rawls, és la idea central de tota concepció política de la justícia en una societat democràtica.

¹⁴⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §2, 5-8].

¹⁴¹ Rawls fa notar que l'exposició de la teoria de la justícia com a equitat comença amb aquests conceptes d'ús corrent. Aquesta és una via de connexió amb el sentit comú del viure diari. L'exposició comença amb aquests conceptes, però això no vol dir que la teoria els prengui com a fonament. La teoria és, per dir-ho així, auto-portant. Cal considerar l'exposició com un tot i, un cop vista i havent aplicat la deguda reflexió, decidir si els conceptes principals, els principis de justícia i les conclusions són o no acceptables.

La idea central de societat com a sistema equitatiu de cooperació al llarg del temps s'acompanya de dues altres idees fonamentals.

- La idea dels ciutadans, és a dir, d'aquells que s'impliquen en la cooperació, com a persones lliures i iguals (vegi's el sub-apartat 2.7 d'aquest capítol).
- La idea d'una societat ben ordenada, és a dir, d'una societat efectivament regulada per un concepció pública de la justícia (vegi's el sub-apartat 2.3).

Rawls estima que aquestes idees son prou conegudes (*familiar*) en la cultura pública de les societats democràtiques, tal com es manifesta en els textos d'alta significació, com és ara la constitució, i també en les sentències dels tribunals. La consideració de la societat com un sistema social de cooperació implica que els ciutadans no consideren immutable l'ordre social ni com una estructura institucional que té la seva justificació en doctrines religioses ni en principis jeràrquics que expressin valors aristocràtics. Això exclou la possibilitat que els partits polítics puguin proposar, en els seus programes, la denegació dels drets i llibertats bàsics a cap mena de grup o classe social.

La idea de cooperació social té tres característiques essencials.

- La idea de cooperació social és distinta de la idea d'activitat socialment coordinada, com és el cas de la coordinació per mitjà d'ordres procedents d'una autoritat central absoluta. La cooperació social és un ordre promogut i fet possible per un conjunt de regles i de procediments públicament reconegut, que les persones que s'impliquen en la cooperació reconeixen com a adient per regular els seus respectius capteniments.¹⁴²
- La idea de cooperació social implica la idea de termes equitatius de cooperació, és a dir, els termes que cadascun dels participants pot acceptar de manera raonable. Caldrà que tots i cadascun dels dels participants acceptin aquests termes, a condició de que siguin també acceptats per tots els altres participants. Els termes equitatius de cooperació impliquen, per tant, la idea de reciprocitat o mutualitat, en virtut de la qual tots els participants que s'atenguin a les regles reconegudes, se'n podran beneficiar d'acord amb allò que estableixi una norma pública i acordada.
- La idea de cooperació inclou també la idea de l'avantatge racional de cadascun dels participants, és a dir, del seu propi bé. La idea d'avantatge racional especifica allò que cadascun dels participants en el procés de cooperació social vol i espera obtenir-ne, segons allò que ell mateix entén que és el seu propi bé.

És important entendre la distinció entre allò que és raonable i allò que és racional. Es tracta de dues idees bàsiques i complementàries que formen part del concepte fonamental de la societat com a sistema equitatiu de cooperació social.

- És raonable el ciutadà que està disposat a proposar i a acceptar els principis necessaris per fer tirar endavant allò que tothom té per termes equitatius de cooperació social. El ciutadà raonable està disposat a captar-se d'acord amb aquests principis fins i tot en el cas que això el faci obrar contra els seus propis interessos, sempre que aquest sigui també el cas en la resta dels participants en el sistema de cooperació.

¹⁴² Aquesta distinció de Rawls duu a la ment la idea d'ordre social espontani, un ordre que no és natural, però que tampoc no és artificial, de Friedrich A. Hayek. Vegi's, per exemple, d'aquest autor, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1 (*Rules and Order*), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1973, *passim*.

- És racional la persona que obra d'acord amb el seu interès, ateses les restriccions a què s'enfronta. Les persones dotades de major poder polític o de millor situació econòmica, actuen racionalment quan es recolzen en aquests avantatges per tal d'assolir els seus interessos personals. I tanmateix, en aquest cas, no es pot dir que actuïn raonablement, si és que el fet de procedir d'aquesta manera els situa en contra de com haurien d'actuar en la seva condició de ciutadans lliures i iguals.¹⁴³

Rawls afirma que el paper dels principis de justícia, que formen part d'una concepció política de la justícia, és el de l'especificació dels termes equitatius de cooperació social [Rawls, 1999a, §1]. Els principis especifiquen els drets i els deures bàsics que cal assignar a les institucions socials i polítiques principals. Regulen el repartiment dels beneficis que sorgeixen de la cooperació social¹⁴⁴ i assignen les càrregues necessàries per a sostenir-la. Atès el fet que en una societat democràtica els ciutadans són considerats, des del punt de vista polític, com a persones lliures i iguals, els principis de les concepcions democràtiques de la justícia es poden considerar com l'especificació dels termes equitatius de cooperació entre ciutadans que es consideren a ells mateixos d'aquesta manera.

Els principis de justícia aporten una resposta a la qüestió fonamental de la filosofia política per un règim constitucional i democràtic. La qüestió és la següent. ¿Quina és la concepció política de la justícia més adient per tal d'especificar els termes equitatius de cooperació entre ciutadans considerats com a persones lliures i iguals, raonables i racionals, i membres normals de la societat, que cooperen al llarg de tota la seva vida, d'una generació a l'altra?

- Aquesta qüestió fonamental ha estat al centre de la crítica liberal a l'*ancien régime* i també de la crítica socialista a la democràcia liberal constitucional.
- També és al centre de la controvèrsia actual entre el liberalisme, tal com l'entén Rawls, i les posicions conservadores, que així és com les qualifica Rawls, sobre el paper i la legitimitat de la propietat privada i la legitimitat (deixant-ne de banda l'efectivitat) de les polítiques socials que reben la denominació conjunta d'"estat del benestar".

El tractament dels ciutadans com a persones lliures i iguals obliga a fer abstracció de determinades característiques de la vida social. Comporta una certa idealització. Però justament aquest és el paper dels conceptes abstractes, és a dir, el paper de donar una visió clara i sense destorbs de la qüestió fonamental, i permetent, d'aquesta manera que l'atenció es centri en els elements més significatius de la teoria, que es consideren els més rellevants per arribar a una proposta adient. L'abstracció està dirigida a fer possible donar una resposta a la qüestió fonamental.

¹⁴³ La distinció entre allò que es raonable i allò que es racional correspon a W.M. Sibley a "The Rational versus the Reasonable", *Philosophical Review*, 62, Octubre 1953, 554-560. El text de Rawls lliga de forma estreta aquesta distinció amb la idea de cooperació entre iguals i l'especifica seguint aquesta idea més precisa. Aquesta distinció recorre una vegada i una altra en el text de Rawls. Vegi's el sub-apartat 4.1 d'aquest capítol. Té una importància crucial en la comprensió de l'estructura de la teoria de la justícia com a equitat i també en la comprensió de la teoria moral general contractualista de T.M. Scanlon, [Scanlon, 1982].

¹⁴⁴ Hi ha, en aquest punt, una al·lusió de Rawls als beneficis de la divisió social del treball, posats de manifest en l'obra clàssica d'Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776.

2.3. La idea d'una societat ben ordenada¹⁴⁵

Tal com s'acaba de dir a 2.2, la idea fonamental d'una societat ben ordenada, és a dir, d'una societat efectivament regulada per una concepció pública de la justícia, forma part del conjunt d'idees que conformen el concepte de societat com un sistema equitatiu de cooperació. Afirmar que una determinada societat és una societat ben ordenada implica tres coses.

1. Es tracta d'una societat en què tothom accepta, i tothom sap que tothom accepta, la mateixa concepció política de la justícia i els mateixos principis de justícia política. Aquest coneixement és objecte de reconeixement mutu. És a dir, tothom sap allò que sabria si aquests principis haguessin estat objecte d'un acord públic.
2. Està implícit en la idea de regulació efectiva per mitjà d'una concepció pública de la justícia que l'estructura bàsica de la societat, és a dir, les institucions polítiques i socials principals i la manera com estan relacionades en un sistema de cooperació, és reconeguda de forma pública com a sotmesa a aquests principis de justícia política, o almenys tothom pensa amb fonament que aquest és el cas.
3. També està implícit en la idea d'una regulació efectiva per mitjà d'una concepció pública de la justícia, que els ciutadans, en circumstàncies normals, estan dotats d'un sentit efectiu de la justícia, és a dir, d'un sentit de la justícia que els capacita per entendre i per aplicar els principis reconeguts de la justícia i, en la majoria dels casos, per actuar d'acord amb la seva posició en el si de la societat, amb els conseqüents drets i deures.

La concepció pública de la justícia és el pal de paller de la unió social en la societat ben ordenada. Aporta un punt de vista que gaudeix del recolzament de una gran majoria. Cadascun dels ciutadans sap quins drets i quins deures li corresponen envers les institucions i envers els altres ciutadans.

El concepte de societat ben ordenada és un estat ideal. Representa l'objecte al què tendeixen les concepcions públiques de la justícia en societats democràtiques. Cal descartar aquelles concepcions públiques de la justícia que no puguin vertebrar les institucions de manera que duguin a l'assoliment d'una societat ben ordenada. Alhora, és un concepte que contribueix a donar forma a la idea central de la societat com una empresa de cooperació entre els ciutadans.

La idea de societat ben ordenada és aplicable a tota societat efectivament regulada per una concepció política de la justícia, sigui quina sigui aquesta concepció. Tanmateix, la societat ben ordenada adoptarà formes diferents segons quina sigui aquesta concepció de la justícia que incorpori. La forma serà diferent, segons que la concepció de la justícia sigui, per exemple, una doctrina concreta de la llei natural, o una doctrina utilitarista de la justícia social, o bé la teoria de la justícia com a equitat.

Cal insistir en la impossibilitat d'una societat ben ordenada regida per una única doctrina exhaustiva, acceptada per tots els seus membres, per tal com atesa la presència inevitable del pluralisme raonable en les societats democràtiques, aquest supòsit és del

¹⁴⁵ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §3, 8-9].

tot impossible. La possibilitat que s'aprofita en la present proposta de justícia com equitat és que els ciutadans d'una societat democràtica, que professin doctrines exhaustives diferents i sovint contraposades, es puguin posar d'acord en una concreta concepció política de la justícia, que pugui suscitar l'aprobació des de posicions determinades per doctrines exhaustives diferents. Rawls, fent-se portaveu del liberalisme polític, afirma que això és suficient per proporcionar un fonament d'unitat pels ciutadans, necessàriament diversos, d'una societat democràtica.

2.4. La idea de l'estructura bàsica d'una societat¹⁴⁶

La idea de l'estructura bàsica d'una societat és una altra de les idees fonamentals que formen part de la teoria de la justícia com a equitat. Es tracta d'un concepte instrumental, igual que el constructe de la posició original (vegi's el sub-apartat 2.6). L'estructura bàsica d'una societat és la manera en què les principals institucions polítiques i socials s'articulen en un únic sistema de cooperació social. És també la manera en què assignen els drets i els deures bàsics i regulen la divisió de beneficis de la cooperació social al llarg del temps.

L'estructura bàsica està composta pels elements següents.

- La constitució política. Cal que aquesta constitució política institueixi un poder judicial independent, que tingui jurisdicció sobre la revisió constitucional de les lleis elaborades pel poder legislatiu i també sobre la revisió de la legalitat, inclosa la legalitat constitucional, de les mesures que pugui prendre el poder executiu.
- Les formes de propietat que gaudeixen de reconeixement jurídic.
- L'estructura de l'economia. A tall d'exemple dels components d'aquesta estructura, Rawls esmenta l'articulació de l'activitat econòmica per mitjà d'un sistema de mercats competitius amb propietat privada dels mitjans de producció.
- La família, en alguna de les seves formes (*"The family, in some form"*, en la mateixa expressió de Rawls).

L'estructura bàsica és el marc social de rerefons (*background social framework*) en el qual tenen lloc les activitats d'individus i associacions. Quan l'estructura bàsica és justa, s'assegura allò que es pot anomenar justícia de rerefons (*background justice*).

La proposta de la justícia com a equitat pren com el seu objecte primari de justícia política l'estructura bàsica de la societat. La raó de fer-ho així rau en la influència omnipresent de l'estructura bàsica sobre els objectius, les aspiracions i el mateix caràcter dels ciutadans. L'estructura bàsica és el gran determinant de les oportunitats que se'ls obren i sobre la seva capacitat d'aprofitar aquestes oportunitats (vegi's sub-apartats 3.4 i 3.5). L'exposició que segueix de la proposta de la justícia com a equitat es centra, gairebé exclusivament, en l'estructura bàsica.

Els principis de la proposta de la justícia com a equitat s'apliquen només a l'estructura bàsica de la societat. No afecten, de manera directa, la manera com altres institucions, els ciutadans i les seves associacions es puguin organitzar. Com exemple es pot esmentar el cas de les llibertats polítiques, que afecten a la constitució política de la societat, amb exigència de drets iguals per tothom. Aquestes llibertats polítiques no són directament aplicables a la manera interna que puguin tenir per organitzar-se les

¹⁴⁶ Aquest sub-apartat és un glossa de [Rawls, 2001, §, 10-12].

associacions. Res no priva que una església o una universitat, per exemple, s'organitzi d'acord amb el principi jeràrquic. Les empreses, els sindicats de treballadors, les esglésies, les universitats i les famílies queden afectades pels principis de justícia social de manera indirecta exclusivament, a través del marc jurídic i social en el qual totes aquestes entitats desenvolupen la seva acció i també per les restriccions imposades al capteniment dels seus membres.

Tornant al cas de les esglésies, podran lliurement excomunicar aquells dels seus membres que considerin que són heretges. Però no els podran cremar a la foguera. Això ha d'ésser així per tal de poder garantir efectivament la llibertat religiosa dels individus. Les universitats, per posar un altre exemple, no podran fer determinades discriminacions en alguns dels seus actes. No podran discriminar l'accés, per exemple, per raó de sexe o de procedència ètnica. Els pares, és a dir, el pare i la mare, com a ciutadans que tots dos són, tindran iguals drets i obligacions pel que fa a la criança dels fills. Caldrà que el dret de família estableixi les provisions necessàries per tal que el repartiment de les feines de la criança i educació de la progenitura no perjudiqui la dona, de manera que la igualtat en resulti lesionada.

Cal sobretot no suposar que els principis que són justos en relació a l'estructura bàsica, s'hàgin de transposar automàticament a altres institucions, a les associacions lliures dels ciutadans i a la generalitat de les pràctiques socials. Famílies, associacions i altres pràctiques socials podran tenir, lliurement, les seves pròpies pràctiques de governació, d'acord amb la seva índole específica i els seus fins peculiars. La proposta de la justícia com a equitat és una concepció política de la justícia que només és d'aplicació directa a l'estructura bàsica. No és aplicable a les qüestions de justícia local¹⁴⁷ (és a dir, la justícia que és aplicable a les associacions voluntàries i a les institucions que no pertanyen a l'estructura bàsica) ni tampoc a les qüestions de justícia global¹⁴⁸ (és a dir, la justícia aplicable a qüestions trans-frontereres que impliquen dos o més estats).

Es distingeixen, per tant, tres nivells de justícia, ordenats de més proper a més llunyà.

- Un primer nivell de justícia local. Principis que s'apliquen directament a associacions i a institucions no pertanyents a l'estructura bàsica.
- Un segon nivell, de justícia interior (*domestic justice*). Són els principis aplicables a l'estructura bàsica de la societat. Aquest és el marc en el qual la proposta de la justícia com a equitat té coses a dir. Els principis que han de governar l'estructura bàsica imposen restriccions als principis de la justícia local, però no els determinen unívocament.
- Un tercer nivell, de justícia global. Principis aplicables al dret internacional.

La caracterització que s'acaba de fer de l'estructura bàsica no arriba a ésser una definició clara, que en dibuixi els límits amb precisió. No es pot dir amb certesa, en base a aquesta caracterització, quines institucions i pràctiques socials hi pertanyen i quines altres, no. Ens cal partir d'aquesta idea, un xic difuminada. Més endavant, el concepte s'especificarà més clarament, un cop s'hagin dilucidat un conjunt de qüestions prèvies.

Rawls afirma que la proposta de la justícia com a equitat pot ésser l'objecte d'un consens encavallat (*overlapping consensus*) (vegi's l'apartat 2.11). I aquesta proposta té per

¹⁴⁷ Rawls reconeix el seu deute en aquest punt amb l'obra de Jon Elster, [Elster, 1992].

¹⁴⁸ Cap al final de la seva carrera filosòfica, Rawls va publicar un llibre, que en aquest escrit no s'ha considerat, sobre qüestions de justícia global. Vegi's [Rawls, 1999b].

objecte l'estructura bàsica de la societat. Cal, per tant, que les característiques detallades d'aquesta estructura bàsica facin possible aquesta mena de consens, o almenys no el destorbin. Aquesta qüestió s'anirà aclarint, en una mena d'argument en espiral, a mesura que s'avanci en la descripció de la proposta de la justícia com a equitat.

2.5. Els límits de la proposta de Rawls¹⁴⁹

Hi ha quatre límits clars a la proposta de la justícia com a equitat.

1. La proposta es concentra en l'estructura bàsica com a tema primari de la justícia política. Es deixen de banda les qüestions de justícia local. La teoria de la justícia com a equitat no és una doctrina moral exhaustiva sinó una concepció política aplicable només a l'estructura bàsica.
2. La teoria de la justícia com a equitat és utòpica de manera realista. La doctrina és aplicable només a una societat ben ordenada. És una teoria aplicable només a una situació de compliment estricte (*strict compliance*). Això vol dir que tothom, o gairebé tothom, compleix i guarda els principis de justícia. La proposta de Rawls respon a la pregunta de com seria un règim constitucional ideal perfectament just. També respon a la pregunta sobre la possibilitat de fer-lo realitat, i que atenyi estabilitat en circumstàncies raonablement favorables.¹⁵⁰ S'exploren amb realisme els límits d'allò que és practicable. S'explora la mesura en què és possible la plena realització dels valors polítics d'un règim democràtic, la perfecció democràtica, si es vol, en el nostre món, amb les seves regularitats i les seves tendències. L'atenció que es presta a la situació ideal es deriva de l'estat present de la controvèrsia en el pensament democràtic sobre quina és la concepció de la justícia més convenient per a una societat democràtica sota condicions raonablement favorables. Això ja ha quedat clar en el resum dels principals punts a dirimir en la controvèrsia actual de filosofia política, que s'han apuntat en el sub-apartat 2.2. L'ideal d'una societat ben ordenada hauria de servir de guia per a situacions no ideals, és a dir, sobre la manera de tractar les injustícies presents, i sobre la identificació de les injustícies que reclamem amb més urgència un redreçament.
3. S'exclou el tractament de les qüestions de justícia global, o de dret internacional, és a dir, la qüestió de les justes relacions entre els pobles de la terra. Seguint a Kant ("La Pau Perpètua", 1795), sembla que un eventual govern mundial hauria d'ésser per força un despotisme global opressor, o bé un fràgil imperi esquinçat per guerres civils freqüents, seguint el desig de major autonomia per part dels diferents pobles i cultures. Cal pensar, doncs, que l'ordre mundial just hauria de consistir en una societat de pobles, cadascun dels quals hauria de mantenir un règim ben ordenat, no necessàriament democràtic, però que, en tot cas, respectés els drets humans.
4. La teoria de la justícia com a equitat no és una doctrina exhaustiva de caire religiós, filosòfic ni moral, que es pugui aplicar arreu on hi hagi qüestions de justícia en disputa entre éssers humans i que cobreixi tots els valors. Tampoc no és una aplicació d'una tal doctrina a la moralitat de l'estructura bàsica. La filosofia política en general, i la teoria de la justícia com a equitat en particular, no són, en aquest sentit, constructes de filosofia moral aplicada. La filosofia política té les seves pròpies característiques i també els seus problemes propis als quals

¹⁴⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §5, 12-14].

¹⁵⁰ Vegi's [Rawls, 1999a, §22].

s'adreça. La teoria de la justícia com a equitat és una concepció política de la justícia que té com a camp d'aplicació l'estructura bàsica d'una societat democràtica moderna. Té un abast molt més limitat que les doctrines exhaustives de filosofia moral, com és ara les distintes variants de l'utilitarisme, del perfeccionisme o de l'intuïcionisme, entre d'altres. Es centra en allò que és polític (és a dir, en l'estructura bàsica de la societat), que és només una part del domini d'estudi de la moral.

2.6. La idea de la posició original¹⁵¹

Fins a aquest punt, s'han tractat tres idees fonamentals.

- La idea de la societat entesa com un sistema equitatiu de cooperació.
- La idea de societat ben ordenada.
- La idea de l'estructura bàsica de la societat.

A continuació es tracten cinc altres idees fonamentals.

- La idea de la posició original (en aquest sub-apartat).
- La idea de ciutadà com a persona lliure i igual (en el sub-apartat 2.7).
- La idea de justificació pública (en el sub-apartat 2.9).
- La idea d'equilibri reflexiu (en el sub-apartat 2.10).
- La idea de consens encavallat (en el sub-apartat 2.11).

¿Com s'arriba a la idea de la posició original? Partim de la idea fonamental de la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre persones lliures i iguals. ¿Com cal especificar els termes d'aquesta cooperació? Aquesta pregunta admet diverses respostes alternatives.

- Els termes de cooperació poden venir especificats per una autoritat que no pertanyi al conjunt de les persones que cooperen. L'exemple més a l'abast és la llei de Déu.
- Els termes de cooperació es poden deduir d'un determinat ordre objectiu de valors morals coneguts per intuïció, per exemple, o fent referència a un ordre que Rawls anomena de "lleï natural" i que l'escriu així, entre cometes.
- Finalment, els termes de cooperació es poden veure com a resultat d'un pacte assolit pels mateixos ciutadans que seran els que hauran de cooperar, en vistes a assolir el seu avantatge recíproc, és a dir, els seus béns respectius.

La teoria de la justícia com a equitat adopta aquesta darrera alternativa. Rawls, com a raó, addueix que, atesa la hipòtesi de la presència d'un pluralisme raonable, no hi pot haver possibilitat que els ciutadans acceptin, de la manera gairebé unànime que es requereix, la referència a cap autoritat externa, ja es tracti d'un text sagrat, o bé d'una tradició religiosa, o bé d'una autoritat eclesiàstica independent. Tampoc, sota la hipòtesi del pluralisme raonable, no podrien assolir la unanimitat en l'acceptació d'un ordre de valors o el contingut d'un codi moral tingut per alguns com a lleï natural. Sembla que no hi ha alternativa, en les condicions de llibertat i igualtat dels ciutadans, a un pacte entre ells.

¹⁵¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §6, 14-18].

No és possible obtenir l'acord equitatiu entre ciutadans lliures i iguals sobre les regles bàsiques del seu projecte de cooperació en les condicions usuales de la negociació dels contractes. Cal assegurar que l'acord tingui lloc en condicions de tracte equitatiu als ciutadans com a persones lliures i iguals. Cal naturalment eliminar la possibilitat de formular amenaces d'ús de força i d'altres mitjans de coerció, d'engany i de frau, igual que és el cas en tota negociació d'acords que hagin d'ésser tinguts per vàlids. Però cal anar més enllà. Els contractes ordinaris es signen en situacions que es deriven d'una determinada configuració de l'estructura bàsica de la societat de què es tracti. Les característiques d'aquesta configuració concreta de l'estructura bàsica, afecten el poder negociador de cadascuna de les parts en els contractes ordinaris.

La teoria de la justícia com a equitat vol estendre la idea d'un contracte equitatiu a la negociació de la mateixa estructura bàsica de la societat. Aquí hi ha una dificultat amb què topen totes les teories del contracte social. La dificultat està en que cal especificar un punt de vista que estigui lliure del condicionament de l'estructura bàsica existent. La idea de la posició original, caracteritzada pel "vel d'ignorància" és l'especificació d'aquest punt de vista neutre que adopta la teoria de la justícia com a equitat. En la posició original, les parts saben que no poden saber la posició social ni tampoc les doctrines exhaustives que professen els seus representats. Tampoc no saben el grup ètnic o racial, el sexe, ni les qualitats naturals, com és ara la força física, la bellesa i la intel·ligència dels seus representats respectius. Figurativament, aquesta privació d'informació es representa, amb una metàfora gràfica, dient que els representants de les parts en la posició original actuen darrere el "vel d'ignorància".

Una de les raons per procedir d'aquesta manera és per sostreure a les parts els avantatges en la negociació que el podrien donar aquestes diferents característiques. És a dir, per suprimir la possibilitat d'arribar a acords propiciats per la capacitat d'amenaça, o pel poder polític, o per la riquesa, o per la dotació en qualitats naturals, de cadascuna de les parts. Aquestes influències suprimides danyarien la justícia política de l'acord eventualment assolit. Cal assegurar que els avantatges històrics contingents i les influències accidentals del passat no tinguin cap mena d'influència sobre l'acord sobre els principis que hagin de regular l'estructura bàsica en el present i en l'esdevenidor.¹⁵²

La idea de la posició original respon a la pregunta de com estendre la idea d'un acord equitatiu a l'acord sobre els principis de justícia política referits a l'estructura bàsica de la societat. La posició original és un escenari equitatiu per les parts, considerades com a persones lliures i iguals, racionals i dotades d'informació adient. En aquesta situació, la teoria postula que l'eventual acord a què arribin les parts, serà equitatiu. El tema de l'acord són els termes equitatius de cooperació social entre ciutadans concebuts d'aquesta manera. D'aquí li ve el nom: justícia com a equitat.

La teoria de la justícia com a equitat generalitza la idea de contracte social. L'objecte del contracte, en aquest cas, són els principis de justícia política aplicables a l'estructura

¹⁵² Rawls fa notar que aquesta és una característica essencial de la teoria de la justícia com a equitat, entesa com a una especificació de la doctrina del contracte social. És diferent de la posició de Locke en aquest punt, i també de les idees contractualistes de Robert Nozick [Nozick, 1974], de James Buchanan [Buchanan, 1975] i de David Gauthier [Gauthier, 1986]. En totes aquestes tres concepcions, els drets bàsics, les llibertats i les oportunitats dels ciutadans, tal com es deriven de l'estructura bàsica, depenen de fets històrics contingents, i també de les circumstàncies socials i dels dots naturals, d'una manera que la teoria de la justícia com a equitat exclou. Tornarem a aquest punt en el sub-apartat 3.5.

bàsica i no, com és el cas del contracte de Locke, una determinada forma de govern. La posició original és abstracta. L'acord es pot qualificar, alhora, d'hipotètic i de no-històric.

- El contracte és hipotètic, perquè la qüestió està en allò que les parts, tal com es descriuen, podrien acordar o acordarien, i no allò que efectivament hagin acordat.
- El contracte és no-històric, per tal com queda clar que l'acord mai no haurà estat celebrat. És més, mai no s'hauria pogut celebrar. Si, efectivament, s'hagués celebrat, aquest fet seria absolutament irrellevant.

Qu el contracte és no-històric vol dir que el seu resultat, és a dir, els principis hipotèticament acordats, s'ha de decidir per mitjà de l'anàlisi. Segons Rawls, les característiques de la posició original fan que s'arribi al resultat de l'acord per mitjà d'un raonament deductiu a partir de la situació descrita de les parts, de les alternatives que tenen obertes i de les raons de què disposen. Tot l'apartat 4 està dedicat a l'especificació detallada d'aquest procediment analític.

En aquest punt es planteja allò que sembla una objecció seriosa.¹⁵³ Els acords hipotètics no són acords. Per tant, no obliguen de cap manera. Sembla, per tant, que la situació de les parts en la posició original és irrellevant. Com a resposta a aquesta objecció, Rawls argumenta que cal dir que la significació de la posició original està en què és un dispositiu imaginari de representació o, alternativament, és un experiment mental amb el propòsit d'arribar a un aclariment a la vegada personal, d'aquell qui fa la reflexió, i públic, és a dir, formant part d'una proposta de filosofia política que es llença a debat a la palestra pública. La posició original és una metàfora que serveix per ambdós propòsits.

- En primer lloc, la posició original reflecteix allò que considerem -ara i aquí- les condicions equitatives sota les quals els representants dels ciutadans, vistos simplement com a persones lliures i iguals, hagin d'acordar els termes equitatius de cooperació que hauran de regular l'estructura bàsica.
- En segon lloc, la posició original reflecteix allò que considerem -ara i aquí- que són les restriccions acceptables al conjunt de raons en base a les quals, les parts, situades en condicions equitatives, estaran en disposició d'acceptar determinats principis de justícia política i de rebutjar-ne els altres.

Atès que la posició original reflecteix de manera adient les nostres conviccions sobre aquests dos punts (és a dir, les condicions equitatives d'acord entre ciutadans lliures i iguals i el tipus de raons que s'han de considerar), estem en condicions d'emetre la conjectura segons la qual els principis de justícia que acordarien les parts, especificarien aquells termes de cooperació que, als nostres ulls, es considerarien -ara i aquí- com a equitatius i fonamentats en les millors raons. Això seria així per tal com, en aquest cas, la posició original hauria tingut èxit a reflectir de manera adient allò que nosaltres, després de reflexionar-hi, pensem que és el conjunt de consideracions raonables sobre les quals cal bastir els principis d'una concepció política de la justícia.

Pel que fa a les condicions d'equitat, cal començar dient que les parts, en la posició original, estan situades en posicions simètriques. Això es fa així per tal de reflectir la nostra convicció que, en matèria de justícia política bàsica, els ciutadans són del tot iguals. Cadascú d'ells està dotat, en grau suficient, de les potències de la personalitat moral i de les altres capacitats que els calen per a ésser membres normals i plenament

¹⁵³ [Dworkin, 1977, cap. 6]. Vegi's la resposta de Rawls a [Rawls, 1985].

cooperadors de la societat al llarg de tota la seva vida (vegi's el sub-apartat 2.7). Altrament, si no fós present aquesta posició simètrica, la seva situació no fóra compatible amb la seva condició de ciutadans lliures i iguals.

Pel que fa a les restriccions sobre les raons aptes per ésser tingudes en compte en la negociació, Rawls remarca la seva convicció que el fet d'ocupar una determinada posició social, per posar un exemple, no és una bona raó per fer-nos acceptar, ni per esperar que els altres acceptin, una concepció de la justícia que afavoreixi tots aquells que estiguin en la nostra posició, però no els altres. El fet accidental que siguem rics, o pobres, no és causa de què poguem considerar nosaltres mateixos, ni esperar que els altres considerin, que és millor escollir un tipus d'estructura bàsica que afavoreixi els rics, o els pobres, simplement per aquest fet. Per tal de reflectir aquesta convicció, les parts són privades del coneixement de la posició social dels seus representats. El mateix s'esdevé, sota el vel d'ignorància, amb la resta de les característiques de les persones.

En resum, cal entendre la posició original com un dispositiu de representació. Reflecteix les nostres conviccions, a les quals hem arribat després d'un procés de reflexió, com a persones raonables, i ho fa per mitjà de la descripció de la situació de les parts, cadascuna de les quals representa l'interès fonamental d'un ciutadà lliure i igual. Les parts queden així situades en una posició equitativa. Hauran d'assolir un acord sobre els principis de justícia política, principis que tindran dret a ésser considerats com a equitatius, per la manera com hauran estat obtinguts i per les raons que s'hauran considerat en el debat.

2.7. La idea de persones lliures i iguals¹⁵⁴

Rawls explica en aquest punt el concepte de persona lliure i igual i el paper que aquesta idea juga en la proposta de justícia com a equitat. La teoria de la justícia com a equitat contempla els ciutadans estiguin dedicats a la cooperació social. Cal, per tant, que estiguin capacitats per fer-ho al llarg de totes les seves vides. Les persones, quan es consideren així, estan dotades d'allò que Rawls anomena les "dues potències morals", que són les següents.

- La primera potència moral és la capacitat per un sentit de justícia. És la capacitat per entendre, per aplicar i per tenir com a motors d'acció (i no simplement per conformar-s'hi passivament) els principis de la justícia política que especifiquen els termes equitatius de cooperació social.
- La segona potència moral és la capacitat per mantenir una pròpia concepció del bé. És la capacitat per tenir, revisar i perseguir racionalment una determinada concepció del bé. Per concepció del bé cal entendre un conjunt ordenat d'objectius finals i d'intencions que especifica allò que la persona té com a valuós en la vida humana o, altrament dit, allò que el subjecte entén com una vida viscuda amb tot el sentit. Normalment, els elements d'aquesta concepció del bé s'estableixen i s'interpreten des d'una determinada doctrina exhaustiva, de caràcter religiós, filosòfic o moral, que il·lumina l'ordre i el concepte dels diversos fins i intencions.

Afirmar que les persones estan dotades de les dues potències morals equival a dir que estan dotades de les dues capacitats següents.

¹⁵⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §7, 18-24].

- La capacitat per comprometre's en la cooperació social mútuament beneficiosa, al llarg de tota la vida.
- La capacitat de voler complir els termes de justícia acordats de manera voluntària, en virtut d'allò que aquests mateixos termes impliquen.

Rawls afirma que les dues potències morals defineixen les “persones morals” i la “personalitat moral”. ¿Què és exactament, però, allò que es vol dir quan s'afirma que les persones són lliures i iguals?

Cal tenir present que la teoria de la justícia com a equitat postula un concepte polític de la justícia. És a dir, el concepte de justícia que propugna és d'aplicació exclusiva al cas específic de l'estructura bàsica de la societat. No es pot considerar, de cap manera, una doctrina exhaustiva. La idea de persona que li correspon, per tant, quan s'especifica la concepció de la persona, forma part d'aquesta concepció exclusivament política. Això vol dir que la seva concepció de la persona no es deriva de cap doctrina metafísica, ni tampoc de la filosofia de la ment o de la psicologia. Pot molt bé ésser que no tingui gaire relació amb les concepcions del jo o de la persona que s'exposen en aquestes disciplines. És necessari, naturalment, que en sigui compatible amb alguna, o amb una pluralitat, d'aquestes concepcions filosòfiques o psicològiques. Però això són figures d'un altre paner. Rawls vol una concepció de la persona que sigui normativa i política, i no pas metafísica o psicològica.

Tal com ja s'ha remarcat (vegi's el sub-apartat 2.2), la concepció de la persona s'elabora a partir de la manera en què els ciutadans són vistos en la cultura política pública de les societats democràtiques, en els seus textos polítics fonamentals (les constitucions i les declaracions de drets humans protegits (*bills of rights*), i en la tradició històrica d'interpretació d'aquests textos. Com a fonts d'interpretació es prenen, en primer lloc, les resolucions judicials, però també els pronunciaments dels partits polítics i dels homes i dones prominents en la política, dels jurisperdents i també altres textos de gran influència en la filosofia política que fa referència a aquesta mena de societats.

¿En quin sentit els ciutadans són considerats persones iguals? Es pot dir que es consideren persones iguals per tal com es pensa que tots ells gaudeixen, almenys en un grau mínim imprescindible, de les potències morals que són necessàries per comprometre's en la cooperació social al llarg de tota la vida i per prendre part en la vida de la societat com a ciutadans iguals. Aquest és el fonament de la igualtat dels ciutadans com a persones.¹⁵⁵ És a dir, atès que la societat és vista com un sistema equitatiu de cooperació, el fonament de la igualtat està en la possessió, en el nivell mínim requerit, de les capacitats morals o d'altra mena, necessàries per prendre part, de forma plena, en la vida cooperativa de la societat. En la posició original, la igualtat dels ciutadans es reflecteix per mitjà de la igualtat dels seus representants, és a dir, pel fet que els representants estiguin situats en posicions simètriques i gaudeixin de drets iguals en el procediment per arribar a l'acord.

El fet de prendre les potències morals com a base de la igualtat, fa que ens calgui distingir entre la societat política i les múltiples associacions que es mouen en el seu si i en el si de diverses societats polítiques simultàniament. Aquest darrer és el cas, per exemple, d'algunes esglésies i societats científiques. Entre aquestes associacions, n'hi ha que són comunitats, com és el cas, de nou, de les esglésies i de les societats

¹⁵⁵ Vegi's [Rawls, 1999a, §77].

científiques, i també el cas de les universitats i d'altres institucions culturals, els membres de les quals s'uneixen en funció de determinats valors i fins compartits, de caràcter extra-econòmic, i que els mouen a donar suport a aquestes associacions de caràcter comunitari i els relliguen parcialment a elles. Tal com es veuen les coses des de la teoria de la justícia com a equitat, tanmateix, les societats polítiques democràtiques no es caracteritzen per aquests valors i fins compartits, més enllà dels valors i fins que corresponen a la mateixa concepció política de la justícia.

La distinció entre la societat democràtica, que no és una comunitat, i les comunitats que hi pugui haver en el seu si, és important. Es recolza en algunes consideracions.

- Una d'aquestes consideracions és el fet que naixem com a membres d'una societat política, que, si no és per l'emigració, no podem abandonar. Hi ha, a més el fet que la societat política, en el seu territori, té el monopoli de la coerció. També s'esdevé que naixem en el si de diverses comunitats, en el si d'una església, com és ara, o en el si d'una determinada ètnia o cultura. Però aquí hi ha la diferència crucial, que consisteix en què aquestes comunitats les podem deixar de forma voluntària, per tal com la constitució democràtica garanteix el fet que l'apostasia no pugui ésser considerada un delictes.
- Hi ha també el fet que una comunitat és lliure de premiar o de remunerar els seus membres en proporció a la contribució de cadascun d'ells als valors i als fins compartits. Però això, a la societat política, li està interdit, per tal com no té valors ni fins a compartir. Cal que tots els membres cooperadors de la societat política siguin tinguts per iguals. Només podran rebre un tracte diferent en la mesura que resulti justificat per la concepció política de la justícia.

És un error greu, segons Rawls, no distingir entre la idea de la societat política democràtica i la idea de comunitat.

- La societat democràtica pot acollir moltes comunitats en el seu si. De fet, la societat democràtica vol ésser una mena de matriu en la que puguin florir tota mena d'iniciatives socials, on la diversitat s'acompanyi de la bona voluntat i de la concòrdia. Però en ella mateixa, no és una comunitat, ni ho pot arribar a ésser, atesa la presència del fet d'un pluralisme raonable. Fer de la societat política una comunitat exigiria un ús opressiu del poder de l'estat (*government power*) que fóra incompatible amb les llibertats democràtiques bàsiques.
- Cal, doncs, des del principi, pensar en una societat democràtica que exclouï tota mena d'estat confessional o aristocràtic i, encara amb més raó, exclouï la possibilitat d'un estat racista o que admeti l'esclavatge o la distinció de castes. Així ho exigeix el fet de prendre les potències morals com a fonament de la igualtat política.

¿En quin sentit els ciutadans són considerats lliures? La teoria de la justícia com a equitat és una concepció política de la justícia. Cal, per tant, parlar d'una concepció política de la llibertat. Es deixen de banda, doncs, les idees i controvèrsies sobre el lliure arbitri que tenen el seu lloc en la filosofia de la ment. Centrats en aquesta idea, es poden distingir dos sentits diferents de la llibertat dels ciutadans en una societat democràtica.

- En primer lloc, es diu que els ciutadans són lliures, per tal com es reconeixen a si mateixos i als altres ciutadans com a posseïdors de la segona potència moral, és a dir, de la capacitat moral de tenir una concepció pròpia del bé.
- En segon lloc, es diu que els ciutadans són lliures, per tal com es reconeixen a si mateixos com a fonts autònomes d'autenticació de reivindicacions (*claims*) vàlides.

El primer sentit de llibertat no exclou que els ciutadans, com a part de la seva concepció política, es considerin ells mateixos vinculats, sense possibilitat moral de desfer el vincle, a una determinada concepció del bé que en aquell moment estiguin afirmant. Considerats com a ciutadans, en tot cas, sempre gaudiran de la capacitat de revisar i canviar aquesta concepció, quan els plagui, per motius raonables i racionals. Els ciutadans, com a persones lliures, gaudeixen sempre del dret de considerar la pròpia persona com a independent i no identificada amb qualsevulla concepció del bé o amb qualsevol esquema d'objectius vitals finals (*scheme of final ends*). Atès que tots els ciutadans estan dotats de la potència moral de definir, revisar i perseguir racionalment la seva pròpia concepció del bé, la seva identitat pública, o jurídica, de persones lliures, no s'altera gens pels canvis que puguin anar fent, al llarg de la seva vida, en la seva concepció del bé.

Prenguem l'exemple d'un ciutadà que decideixi passar de professar una determinada religió a professar-ne una altra o a no professar-ne cap. Aquest pas no afecta de cap manera la mateixa persona, per tot allò que fa a la justícia. La seva identitat pública o jurídica no sofreix cap mena d'alteració, en tot allò que tingui relació amb els drets i deures bàsics, amb les propietats posseïdes i amb els drets anteriorment adquirits, llevat dels drets adquirits prèviament i que estiguessin relacionats amb l'afiliació religiosa primera. La història proporciona exemples nombrosos de societats en les quals els drets bàsics de les persones estan condicionats a la presència i continuïtat d'una determinada afiliació religiosa. En aquestes societats, la concepció política de la persona és distinta de la que Rawls proposa. En molts casos, hi manca fins i tot la mateixa concepció de ciutadania, per tal com la concepció de ciutadania inclou la idea de la societat política com un sistema de cooperació equitatiu pensat per l'avantatge mutu o recíproc dels ciutadans lliures i iguals que hi prenen part.

Hi ha un altre sentit de la identitat aplicable als fins i compromisos més pregonos dels ciutadans. Rawls proposa anomenar-la identitat no-jurídica o moral. En la majoria dels casos, els ciutadans tenen fins i compromisos polítics i també fins i compromisos no-polítics. D'una banda, fan seus els valors de la justícia política i volen veure'ls incorporats a les institucions polítiques i a les polítiques socials de l'estat. D'altra banda, s'esforcen per fer presents els seus valors i fins no-polítics, a través de les associacions a què pertanyen. Cadascun dels ciutadans ha d'ajustar i fer compatibles aquests dos aspectes complementaris de la seva identitat política. Sovint s'esdevé el cas que, en la seva vida personal, o en la vida de les associacions a què pertany un determinat ciutadà, aquest ciutadà considera els seus fins i compromisos de manera distinta a la manera que la concepció política els entén. Sol tenir, en cada moment de la seva vida, afectes, aficions i lleialtats que no es veu capaç d'avaluar objectivament des d'un punt de vista extern a ell mateix. Sol ésser freqüent el cas en què un determinat ciutadà consideri impensable la seva renúncia a determinades conviccions religioses, filosòfiques o morals, o a determinades lleialtats o afiliacions duradores.

Es veu, per tant, que la identitat dels ciutadans està conformada per dues menes d'afiliacions i compromisos, els de naturalesa política i els de caràcter no-polític, que plegats conformen la seva manera de viure, la seva pròpia manera de veure's ells mateixos i els fins que intenten impulsar en la seva vida personal i social. Si tot d'una els perdessin, es trobarien desorientats i no sabrien cap on tirar. I, tanmateix, diu Rawls, cal reconèixer que el concepte que tenim del bé sol anar canviant al llarg del temps, sovint d'una manera progressiva, però a voltes de forma sobtada. Quan s'esdevé un

d'aquests canvis sobtats, tendim a pensar que ja no es tracta de la mateixa persona. En el sentit que un canvi pregon, potser fins a posicions del tot oposades a les de l'inici, en els fins i els compromisos finals, implica una modificació de la identitat moral, i principalment en el seu component religiós. És el cas, per exemple, del canvi que va experimentar Saül de Tars, al camí de Damasc, per esdevenir l'apòstol Pau. I, tanmateix, fins i tot en aquest cas no implicaria cap modificació en la seva identitat pública o jurídica. En una societat ben ordenada recolzada en un consens encavallat, els valors i els compromisos polítics dels seus ciutadans tindran tendència a convergir, per molt que les seves identitats morals segueixin essent divergents.

Els ciutadans són també lliures en un segon sentit. Tal com ja s'ha dit, els ciutadans són lliures per tal com es reconeixen a si mateixos com a font autònoma d'autenticació de reivindicacions vàlides. És a dir, es consideren autoritzats a reivindicar, de les seves institucions, determinades actuacions en favor de les seves pròpies concepcions del bé, sempre en el cas de què aquestes concepcions del bé entrin dins la gamma de les concepcions permeses per la concepció pública de la justícia. Els ciutadans consideren que aquestes reclamacions tenen un pes propi, independent de la consideració que la cosa reclamada pugui tenir en relació als drets i deures específics d'una determinada concepció pública de la justícia. Les reclamacions de drets i deures que els ciutadans fan en base a les seves pròpies concepcions del bé i a les doctrines morals que sostenen en la seva vida privada, també s'han de tenir per autenticades de manera autònoma. Fer-ho així és raonable, en el si d'una determinada concepció política de la justícia en una democràcia constitucional, a condició de què les concepcions del bé i les doctrines morals privades siguin compatibles amb la concepció pública de la justícia. En aquest cas, els drets i deures reclamats resulten també autenticats autònomament des del punt de vista polític.

Aquesta descripció de la manera en què els ciutadans es consideren lliures es recolza en la manera en què els ciutadans es consideren a si mateixos en el si d'una societat democràtica quan es plantegen qüestions de justícia política. En concepcions polítiques distintes de la democràcia constitucional, els membres de la societat no es poden considerar a si mateixos com a fonts de reclamacions autònomament autenticades. En aquestes situacions, les reclamacions no mereixen cap consideració més que en el cas que es derivin de drets i deures ja establerts, o quan responen als papers predeterminats a jugar en la jerarquia social, justificada per valors religiosos o aristocràtics.

Aquest raonament abstracte es pot il·lustrar amb un exemple extrem. En una societat esclavista, els esclaus són éssers humans que no són font de reivindicacions autònomament autenticades. Ni tan sols de reivindicacions basades en drets i deures establerts, per tal com els esclaus no poden tenir drets ni deures. Els esclaus són, per dir-ho així, difunts des del punt de vista social. No se'ls reconeix el caràcter de persona.

La concepció política de la persona com a dotada de llibertat i igualtat és una concepció normativa. Ens ve donada pel nostre pensament i la nostra pràctica moral i política, i es estudiada per la filosofia moral i política, i també per la filosofia del dret. Des de la Grècia clàssica, en filosofia com en dret, el substantiu "persona" es refereix a algú que pot prendre part en la vida social i que hi pot jugar un paper, i per tant, pot exercir i respectar els diversos drets i deures que es deriven de la vida en societat. Quan la societat és vista com un sistema equitatiu de cooperació, s'hi incorpora la idea paral·lela de la persona com a individu lliure i igual, que és el membre cooperador d'aquesta mena de societat. En la perspectiva d'una concepció política de la justícia que propugna un

sistema equitatiu de cooperació, ciutadà és aquell individu de l'espècie humana que pot ésser un membre cooperador, lliure i igual, al llarg de tota la seva vida.

Cal distingir aquesta concepció política de la persona de la concepció d'un ésser humà, és a dir, d'un individu de l'espècie *homo sapiens*, l'especificació del qual pertoca a la biologia o a la psicologia, sense l'ús de conceptes normatius com és ara la concepció de les potències morals i de les virtuts polítiques. Per acabar de caracteritzar la persona, a les potències morals cal afegir-hi les potències paral·leles de la raó, de la inferència i del judici.

2.8. *Relacions entre les idees fonamentals exposades fins ara*¹⁵⁶

Fins a aquest punt, han estat exposades cinc de les idees fonamentals.

- La idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació.
- La idea d'una societat ben ordenada.
- La idea de l'estructura bàsica de la societat.
- La idea de la posició original.
- La idea dels ciutadans lliures i iguals.

En l'exposició que s'ha seguit, el punt de partida ha estat la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació. Aquesta idea s'ha anat fent més precisa a mesura que s'han introduït les quatre idees següents.

Aquest aclariment progressiu de la idea de societat com a sistema equitatiu de cooperació no segueix el mètode deductiu. L'aclariment progressiu té lloc al posar en relació unes idees amb les altres.

Hi ha diverses maneres d'especificar la idea central de cooperació social. En comptes de la posició que aquí es defensa, es podria dir, per exemple, que els termes equitatius de cooperació estan determinats per la llei natural, entesa com la voluntat de Déu, és a dir, la llei (natural) de Déu, o bé com a donada per un ordre moral anterior i independent, que sigui conegut de forma pública per mitjà de la intuïció racional. Aquesta manera de veure les coses no ha estat exclosa per mitjà d'un argument deductiu. En lloc d'això, s'exclou en virtut de l'oposició que presenta amb les condicions històriques i amb la cultura pública de la democràcia, que determinen els requisits que ha de reunir una concepció política de la justícia en un règim constitucional modern. Entre aquestes condicions històriques hi ha el fet del pluralisme raonable, que exclou les doctrines exhaustives com a fonament d'un acord polític practicable sobre la concepció de la justícia.

No estem, per tant, en condicions de dir, per endavant, si la idea de la cooperació social equitativa i les seves dues idees acompanyants, la idea de la societat ben ordenada i la idea dels ciutadans lliures i iguals, seran suficients per fonamentar una concepció política de la justícia que resulti practicable. La cultura política de les nostres societats democràtiques és força ambigua, i conté altres idees alternatives que podrien ésser emprades com a fonament en una altra teoria, alternativa, de la justícia. Per ara, però, basta deixar constància del fet que la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació està molt arrelada en la cultura de les nostres societats, i és per tant una

¹⁵⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §8, 24-26].

bona candidata a figurar com la idea central. El fet que cal remarcar aquí és que, sigui quina sigui la idea que prenguem com a “pal de paller”, no es pot donar com a plenament justificada per la seva pròpia raonabilitat intrínseca.¹⁵⁷ La justificació, si arriba, només arribarà al final d’un argument complex que resulti en una concepció política de la justícia que sigui coherent amb les nostres conviccions sobre la justícia política a tots els nivells de generalitat, en allò que anomenarem un equilibri reflexiu (vegi’s el sub-apartat 2.10). La idea d’equilibri reflexiu està relacionada amb la idea de justificació pública, a la qual dediquem ara l’atenció.

2.9. La idea de justificació pública¹⁵⁸

S’han examinat, fins ara, cinc idees fonamentals per la teoria de la justícia com a equitat. S’examina a continuació una sisena idea fonamental, la idea de justificació pública. I a continuació, s’examinaran tres altres idees relacionades amb aquesta darrera.

- La idea d’equilibri reflexiu (sub-apartat 2.10).
- La idea de consens encavallat (sub-apartat 2.11).
- La idea de raó pública lliure (sub-apartat 4.4).

L’objecte de la idea de justificació pública és el d’especificar una idea de justificació adient a una concepció política de la justícia aplicable a una societat democràtica caracteritzada, de forma inevitable, atès el seu caràcter democràtic, per un pluralisme raonable.

La idea de justificació pública està molt relacionada amb la idea d’una societat ben ordenada, per tal com la societat ben ordenada és aquella que està efectivament regulada per una concepció de la justícia públicament reconeguda (vegi’s el sub-apartat 2.3). De tot allò que s’ha dit fins ara, es pot veure que, per tal de poder jugar aquest paper, una determinada concepció de la justícia ha de reunir a la vegada tres característiques.

- Es tracta d’una concepció moral, però d’aplicació a un tema concret, l’estructura bàsica d’una societat democràtica. No té aplicació directa als grups i associacions que es formen en el si de la societat. Té relació amb la justícia local aplicable a aquests casos i també amb la justícia global, que correspon al dret internacional. Però la relació no és immediata.
- L’acceptació d’aquesta concepció política de la justícia no presuposa l’acceptació de cap doctrina exhaustiva concreta. Les concepcions polítiques de la justícia són suficients, en elles mateixes, per ésser aplicades a l’estructura bàsica de la societat, exclusivament. Els seus principis expressen un conjunt de valors polítics que són d’aplicació a l’estructura bàsica.
- Les concepcions polítiques de la justícia es formulen, fins allà on és possible, només en termes de les idees fonamentals que conformen o estan implícites en la cultura política pública de les societats democràtiques, com és ara el cas de

¹⁵⁷ Rawls fa notar que el concepte de raonabilitat intrínseca, o acceptabilitat, és una idea difícil. Vol dir que un cert judici o una determinada convicció ens sembla raonable, o acceptable, sense que l’hàgim deduït o l’haguem fonamentat en altres judicis. Ben segur, el fet que una determinada convicció ens arribi a semblar raonable, pot dependre de la resta de les nostres conviccions i creences, però aquestes conviccions i creences no són la causa de què ens arribi a semblar raonable. Després de pensar-hi, podem acabar atorgant a una determinada convicció el caràcter de raonabilitat, o d’acceptabilitat, per ella mateixa.

¹⁵⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §9, 26-29].

la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació i la idea dels ciutadans lliures i iguals. Això es considera un fet observable en les societats democràtiques.

Les societats ben ordenades estan efectivament regulades per una concepció política de la justícia públicament reconeguda. En elles, tothom fa seus els mateixos principis de justícia política. En aquesta situació, els principis de justícia proporcionen un punt de vista compartit per adjudicar les reclamacions dels ciutadans sobre qüestions que afecten les institucions de l'estructura bàsica. En una societat ben ordenada, la concepció pública de la justícia política és mútuament reconeguda per tots els ciutadans com a fonament pels arguments d'uns i altres sobre qüestions polítiques. Tots i cadascun cooperen, en el terreny polític i social, amb la resta, en termes que tothom té per justos. Aquest és el sentit de la justificació pública.

D'aquesta manera, la justificació s'adreça a aquells que no estan d'acord amb nosaltres.¹⁵⁹ Quan no hi ha conflicte sobre qüestions de justícia política, no hi ha res a justificar. Justificar els nostres principis als altres vol dir persuadir-los per mitjà de la raó pública, és a dir, per mitjà de maneres de raonar i de fer inferències que siguin adients a les qüestions polítiques fonamentals, i per mitjà del recurs a creences, idees fonamentals i valors polítics que és raonable que els altres acceptin. La justificació pública parteix d'un cert consens sobre premisses que cal que totes les parts en desacord, pel fet d'ésser ciutadans lliures i iguals i plenament capaços de raonar, raonablement comparteixin i hi donin lliurement el seu assentiment.

El mer argument vàlid des d'unes determinades premisses no és, doncs, una justificació pública. Hi falta alguna cosa més. Cal, naturalment, que la justificació pública sigui un argument vàlid. Però cal, a més, que les premisses siguin acceptables per tothom, després d'un procés adient de reflexió. Per tal que la concepció de la justícia com a equitat triomfi, cal que sigui acceptable des de les conviccions madures de tothom, a tots els nivells de generalitat, en un equilibri reflexiu més o menys ampli, tal com s'explica al sub-apartat 2.10.

És, naturalment, massa ambiciós esperar un acord complet sobre totes les qüestions polítiques en disputa. L'objectiu practicable és reduir el ventall de discrepàncies, almenys pel que fa a les matèries més controvertides, i, en concret, a aquelles que es refereixen a qüestions constitucionals essencials (vegi's apartat 3.2). El consens sobre qüestions essencials és realment més urgent. Les dues qüestions següents en són exemples.

- La qüestió dels principis fonamentals que han d'especificar l'estructura general de l'estat (*government*) i del procés polític. Les competències respectives de les branques legislativa, executiva i judicial. Els límits al poder de les majories.
- La qüestió dels drets i llibertats bàsics de ciutadania, iguals per a tothom. Drets i llibertats que les majories del poder legislatiu hauran de respectar. Entre aquests drets i llibertats hi figuren el dret de sufragi i de participació a la vida política, la llibertat d'expressió, la llibertat d'associació, la llibertat religiosa i les cauteles sobre l'imperi de la llei, com és ara el recurs d'*habeas corpus*.

Aquestes matèries són complexes. Això només és un primer apunt sobre allò que es vol dir. Quan una concepció política de la justícia és capaç de cobrir les qüestions

¹⁵⁹ [Rawls, 1999a, §87].

constitucionals més essencials, ha donat un gran pas, fins i tot si aquesta mateixa concepció política de la justícia encara no té res a dir sobre altres qüestions greus de política econòmica i social que tocarà debatre i resoldre en el si dels òrgans legislatius, apel·lant sovint a conceptes i valors estranys a la concepció política de la justícia. Cal esperar, però, que mentre es mantingui un consens ferm sobre les matèries constitucionals essencials, la cooperació política i social entre ciutadans lliures i iguals sobreviurà.

Un dels objectes principals de la justificació pública està en la conservació de les condicions de cooperació social, democràtica i efectiva, sobre la base del respecte mutu entre ciutadans lliures i iguals. Pel cap baix, per tal que la justificació pública pugui existir com a tal, cal un acord sobre els criteris per dirimir conflictes en les qüestions constitucionals essencials. Quan aquest acord es veu amenaçat, cal que la filosofia política s'ocupi de trobar una concepció de la justícia política que redueixi l'abast del desacord, almenys pel que fa a les matèries més controvertides.

Examinem el contrast entre dues idees de justificació en qüestions polítiques. La primera fa referència a una concepció política de la justícia. La segona, a una doctrina exhaustiva (religiosa, filosòfica o moral). Posem per cas que la doctrina moral exhaustiva vegi la veritat en judicis polítics tal com ho planteja alguna de les varietats de l'intuïcionisme racional o alguna variant de l'utilitarisme. En la mesura del possible, el liberalisme polític no entra a judicar cap doctrina exhaustiva (religiosa, filosòfica o moral), i per tant, ni accepta ni rebutja aquest tipus de concepcions globals. Segons Rawls, la teoria de la justícia com a equitat espera poder deixar de banda del conjunt de les consideracions polítiques fonamentals tota mena de controvèrsies religioses i filosòfiques, i espera també poder deixar de banda tota mena d'opinions exhaustives. Es recolza en una idea diferent, la idea de la justificació pública, i espera poder contribuir a moderar alguns conflictes polítics i a especificar les condicions per la cooperació equitativa dels ciutadans. Per tal d'arribar a aquest objecte, la teoria de la justícia com a equitat parteix de les idees fonamentals implícites en la cultura política democràtica, i elabora una base pública de justificació que puguin fer seva tots els ciutadans raonables i racionals, des de les seves respectives doctrines exhaustives. Si aquest objecte s'assoleix, s'arriba a un consens encavallat de doctrines raonables (vegi's el sub-apartat 2.11). En aquest consens encavallat, la concepció política de la justícia és afirmada en equilibri reflexiu. La justificació pública, per contraposició a un mer acord circumstancial (*modus vivendi*), exigeix la presència d'aquesta darrera condició: la presència d'una reflexió raonada.

2.10. La idea d'equilibri reflexiu¹⁶⁰

Per explicar la idea d'equilibri reflexiu, partim de la idea, inclosa en el concepte de persones lliures i iguals, que els ciutadans estan dotats de la capacitat de raonar, tant pel que fa a la raó teòrica o especulativa com a la raó pràctica, i també estan dotats d'un sentit de la justícia. Aquestes potències es van desenvolupant des de la infància, i a l'arribar a l'edat de la raó, s'exerceixen en una gamma extensa de judicis de justícia, des de judicis sobre la justícia de l'estructura bàsica fins a judicis sobre les accions i el caràcter de la gent, en el transcurs del viure diari. El sentit de la justícia és una forma de la prudència moral (*moral sensibility*) i implica la possessió d'una potència intel·lectual,

¹⁶⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §10, 29-32].

per tal com, al formar judicis, apel·la a les potències de la raó, de la imaginació i del judici.

De tot el conjunt de judicis que formulem en matèria de justícia política, en seleccionem un sub-conjunt, que anomenarem judicis considerats o conviccions considerades. Es tracta de judicis emesos en condicions que afavoreixen l'exercici de la nostra capacitat de judici, per mitjà del foment de les nostres potències de raó i del sentit de la justícia i de la inhibició d'influències distorsionants.¹⁶¹ Escollirem un petit nombre de judicis de justícia pertanyents al sub-conjunt de judicis considerats i els prendrem com a punts fixos del nostre criteri, en el sentit que esperarem que mai no ens en haguem de desdir. Un exemple pot ésser la dita d'Abraham Lincoln: "Si l'esclavatge no és un mal, res no és un mal." La cerimònia i el tracte especial que s'acostumen a donar a jutges i àrbitres són un senyal de les circumstàncies que afavoreixen l'exercici de les virtuts judicials, entre les quals hi ha la imparcialitat i també el seny (*judiciousness*), de manera que les seves decisions s'atansin tant com sigui possible a la idea de judicis considerats.

Ens enfrontem a una dificultat gran a l'hora d'acordar els principis de justícia política, per tal com els judicis considerats de cadascú de nosaltres no sempre formen un tot coherent. Les implicacions dels judicis considerats que emetem sobre certes qüestions no sempre són consistents amb les implicacions d'altres judicis considerats nostres. Cal insistir en aquest fet. Sovint estem en conflicte amb nosaltres mateixos, i en conflicte seriós. Aquells que ens volen fer creure que els seus judicis són sempre coherents, solen ésser persones irreflexives o dogmàtiques, ideòlegs o eixerebrats (*zealots*). Aleshores, es fa indefugible la pregunta: ¿Com hem d'obrar per tal de què els nostres judicis considerats sobre justícia política siguin més coherents entre ells mateixos i també més coherents amb els judicis considerats d'altra gent, sense haver de recórrer a una autoritat política externa?

Per abordar aquest problema, comencem prenent nota de què emetem judicis considerats a tots els nivells de generalitat. Des de judicis concrets sobre les accions concretes d'un determinat individu, passant pels judicis sobre la justícia o injustícia de determinades institucions i polítiques socials, i arribant a les conviccions personals de més alt nivell de generalitat. Entre aquestes conviccions cal comptar-hi aquelles que incorporem a través de la idea del vel d'ignorància en la posició original (vegi's el subapartat 2.6).

La teoria de la justícia com a equitat es basa en la consideració que els nostres judicis, a qualsevol nivell de generalitat, són susceptibles d'incorporar una certa raonabilitat, pel fet que són emesos per nosaltres, éssers raonables i racionals. I tanmateix, atès el fet que els diferents ciutadans estem en desacord en moltes qüestions, i els judicis considerats dels uns estan en conflicte amb els judicis considerats dels altres, caldrà revisar, suspendre o substituir alguns d'aquests judicis considerats nostres, per tal de quedar en condicions d'assolir un acord raonable en matèria de justícia política.

Cal fer una distinció entre el concepte d'equilibri reflexiu restringit i el concepte d'equilibri reflexiu ampli, en la concepció de la justícia política que pugui mantenir un determinat individu. Suposem, doncs, un determinat individu amb conflictes entre els seus propis judicis considerats sobre matèries de justícia política.

¹⁶¹ Vegi's [Rawls, 1999a, §9].

- Suposem que nosaltres, com a observadors, siguem capaços d'identificar la concepció de justícia política que exigeixi d'aquest individu concret el menor nombre de revisions en els seus judicis considerats fins a assolir un conjunt coherent d'aquests judicis. Quan l'individu en qüestió adopta aquesta concreta concepció de justícia política, aleshores diem que aquesta persona està en una situació d'equilibri reflexiu restringit (*narrow equilibrium*). L'equilibri es qualifica de restringit per tal com, per arribar-hi, l'individu manté el seu conjunt inicial de conviccions generals, i només li ha calgut revisar aquell nombre de principis i de judicis particulars necessari per assolir la coherència amb les seves conviccions generals inicials. En el procés de revisió no s'ha tingut en compte, per part de l'individu en qüestió, altres concepcions generals de la justícia, ni tampoc la força dels diversos arguments en favor i en contra de cadascuna d'elles.
- Prenguem ara el cas d'una altra concepció de la justícia política, per part del mateix individu, que estigui en una altra mena d'equilibri. Suposem que l'equilibri reflexiu que ara és assolit, sigui el fruit d'una revisió exhaustiva de tota la gamma de concepcions alternatives de la justícia i de la força dels arguments en favor i en contra de cadascuna d'elles. Això vol dir que la persona en qüestió revisa les principals concepcions de la justícia política en la nostra tradició filosòfica, incloent les perspectives crítiques amb la mateixa noció de justícia, com és ara la de Marx, i pondera la força dels respectius arguments. Suposem que, finalment, les conviccions generals, els primers principis i els judicis particulars d'aquesta determinada persona es trobin en línia, és a dir, que no hi hagi contradicció entre tots ells. Aleshores diem que aquesta persona es troba en una situació d'equilibri reflexiu ampli, per tal com ha estat assolit amb el màxim grau de generalitat possible en l'examen de les alternatives. Clarament, és aquest el concepte d'equilibri que importa.

Recordem que una societat ben ordenada està regulada per una concepció pública de la justícia. Cal que els ciutadans d'aquesta societat hagin assolit un equilibri reflexiu ampli. Atès, però, que en una societat ben ordenada els ciutadans reconeixen que tots ells afirmen una mateixa concepció política de la justícia, públicament reconeguda, l'equilibri reflexiu és també general, és a dir, tothom afirma la mateixa concepció en els seus judicis considerats. Els ciutadans han assolit un equilibri reflexiu general i ampli, és a dir, un equilibri reflexiu ple. (El qualificatiu "ple" (*full*) queda reservat per les característiques pròpies de la societat ben ordenada). En una societat així,

- Hi és present un punt de vista públic a partir del qual es poden adjudicar les reclamacions dels ciutadans en les disputes sobre l'estructura bàsica, i
- Aquest punt de vista públic gaudeix del reconeixement mutu dels ciutadans, afirmat en un equilibri reflexiu ple.

D'acord amb el que s'acaba de dir, la idea de justificació pública, quan s'ajunta amb la idea d'un equilibri reflexiu ple, té un caràcter no fonamental (*nonfoundationalist*), en el sentit següent: cap mena de judici considerat en matèria de justícia política, a qualsevol nivell de generalitat que es plantegi, mai no es portador de tot el pes de la justificació pública. Els judicis considerats de totes menes i de tots nivells poden gaudir d'una raonabilitat i acceptabilitat intrínseques, en la ment de persones raonables, que persisteixen tot i que siguin sotmeses a reflexió diligent. La concepció política més raonable per cadascú de nosaltres és aquella que, després d'haver-hi reflexionat, s'ajusta millor a les nostres conviccions madurades (*considered convictions*), i les organitza en una opinió coherent. Mai no podem arribar a res millor que aquesta situació.

En la teoria de la justícia com a equitat, l'equilibri reflexiu ple es caracteritza per la seva orientació pràctica, per la reflexió madurada i pel seu aspecte no-fonamental, tal com s'acaba de descriure. D'aquesta manera pot satisfer la necessitat d'una base per la justificació pública en matèria de justícia política. Tot el que cal per la orientació pràctica de propiciar un acord en matèria de justícia política és la coherència entre les conviccions madures a tots els nivells de generalitat, situades en un ple equilibri reflexiu. Pot ser que aquesta mena de coherència no sigui suficient en altres concepcions de la justícia política, elaborades en el si d'una determinada doctrina exhaustiva. El fet que aquestes doctrines exhaustives recolzin altres idees de justificació, no les privarà de poder-se integrar en un consens encavallat.

2.11. La idea de consens encavallat¹⁶²

La idea de consens encavallat s'introdueix per tal de donar més realisme a la idea de societat ben ordenada i per adequar-la a les condicions històriques i socials que imperen en les societats democràtiques, condicions que inclouen el fet del pluralisme raonable. En una societat ben ordenada, tots els ciutadans afirmen la mateixa concepció política de la justícia. No cal, però, suposar que tots ho fan en virtut de les mateixes raons, de dalt a baix (*all the way down*¹⁶³). Cadascun dels ciutadans té les seves pròpies opinions religioses, filosòfiques i morals, que entren en conflicte amb les opinions d'altres ciutadans. Tots els ciutadans afirmen la mateixa concepció política, però ho fan des de doctrines exhaustives diferents i oposades i, per tant, almenys en part, ho fan per raons diferents. Això no priva de què la mateixa concepció política sigui compartida i sigui un punt de vista a partir del qual es puguin adjudicar les controvèrsies que afecten les matèries constitucionals essencials.

D'aquesta manera, en la formulació d'una idea realista de la societat ben ordenada, ateses les condicions històriques del món modern, Rawls, en la seva teoria, no pretén que la concepció pública de la justícia política que correspon a aquestes condicions s'afirmi, per part dels ciutadans, a partir d'una mateixa doctrina exhaustiva. El fet del pluralisme raonable implica que aquesta doctrina parcialment o totalment exhaustiva compartida, a partir de la qual els ciutadans puguin resoldre les matèries fonamentals disputades de justícia política, no existeix. Al contrari, allò que es planteja és que, en una societat ben ordenada, la concepció de la justícia política s'afirma a partir d'allò que s'anomenarà un consens encavallat raonable (*a reasonable overlapping consensus*). Aquesta denominació es refereix al fet que la concepció política de la justícia és capaç de guanyar el recolzament de tot un conjunt de doctrines religioses, filosòfiques i morals, totes elles raonables, i oposades les unes a les altres, que convoquen un nombre significatiu de ciutadans que en subscriuen alguna d'elles, i que són perdurables al llarg del temps, d'una generació a l'altra. En l'opinió de John Rawls, aquest és el fonament més raonable de la unitat política i social que hi ha disponible pels ciutadans d'una societat democràtica.

La idea és que els ciutadans d'una societat ben ordenada poden arribar a sostenir dues opinions distintes, tot i que estretament relacionades.

- L'una és la concepció política de la justícia, que tots ells afirmen.

¹⁶² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §11, 32-38].

¹⁶³ L'expressió és de Robert Nozick, [Nozick, 1974, 225], on figura en lletra cursiva.

- L'altra és una de les doctrines exhaustives, religioses, filosòfiques o morals, que tenen un cert arrelament en aquesta societat, i que es contraposen les unes a les altres.

En el cas d'aquells ciutadans que sostenen doctrines exhaustives ben articulades i sistemàtiques, el seu suport de la concepció política de la justícia es deriva de la doctrina exhaustiva que professen. El cas és, per dir-ho així, com si els conceptes fonamentals, els principis i les qualitats de la concepció política de la justícia fossin teoremes deduïbles de premisses que es troben en el si de la respectiva doctrina exhaustiva.

La teoria de la justícia com a equitat té tres característiques que la diferencien d'altres concepcions polítiques de la justícia i que la recolzen com a candidata a ésser el suport d'un consens encavallat.

- Les seves exigències es limiten a l'estructura bàsica de la societat.
- La seva acceptació no implica l'acceptació de cap doctrina exhaustiva en particular.
- Els conceptes fonamentals amb què treballa són idees usals extretes de la cultura pública política de les societats democràtiques modernes.

La presència d'aquestes tres qualitats fa que la teoria de la justícia com a equitat pugui trobar el recolzament de diferents doctrines exhaustives. Entre elles hi ha les doctrines religioses que afirmen la llibertat de consciència i que recolzen les llibertats constitucionals bàsiques, i també hi ha diverses doctrines filosòfiques liberals, com és ara la de Kant, la de Mill, i altres semblants.

Rawls afirma que hi ha moltes altres alternatives. És oportú, en tot cas, remarcar el fet que hi ha molts ciutadans que no subscriuen cap doctrina exhaustiva. Potser la majoria dels ciutadans està en aquest cas. És freqüent que els ciutadans afirmen determinats valors personals que s'originen en les seves afiliacions religioses, filosòfiques o associatives, i també els valors polítics implícits en una concepció política. Aquests valors polítics no es deriven d'una visió del món sistemàtica. Més aviat, bona part dels ciutadans pensen que els valors polítics incorporats a una determinada estructura bàsica tenen, per ells mateixos, un pes suficient per imposar-se a altres consideracions, procedents de les doctrines exhaustives professades per les institucions, siguin esglésies, siguin associacions, per les quals senten afinitat. La seva visió del món és exhaustiva, per tal com inclou valors no-polítics, però ho és només de forma parcial, per tal com no és sistemàtica ni tampoc completa. Al sub-apartat 6.5, aquesta manca de sistematicitat i d'exhaustivitat serà benvinguda, per tal com juga a favor de la possibilitat que allò que inicialment no és més que un *modus vivendi*, amb el temps pugui esdevenir un veritable consens encavallat.

Hi ha cinc fets que donen suport a la idea de consens encavallat com a recolzament de la concepció política pública d'una societat democràtica.

- En primer lloc, hi ha el fet del pluralisme raonable, que és una condició permanent de les societats democràtiques. La diversitat de doctrines religioses, filosòfiques i morals, que és moneda corrent en les societats democràtiques modernes, no és una situació històrica transitòria que aviat veurem periclitat. Més aviat és una condició històrica permanent de la cultura pública de la democràcia. En les condicions polítiques i socials de la democràcia, que es basen en els drets i llibertats bàsics de les institucions lliures, la diversitat de doctrines exhaustives en conflicte les unes amb les altres, essent totes elles

raonables, si encara no ha aparegut, no trigarà a aparèixer. Aquest és un fet de la vida de les societats lliures que Rawls anomena el fet del pluralisme raonable.

- En segon lloc, hi ha el fet, relacionat amb l'anterior, que la continuïtat en l'adhesió "unànime" a una doctrina exhaustiva concreta només es pot obtenir per mitjà de l'ús opressiu del poder de l'estat, amb els consegüents crims oficials i crueltat i brutalitat inevitables, seguit per la corrupció de la mateixa doctrina exhaustiva en el seu propi camp, sigui la religió, sigui la filosofia, sigui la ciència. Al sub-apartat 2.7 s'ha definit una comunitat com una agrupació humana unida en la professió de la mateixa doctrina exhaustiva. Si es vol fer de la societat política una comunitat, aleshores cal utilitzar el poder opressiu de l'estat amb els seus mals annexos com un instrument necessari pel manteniment de la comunitat política. En la societat de l'Europa Occidental a l'edat mitjana, més o menys unida en la professió de la fe catòlica, la presència de la Inquisició no era un accident. Calia dur a terme la supressió de l'heretgia pels únics mitjans que ho podien assolir, els mitjans violents, per tal de mantenir la mateixa creença religiosa compartida. El mateix s'esdevé en relació a qualsevol doctrina exhaustiva, incloses les doctrines exhaustives seculares. Per tal d'assolir una societat unida en la professió d'alguna de les versions concretes de l'utilitarisme, o de les opinions morals de Kant o de Mill, caldria igualment la presència del poder opressiu de l'estat.¹⁶⁴
- En tercer lloc, hi ha el fet que cal que un règim democràtic perdurable i segur, és a dir, un règim democràtic que no estigui atravesat per divisions provocades per disputes doctrinals agres i per classes socials hostils, estigui recolzat voluntàriament i lliure per almenys una majoria substancial dels seus ciutadans políticament actius. Quan aquest tercer fet es considera conjuntament amb el primer, aleshores és clar que qualsevol concepció de la justícia, per tal que pugui servir de fonament públic d'un règim constitucional, cal que pugui ésser recolzada des de posicions derivades de doctrines exhaustives molt diferents i fins i tot irreconciliables. En cas contrari, el règim no podrà ésser durador ni tampoc segur de la seva continuïtat. Això ens duu a introduir una concepció política de la justícia, tal com s'ha fet al sub-apartat 2.9.
- Hi ha un quart fet general. La cultura política d'una societat democràtica que ja hagi funcionat raonablement bé durant un cert període de temps, normalment conté, potser només de manera implícita, determinades idees fonamentals, a partir de les quals es pot edificar una concepció política de la justícia adequada a un règim constitucional.
- El cinquè i darrer fet general es pot enunciar de la manera següent. En bona part, els judicis polítics més importants en relació als valors polítics bàsics, es formulen en condicions tals que és molt improbable que persones curoses i plenament raonables, fins i tot després d'haver sotmès les seves idees a debat

¹⁶⁴ Rawls fa notar que el to i el contingut de tota concepció de la justícia, política o no, estan influïts per l'experiència històrica de determinats fets. En el cas de la teoria de la justícia com a equitat, entre aquests fets hi figura l'opressió i la crueltat de mai acabar del poder de l'estat i de la Inquisició, opressió i crueltat que eren instrumentals en el sosteniment de la unitat cristiana, a partir del temps de sant Agustí fins al final del segle XVIII. El liberalisme polític neix com a conseqüència de la divisió de la Cristiandat en ocasió de la Reforma, tot i que aquesta divisió no figurava en la intenció dels reformadors. Hegel remarca que el fet que això s'esdevingués d'aquesta manera no va ésser, al capdavant, un infortuni, sinó un factor que va tenir una influència favorable en l'evolució posterior de l'església i també de l'estat. Vegi's G.F.W. Hegel, *Philosophy of Right*, Dover, 2005, §270 (al final del comentari).

obert i lliure, puguin exercir les seves potències de raó de manera que arribin a una conclusió unànime.

¿Què és el que hi ha darrere d'aquests primers quatre fets i, especialment, darrere dels dos primers (el fet del pluralisme raonable i el fet de l'opressió inevitable si es vol la unanimitat)? ¿Què és el que fa que les institucions lliures portin a la diversitat? ¿Per què cal utilitzar el poder de l'estat per posar ordre? ¿Per què no n'hi ha prou amb el nostre esforç sincer per raonar i posar-nos d'acord els uns amb els altres? Justament això darrer és el que s'esdevé en el camp de la ciència, almenys en una perspectiva a llarg termini.

Hi ha una diversitat d'explicacions possibles.

- La major part de la gent adapta les seves opinions als seus interessos més immediats i estrets. Com que aquests interessos són diferents, i a voltes contraposats, així ho són també les seves opinions.
- La gent, sovint, té un capteniment irracional i no és gaire desperta. Aquest fet, junt amb la presència d'errors de lògica, duu a la diversitat d'opinions.

Tanmateix, aquestes explicacions semblen massa fàcils. Allò que volem saber és el perquè dels desacords raonables. ¿Com es possible que apareguin desacords raonables? Una explicació d'aquest fet està en la presència d'allò que Rawls anomena les càrregues de judici (*burdens of judgment*), és a dir, les fonts dels desacords raonables. Les càrregues de judici són tot el conjunt d'obstacles que s'interposen en el correcte i zelós exercici de les nostres potències de raó en el curs ordinari de la vida política. D'aquest conjunt d'obstacles, Rawls n'enumera els següents.

- Es pot donar el cas que l'evidència empírica i científica aplicable a un tema determinat sigui complexa i contradictòria, i per tant, difícil d'avaluar.
- Es pot donar el cas que tothom estigui d'acord en les consideracions que cal tenir presents per dirimir un determinat conflicte, però que no hi hagi acord en el pes a donar a cadascuna d'aquestes consideracions rellevants.
- En alguna mesura, tots els conceptes que fem, no només els conceptes morals i polítics, són vagues i inaplicables en determinats casos. L'existència d'aquesta indeterminació implica que ens cal exercir el judici i la interpretació en tot un rang d'experiències que, al seu torn, té límits borrosos, cosa que fa que persones raonables puguin diferir en les seves conclusions.
- La manera que tenim d'avaluar l'evidència disponible i de ponderar els valors morals i polítics rellevants, està influïda, en una mesura que no podem arribar a precisar, per la nostra experiència total, pel curs que la nostra vida hagi pres fins al moment present. Atès que en la societat moderna hi ha una gran diversitat de maneres de guanyar-se la vida, de responsabilitats i de compromisos empresarials, associatius i polítics, amb la divisió del treball duta a extrems, amb gran diversitat de grups socials i d'orígens ètnics i culturals, les experiències dels diferents ciutadans són molt diverses, de manera que els seus judicis són també diversos, especialment en el cas de les decisions d'alta complexitat.
- Sovint, sobre una determinada qüestió que demana una decisió, hi ha una diversitat de consideracions normatives, amb pes diferent, de manera que és difícil arribar a una avaluació exhaustiva de totes elles.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Isaiah Berlin fa una consideració semblant. Tot sistema d'institucions socials té limitat el rang de valors que pot fer seus, de manera que cal seleccionar, d'entre tot el conjunt de valors morals i polítics possibles, aquells que seran realitzables en una determinada configuració social. La raó

Sobre el cinquè fet general (la dificultat de fet per exercir les potències de la raó per arribar a conclusions que siguin unànimes), cal dir que la seva constatació no duu necessàriament a l'escepticisme com a doctrina filosòfica.¹⁶⁶ De la constatació d'aquest fet no se'n pot deduir que la causa de què les persones raonables no es posin d'acord en els seus judicis polítics sigui la inexistència de valors objectius, o que els valors hagin d'ésser necessàriament subjectius, o que els judicis sobre valors siguin purament opinions històricament condicionades, que articulen interessos localitzats en el temps i en l'espai. Per contra, cal dir que el fet constatat sorgeix de les moltes dificultats que s'interposen en el camí per arribar a un acord en tota mena de judicis. Aquestes dificultats són especialment agudes en el cas dels judicis polítics, per causa de la gran complexitat de les qüestions a dirimir, de la naturalesa sovint impressionista de l'evidència disponible i de la gravetat dels conflictes a què cal fer front.

Les càrregues de judici, elles soles, poden explicar el fet del pluralisme raonable, cosa que no treu que també hi pugui haver altres raons. Com sigui que no es poden suprimir les càrregues de judici, el pluralisme és una característica permanent de la cultura democràtica lliure. No cal negar que la vanitat i l'afany de riquesa, la voluntat de domini i el desig de glòria tenen un paper prominent en la política i afecten l'auge i la decadència de les nacions. Atès, però, que en règim democràtic no és possible utilitzar el poder de l'estat, amb les corresponents crueltats i corruptel·les de la vida cívica i cultural, per erradicar la diversitat, es fa necessari buscar una concepció política de la justícia que sigui capaç d'obtenir el suport d'un consens encavallat, de manera que pugui ésser una base pública de justificació.

Dues constatacions, com a conclusió, per evitar malentesos sobre la idea de consens encavallat.

- Ateses les doctrines exhaustives que tenen cabuda en les nostres societats occidentals, independentment del seu contingut, no hi ha cap garantia de què la proposta de la justícia com a equitat, o qualsevol altra concepció apta per règims democràtics, pugui guanyar el recolzament d'un consens encavallat, de manera que s'asseguri l'estabilitat de les institucions polítiques del règim. Hi ha moltes doctrines que són clarament incompatibles amb els valors de la democràcia. Hi ha, a més, la consideració que el liberalisme polític no pretén que els valors articulats per una concepció política de la justícia, que tenen gran importància, passin per damunt dels valors transcendents, tal com se'ls interpreta cadascú, de caire religiós, filosòfic o moral, amb els quals la concepció política de la justícia pugui entrar en conflicte. Afirmar això fóra traspasar els límits d'allò que és polític.
- Partim de la convicció que els règims democràtics són raonablement justos i practicables, i dignes d'ésser defensats. Atès, però, el fet del pluralisme raonable, cal dissenyar aquesta defensa de manera que passi per guanyar l'adhesió (*allegiance*) de la gent raonable i per reunir un recolzament ampli. No

està en que tot sistema d'institucions configura un espai social necessàriament limitat. Quan se'ns posa en la situació d'haver d'escollir entre els valors que cadascú de nosaltres considera més propis, tenim dificultat en l'establiment de prioritats, i ens veiem obligats a decidir sense tenir cap resposta plenament satisfactòria. Cfr. "*The Pursuit of the Ideal*", a *The Crooked Timber of Humanity*, compilat per Henry Hardy, segona edició, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2013 (publicat per primera vegada el 1990).

¹⁶⁶ També a [Rawls, 1999a, §34, 188]. Rawls remarca que cal que la tolerància i la llibertat de consciència no s'hagin de fonamentar en l'escepticisme filosòfic ni en la indiferència religiosa.

procedim, per tant, a partir del conjunt de les doctrines exhaustives presents en una determinada societat, i aleshores dissenyem una concepció política que busqui l'equilibri entre elles per tal de guanyar la seva adhesió (*allegiance*). Si ho fessim així, estariem establint una concepció política que fóra política de mala manera (vegi's el sub-apartat 6.3). Al contrari, establim una concepció de la justícia apta per un règim constitucional que sigui, d'una banda, defensable en ella mateixa, i, d'altra banda, que estigui configurada de tal manera que aquells que recolzin aquesta mena de règim, o que puguin ésser persuadits de donar-li suport, puguin en tot cas assumir com a pròpia aquesta concepció de la justícia. Suposem que no tenim cap mena de coneixement sobre les opinions exhaustives que puguin tenir els ciutadans, i mirem de no posar cap obstacle a la seva capacitat d'adherir-se a la concepció política. Això ens duu a una concepció política de la justícia que no pressuposi cap mena d'opinió exhaustiva, de manera que pugui ésser recolzada per un consens encavallat durador de doctrines exhaustives raonables, si és que tenim sort i disposem de temps per tal que aquest règim pugui guanyar-se els suports que li calguin.

A l'apartat 6 es respon a la pregunta sobre la possibilitat de l'existència d'una societat ben ordenada. L'obtenció d'una resposta afirmativa a aquesta qüestió fa necessari considerar la manera en què aquesta societat pugui ésser compatible amb la naturalesa humana i amb les exigències que tenen les institucions polítiques practicables. Allà es vol demostrar que una societat ben ordenada, regida per la proposta de la justícia com a equitat, és possible, atesa la nostra naturalesa i aquestes exigències. D'aquesta manera, s'hi duu a terme una de les tasques de la filosofia política, la de la reconciliació. El fet de constatar que les condicions del món social actual permeten aquesta possibilitat, afecta la nostra opinió sobre aquest món i les nostres actituds envers ell. Aleshores ja no ens sembla un món inevitablement hostil, un món on inevitablement han de prevaldre la voluntat de domini i les crueltats opressives, atiades pel prejudici i per la follia. Aquesta perspectiva no minva la pèrdua de viure enmig d'una societat corrupta. Però ens fa pensar que el món no és, per ell mateix, inhabitable per la justícia política i pel seu bé. Hi ha la possibilitat d'un món diferent, i hi ha encara esperança per la justícia i pel seu bé en altres temps i llocs.

3. Els principis de justícia

*3.1. Tres punts bàsics*¹⁶⁷

En aquest tercer apartat s'exposa el contingut dels dos principis de justícia que s'apliquen a l'estructura bàsica. També s'exposen els fonaments en què es recolzen i les respostes a diverses objeccions. En quart l'apartat s'exposarà un argument més formal del recolzament dels principis a través del constructe de la posició original. Aquest apartat tercer comença per la constatació de tres punts bàsics que recorden algunes coses ja exposades en l'apartat segon i n'introdueixen altres de noves.

- Primer punt bàsic. La teoria de la justícia com a equitat està pensada per una societat democràtica.

¹⁶⁷ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §12, 39-42].

- Segon punt bàsic. La teoria de la justícia com a equitat considera que el tema principal de la justícia política és l'estructura bàsica de la societat.
- Tercer punt bàsic. La teoria de la justícia com a equitat s'enquadra dins del liberalisme polític.

La teoria de la justícia com a equitat està pensada per una societat democràtica. Respon a la pregunta següent. Un cop contemplem la societat democràtica com un sistema equitatiu de cooperació social entre ciutadans considerats com a persones lliures i iguals, ¿quins són els principis que més li escauen? O, alternativament, ¿quins són els principis més adients per una societat democràtica que professa i es pren seriosament la idea que els ciutadans són persones lliures i iguals, i malda per fer realitat aquesta idea en les seves institucions principals? Deixem per més endavant la qüestió de què és preferible, un règim constitucional o una democràcia majoritària (vegi's el sub-apartat 5.4).

El segon punt bàsic de la teoria de la justícia com a equitat és que el tema principal de la justícia política és l'estructura bàsica de la societat, és a dir, el conjunt de les seves institucions principals, polítiques i socials, i la manera com es conjunten totes elles en un sistema de cooperació (vegi's el sub-apartat 2.4). Suposem que els ciutadans neixen en el si d'una societat i que normalment tota la seva vida transcorre en el seu si, entre les seves institucions principals. L'estructura bàsica de la societat té una influència considerable en la configuració de la pauta de les desigualtats socials i econòmiques. És, per tant, del tot escaient que l'estructura bàsica sigui l'objecte dels principis de justícia.

Més en concret, per a aquest enfoc, s'estima que les desigualtats socials i econòmiques que cal considerar fonamentals són les diferències que hi hagi en les perspectives vitals dels ciutadans, és a dir, les seves perspectives al llarg de tota la seva vida. Es dona per suposat, igualment, que aquestes diferències en les perspectives vitals estan influïdes per la classe social d'origen, els dots naturals dels diferents individus, que ja estan prefigurats en el moment de la naixença, les oportunitats de cadascú de rebre una determinada educació i la bona o mala fortuna dels diferents individus en el transcurs de tota la seva vida (vegi's el sub-apartat 3.5). I aleshores, es planteja la pregunta següent. ¿Quins són els principis que seran capaços de donar legitimitat a la presència de diferències d'aquesta mena -diferències en les perspectives vitals- i podran fer-les coherents amb la idea de ciutadania lliure i igual, en la societat contemplada com un sistema equitatiu de cooperació?

El tercer punt bàsic de la teoria de la justícia com a equitat és que aquesta teoria és una forma particular de liberalisme polític. Pretén articular un conjunt de valors morals altament significatius que són d'aplicació a les institucions polítiques i socials de l'estructura bàsica. Explica aquests valors a la llum de determinades característiques especials de la relació política, relació que té les seves peculiaritats, que la fan diferent de la resta de relacions humanes, com és ara les familiars i les associatives.

- Es tracta d'una relació de persones en el si de l'estructura bàsica de la societat, estructura a la qual ens incorporem al néixer i que abandonem només a través de la mort (així ho suposem ara, per simplificar, deixant de banda la possibilitat de l'emigració). Diríem que la societat política és, per aquest fet, tancada. No n'esdevenim membres ni tampoc no l'abandonem de manera voluntària.
- El poder polític és sempre un poder coercitiu aplicat per l'estat i els seus aparells de constricció. És el cas, però, que en un règim constitucional, el poder és, al

mateix temps, el poder del conjunt dels ciutadans lliures i iguals, considerats com un ens col·lectiu. El poder polític, per tant, és el poder que els ciutadans s'imposen ells mateixos i els uns als altres, com a persones lliures i iguals.

La idea del liberalisme polític sorgeix de la manera següent. Es parteix de dos fets.

- El primer fet és el de la presència d'un pluralisme raonable. El fet de la presència d'una diversitat de doctrines exhaustives raonables és una característica permanent de les societats democràtiques.
- El segon fet és que, en un règim democràtic, el poder polític es considera com el poder dels ciutadans lliures i iguals, considerats com un ens col·lectiu.

Aquests dos fets fan sorgir la qüestió de la legitimitat política. Atès que les societats democràtiques estan tothora caracteritzades per la presència d'un pluralisme raonable i que el poder polític, en aquesta mena de societats, és el poder dels ciutadans lliures i iguals, ¿quines raons i valors hi pot haver, o més ben dit, quina mena de concepció de la justícia hi pot haver, que justifiqui que els ciutadans exerceixin el poder coercitiu els uns amb els altres de manera legítima?

La resposta que el liberalisme polític dona a aquesta interrogació és que cal que la concepció de la justícia sigui una concepció política, tal com s'ha definit en el sub-apartat 2.9. Quan aquesta condició està satisfeta, podem aleshores afirmar que el poder polític és legítim, a condició de què s'exerceixi d'acord amb una constitució, escrita o no-escrita. Cal també que els punts més importants d'aquesta constitució puguin ésser recolzats pels ciutadans, entesos com a persones raonables i racionals, a la llum de la seva raó humana corrent i normal. Aquest és el principi liberal de legitimitat. És, a més, desitjable que totes les qüestions legislatives que afectin, o simplement freguin, aquestes matèries constitucionals més importants, o altres matèries constitucionals que, sense tenir molta importància, siguin altament controvertides, s'hagin de resoldre, en la mesura del possible, per mitjà d'orientacions generals (*guidelines*) i valors que puguin ésser recolzats de manera semblant.

En matèria de les qüestions constitucionals més importants, igual que en matèria de justícia bàsica, cal intentar limitar l'argumentació apel·lant exclusivament a principis i valors que tots els ciutadans puguin fer seus. Les concepcions polítiques de la justícia, com la que aquí és objecte d'exposició, es proposen formular aquests valors. Els principis i valors de les concepcions polítiques de la justícia donen lloc a una raó pública. Raó pública que és també raó lliure en virtut de la llibertat de pensament i d'expressió pròpia de la democràcia constitucional. La concepció política de la justícia és la matriu del concepte liberal de legitimitat política, per tal com aporta un fonament públic de la seva pròpia justificació. De tota manera, tal com s'ha dit a 2.9, i es desenvoluparà amb més amplitud a 4.4, no es pretén afirmar que les concepcions polítiques formulin valors polítics que bastin per resoldre totes les qüestions en disputa al nivell legislatiu. Això, segons Rawls, no és possible ni desitjable. Moltes de les qüestions que entren dins de la competència dels òrgans legislatius només es poden resoldre a través de la formació de majories sota la influència de valors no-polítics. I tanmateix, en les matèries constitucionals més importants, i en les matèries relatives a la justícia bàsica, cal intentar un acord, sota criteris i valors exclusivament polítics. Quan d'aquesta manera es pot

arribar a un acord, encara que no cobreixi tots els detalls, s'estarà en condicions, esperem, de mantenir la cooperació equitativa entre els ciutadans.¹⁶⁸

Un cop acceptats aquests tres punts, la teoria de la justícia com a equitat es planteja la qüestió següent. Quan es contempla la societat com un sistema de cooperació equitatiu entre ciutadans lliures i iguals, ¿quins són els principis de justícia adients per tal d'especificar els drets i llibertats bàsics i per regular les desigualtats socials i econòmiques que hi hagi entre les perspectives vitals dels ciutadans, considerades tot al llarg de les seves vides? La principal preocupació (*the primary concern*) de la teoria de la justícia com a equitat, tal com afirma Rawls mateix, és la presència d'aquestes desigualtats.

Per tal d'identificar el principi o principis que hagin de regular aquestes desigualtats, el camí comença a partir de les pròpies conviccions madures més pregonas sobre la igualtat de drets i llibertats, sobre el valor just de les llibertats polítiques i sobre la igualtat equitativa d'oportunitats. Es deixa l'esfera estricta de la justícia distributiva per tal d'intentar trobar un principi adient de justícia distributiva a partir de les conviccions pròpies més fermes, a través de la representació dels elements més importants d'aquestes conviccions pròpies en la posició original, pensada justament com un dispositiu de representació (vegi's el sub-apartat 2.6). La posició original és, doncs, un dispositiu mental que juga el paper d'un ajut per trobar el principi, o principis, que seleccionarien els representants dels ciutadans lliures i iguals amb el fi de regular les desigualtats econòmiques i socials en les perspectives vitals, al llarg de vides senceres, un cop es dona per assentat que les llibertats iguals i les oportunitats equitatives per tothom ja estan assegurades.

En aquest punt, el propòsit és el d'emprar les nostres conviccions madurades més fermes sobre la naturalesa de les societats democràtiques, considerades com a sistemes equitatius de cooperació entre ciutadans lliures i iguals -és a dir, tal com estan modelades en la posició original-, per tal de veure si l'afirmació conjunta d'aquestes conviccions ens pot ajudar a identificar el principi distributiu més escaient per a l'estructura bàsica i les desigualtats socials i econòmiques que provoca en les perspectives vitals de tots i cadascun dels ciutadans. Cal remarcar que les conviccions que tenim sobre els principis que han de regular aquestes desigualtats, són menys fermes i assentades que les nostres conviccions sobre els drets i les llibertats bàsics i sobre la igualtat equitativa d'oportunitats. De manera que partim d'aquestes conviccions nostres més fermes, buscant orientació per la fermesa que ens manca.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Rawls fa notar que no sempre és clar que una determinada controvèrsia toqui les qüestions constitucionals més importants. Quan hi hagi el dubte, i la matèria sigui altament controvertida, els ciutadans estaran obligats, per consideracions de civilitat, a articular les seves respectives posicions, en la mesura del possible, apel·lant exclusivament a valors polítics.

¹⁶⁹ Vegi's [Rawls, 1999a, 19].

3.2. Els dos principis de justícia¹⁷⁰

Rawls proposa donar resposta a aquesta qüestió per mitjà de l'enunciat següent, revisat, dels dos principis de justícia, que havia exposat a [Rawls 1999a, §§11-14]. L'enunciat revisat dels dos principis és el següent.¹⁷¹

- Primer principi. Tothom té el mateix dret infrangible a un idèntic conjunt plenament adient de llibertats bàsiques iguals, conjunt que és compatible amb el mateix esquema de llibertats atribuït a tothom (*each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all*).
- Segon principi. Les desigualtats socials i econòmiques han de complir una doble condició. En primer lloc, cal que estiguin relacionades amb càrrecs i llocs de treball oberts a tothom en condicions d'igualtat equitativa d'oportunitats. En segon lloc, cal que la seva presència resulti en el major benefici possible dels membres més desavantatjats de la societat ("principi diferencial"). (*Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle)*).^{172 173}

Tal com s'explica a continuació, el primer principi té prioritat sobre el segon. I en el segon principi, la igualtat equitativa d'oportunitats té prioritat sobre el principi diferencial. Això vol dir que, quan es vulgui esbrinar si en una determinada situació es compleix el principi diferencial, caldrà sempre suposar que el primer principi i la igualtat equitativa d'oportunitats tindran ja plena vigència. Es pretén trobar un principi distributiu que valgui per un entorn on les institucions bàsiques ja garantitzin la igualtat en el gaudi de les

¹⁷⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §13, 42-50].

¹⁷¹ Aquest apartat és, diu Rawls, un resum de [Rawls, 1982b], que es va tornar a publicar com la *Lecture VIII* a [Rawls, 1993]. És la resposta que Rawls va donar a dues objeccions importants que H.L.A. Hart havia fet a [Rawls, 1971], "Rawls on Liberty and Its Priority" [Hart, 1973].

¹⁷² Hi ha autors que es refereixen a aquest darrer principi, no com el principi diferencial sinó com el "principi maximin" i també com a "justícia maximin". Rawls es manté en l'ús de la denominació "principi diferencial" per tal de posar l'accent en què aquest principi i la regla maximin per la presa de decisions en condicions d'incertesa (vegi's el sub-apartat 4.6) són coses diferents, i també per subratllar el fet que al defensar el principi diferencial sobre alguns principis alternatius (com és ara el principi restringit de la utilitat mitjana, incloent un mínim social) no es recorre de cap manera a la regla maximin per la presa de decisions en condicions d'incertesa. Rawls fa notar que és un error molt difós pensar que la defensa del principi diferencial exigeix l'assumpció de la presència d'avversió extrema al risc, tot i que el mateix Rawls reconeix que és un error propiciat per l'exposició defectuosa sobre aquest punt en [Rawls, 1971a, 1999a]. Aquests defectes es corregeixen en el proper apartat 4, segons la glossa que s'està seguint de [Rawls, 2001].

¹⁷³ L'enunciat original dels dos principis era el següent [Rawls, 1971a, §11, 60].

- Primer principi. Tothom té un dret igual a la llibertat bàsica més extensa, compatible amb una similar llibertat dels altres (*each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others*).
- Segon principi. Les desigualtats socials i econòmiques han d'ésser tals que (a) es pugui raonablement esperar que redundin en un avantatge per tothom i (b) han d'anar incorporades a llocs de treball i càrrecs oberts a tothom (*social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all*).

llibertats bàsiques (inclòs el valor just de les llibertats polítiques¹⁷⁴) i garantitzin també la igualtat equitativa d'oportunitats.

Les modificacions fetes al segon principi són purament d'estil. Abans de dirigir l'atenció a les modificacions hagudes en el primer principi, que són significatives, cal dedicar atenció al significat de la igualtat equitativa d'oportunitats. Es tracta d'un concepte difícil i gens clar. El paper que juga potser es pot veure més clarament si es pensa en el perquè de la seva introducció, és a dir, en la correcció dels defectes de la mera igualtat formal d'oportunitats, que vol dir simplement que cal que totes les carreres professionals estiguin igualment obertes al talent. És allò que a [Rawls, 1999a, §12, 62ss; §14] s'anomena el sistema de la llibertat natural. La igualtat equitativa d'oportunitats, a més d'exigir que tots els càrrecs i llocs de treball estiguin oberts en un sentit formal, exigeix també que tothom tingui una oportunitat equitativa d'assolir-los. Per oportunitat equitativa (*fair chance*) es vol dir el següent. Suposem que es dona una determinada distribució dels dots naturals (*native endowments*). Aquells que tinguin un mateix nivell de talent i de capacitats (*ability*) i la mateixa disposició a fer ús d'aquests dons, haurien de tenir idèntiques perspectives vitals, amb independència de la seva classe social d'origen, és a dir, de la classe a la qual pertanyi la seva pròpia família de naixença i de criança fins a la majoria d'edat. Cal, per tant, que, de manera aproximada, en tots els estrats socials hi hagi les mateixes perspectives d'assolir un determinat nivell educatiu i cultural i d'èxit professional per tots aquells que estiguin igualment dotats i motivats.

La igualtat equitativa d'oportunitats és un dels significats que té la igualtat liberal. Per tal de què pugui fer-se present, cal imposar determinades exigències a l'estructura bàsica, més enllà dels que imposa el sistema de llibertat natural. Cal que el sistema de lliure mercat trobi el seu lloc en el si de les institucions polítiques i jurídiques que corregeixin les tendències a llarg termini de les forces econòmiques, de manera que s'evitin les concentracions excessives de propietat i de riquesa, especialment en els casos que aquestes concentracions excessives puguin dur a la dominació política. Cal també que la societat estableixi per tothom, entre altres coses, una efectiva igualtat d'oportunitats en l'educació, amb independència del nivell d'ingressos familiars (vegi's el sub-apartat 3.4).

Considerem ara les raons per la revisió del primer principi.¹⁷⁵ Una d'aquestes raons està en què les llibertats bàsiques iguals per tothom que aquest principi estableix es poden especificar per mitjà d'una llista com la següent.

- Llibertat d'expressió i llibertat de consciència, és a dir, llibertat de professar qualsevol religió o de no professar-ne cap.
- Les llibertats polítiques com, per exemple, el dret de sufragi actiu i passiu i el dret de participar en el procés polític.

¹⁷⁴ Vegi's [Rawls, 1999a, 197-199]. Rawls aquí fa referència a què en una societat amb grans desigualtats econòmiques, és difícil mantenir la igualtat en les llibertats i els drets polítics que corresponguin als ciutadans més pobres, i a les mesures que cal prendre per tal de que això no faci caure en una situació en què el primer principi no fóra vigent, per tot allò que fa a la igualtat efectiva dels drets i les llibertats polítics.

¹⁷⁵ Rawls fa notar que pot resultar desitjable fer precedir el primer principi (a la manera lexicogràfica) per un principi encara més prioritari que exigeixi que les necessitats bàsiques estiguin satisfetes, almenys pel que fa a què la seva satisfacció sigui condició necessària per tal que els ciutadans siguin capaços d'exercir amb fruit els seus drets i llibertats bàsics. Rawls remet a R.G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, 14.

- Llibertat d'associació.
- Els drets i llibertats que es deriven del dret a la llibertat personal i a la integritat, física i psicològica, de la persona.
- Els drets i llibertats inclosos en l'imperi de la llei (*the rule of law*), com és ara el dret d'*habeas corpus*.

A la mateixa *Teoria de la Justícia* de Rawls (en la seva primera edició) [Rawls, 1971a, §11, 61], les llibertats bàsiques s'especifiquen per mitjà d'una llista. El fet que en l'enunciat del primer principi es parli en singular de la "llibertat bàsica" fa que això resulti poc clar.

La revisió deixa clar que no s'assigna cap mena de prioritat a la llibertat en ella mateixa, de manera que l'exercici d'alguna cosa que s'anomenaria "llibertat" en abstracte, tingués un valor pre-eminent i fos el fi principal, si no l'únic, de la justícia política i social. És veritat que hi ha una certa pressumpció contra la imposició, sense raó suficient, de restriccions jurídiques i extra-jurídiques al capteniment de les persones. Però aquesta pressumpció no estableix cap prioritat especial en favor d'alguna llibertat concreta. El centre d'atenció, en tota la història del pensament democràtic, ha estat l'assoliment d'un determinat conjunt concret de garanties constitucionals, tal com s'especifica en els capítols de les constitucions que detallen la llista de drets bàsics garantits (*bills of rights*) i en les declaracions, ja fora del camp del dret positiu, dels drets de l'home. La teoria de la justícia com a equitat s'acull a aquesta tradició.

La llista de les llibertats bàsiques es pot confeccionar de dues maneres distintes.

- Primera manera. Seguint la història. Es fa la llista dels règims democràtics que han existit històricament i es reuneix la llista de drets i llibertats que semblen bàsics i que hagin gaudit de protecció en els règims que hagin tingut més èxit. El vel d'ignorància fa que les parts de la posició original no tinguin accés a aquesta informació. Però està disponible per nosaltres, els qui ens dediquem a l'anàlisi filosòfica de la justícia com a equitat. Tenim tota llibertat per fer-ne ús en el curs de l'exposició.
- Segona manera. Per via analítica. Mitjançant la consideració de les llibertats que aporten les condicions polítiques i socials imprescindibles pel desenvolupament adequat i el ple exercici de les dues potències morals de les persones lliures i iguals (2.7). Cal, aleshores, introduir dues consideracions.
 - Primera. Les llibertats polítiques iguals i generalitzades a tothom, juntament amb la llibertat d'expressió, permeten que els ciutadans desenvolupin i exerceixin les seves dues potències morals quan determinen el seu criteri sobre la justícia de l'estructura bàsica de la societat i de les seves polítiques socials.
 - Segona. La llibertat de consciència, és a dir, la llibertat religiosa, junt amb la llibertat d'associació, permeten als ciutadans desenvolupar i exercir les seves potències morals al conformar i seguir racionalment la seva pròpia concepció del bé, ja sigui de forma individual, ja sigui, cas més freqüent, associats amb altres persones.

Aquests drets i llibertats bàsics protegeixen i asseguren l'abast d'acció necessari per exercir les dues potències morals en els dos casos fonamentals esmentats suara.

- El primer cas fonamental és l'exercici de les dues potències morals al formar un criteri propi de la justícia de les institucions bàsiques i de les polítiques socials.

- El segon cas fonamental és l'exercici de les dues potències morals al seguir la pròpia concepció del bé.

L'exercici de les potències morals per aquests propòsits és imprescindible per tothom, quan les persones són considerades com a individus lliures i iguals.

Els dos principis s'apliquen a l'estructura bàsica. El primer principi, a més, s'aplica a allò que s'anomena correntment la constitució, ja sigui escrita o tàcita. Cal garantir determinades llibertats, especialment els drets universals de sufragi actiu i passiu (*equal political liberties*), la llibertat d'expressió i la llibertat d'associació, per mitjà de la constitució.¹⁷⁶ El "poder constituent", distint del "poder constituït"¹⁷⁷ o "poder ordinari", s'ha institucionalitzat en forma de règim polític. I especificant, per exemple, els drets de sufragi actiu i passiu, i les llistes de drets fonamentals garantits (*so-called bills of rights*) i els procediments necessaris per esmenar la mateixa constitució.

Totes aquestes coses formen part de l'essència de la constitució. L'essència de la constitució és el conjunt de totes aquelles matèries crucials sobre les quals és més necessari arribar a una entesa política practicable (3.9). Atès el caire fonamental dels drets i llibertats bàsics, que en part s'explica pels interessos fonamentals que protegeixen, i atès que el poder del poble per constituir la forma de govern és un poder superior i distint del poder originari que s'exerceix per part de les persones que desenvolupen els càrrecs del sistema, el primer principi gaudeix de prioritat.

Això vol dir que el segon principi, que inclou el principi diferencial com una de les seves dues parts, s'aplica sempre en un context de rerefons institucional que compleix els requisits establerts pel primer principi, inclòs el requisit d'haver de satisfer el valor just de les llibertats polítiques, cosa que s'acompleix per definició en el cas d'una societat ben ordenada.¹⁷⁸ El valor just de les llibertats polítiques fa que els ciutadans que són igualment dotats i motivats, tinguin una probabilitat més o menys igual d'influir sobre la política pública i d'assolir els diferents càrrecs de responsabilitat, amb independència de la seva classe social de procedència. La prioritat del primer principi sobre el segon prohibeix baratar ("*to trade off, as economists say*") els drets i llibertats bàsics protegits pel primer principi, a canvi d'una mesura major d'avantatges econòmics i socials, que estan regulats pel principi diferencial. Una de les coses que no està permesa pel joc dels dos principis, per exemple, és la privació de les llibertats polítiques iguals a un determinat grup social amb l'argument que si aquest grup social concret gaudís d'aquestes llibertats polítiques, seria capaç de bloquejar la implementació de determinades polítiques públiques que implicarien un major creixement i una major eficiència econòmica.

¹⁷⁶ [Rawls, 1999a, cap. IV].

¹⁷⁷ Rawls recorda que es tracta d'una distinció introduïda per Locke, que parla del poble que constitueix el poder legislatiu com la llei primera i fonamental de les comunitats polítiques (*commonwealths*). Locke, *Second Treatise of Government*, §§134, 141, 149.

¹⁷⁸ A vegades, sorgeix l'objecció sobre el principi diferencial que no estableix cap restricció a la forma de les distribucions admeses. L'objecció addueix que només s'amoïna dels menys avantatjats. Rawls pensa que aquesta objecció no té fonament. Oblida que els dos principis de justícia treballen plegats i s'apliquen com un tot. Les exigències del primer principi i de la primera part del segon, que gaudeixen de prioritat sobre el principi diferencial, tenen efectes distributius importants. Cal pensar, per exemple, en l'efecte sobre el sistema educatiu que tindria la igualtat equitativa d'oportunitats, o els efectes redistributius del valor just de les llibertats democràtiques. No té cap sentit considerar el principi diferencial de forma aïllada de la resta dels dos principis, resta que, com s'ha dit, gaudeix de prioritat.

Una remarca addicional sobre la prioritat. L'afirmació de la prioritat dels drets i llibertats bàsics es fa suposant sempre la presència de condicions d'entorn raonablement favorables. És a dir, se suposa la presència de condicions històriques, econòmiques i socials tals que, posat que existeixi la necessària voluntat política, faran possible l'establiment d'institucions polítiques viables que permetin l'exercici d'aquests drets i llibertats. Això vol dir que els impediments al règim constitucional, si hi són, rauen en la cultura política i la presència de determinats interessos creats, i no procedeixen, per exemple, de la manca de mitjans econòmics, o de la manca d'educació o de la manca de les moltes capacitats que calen per fer funcionar un règim democràtic.¹⁷⁹

És important fer notar les diferències que hi ha entre els dos principis de justícia. El primer principi s'ocupa de les matèries constitucionals més importants. El segon principi imposa la igualtat equitativa d'oportunitats i la limitació, pel principi diferencial, de les desigualtats econòmiques i socials (vegi's 3.6, 3.7 i 3.8).

- Hi ha un aspecte de la igualtat d'oportunitats que forma part de les matèries constitucionals més importants. Es tracta de l'exigència d'una societat oberta, és a dir, cal que els diferents càrrecs i carreres professionals estiguin "oberts al talent", volent dir a tothom. La igualtat equitativa d'oportunitats va més enllà, però no es considera una de les matèries constitucionals més importants.
- De manera semblant, l'assegurament d'un mínim social per satisfer les necessitats bàsiques de tots i cadascun dels ciutadans és una matèria constitucional important. No ho és, en canvi, l'exigència més estricta que suposa el principi diferencial.

La causa de la distinció entre els dos principis no és que el primer expressi valors polítics i el segon no ho faci. Ambdós principis expressen valors polítics. La distinció està, més aviat, en què l'estructura bàsica compleix dos papers relacionats, corresponents a cadascun dels dos principis.¹⁸⁰

- En el seu primer paper, l'estructura bàsica especifica i garanteix les llibertats bàsiques iguals de tots els ciutadans, inclòs el valor just de les llibertats polítiques (vegi's 5.5), i estableix un règim constitucional. Les qüestions que tenen relació amb aquest primer paper són l'adquisició i l'exercici legítim del poder polític. El principi liberal de legitimitat (3.1) s'ha de satisfer per mitjà del recurs a valors polítics que són el fonament de la raó pública lliure (4.4).
- En el seu segon paper, l'estructura bàsica aporta el rerefons institucional de la justícia social i econòmica en la forma més adient pels ciutadans considerats com a lliures i iguals.

Es postula un procediment de quatre etapes en l'aplicació dels principis de justícia.

- En la primera etapa (que correspon al debat i als acords en la posició original), les parts adopten els principis de justícia darrere el vel d'ignorància. En les etapes següents, es relaxen progressivament les limitacions al coneixement que es permet que les parts posseeixin.

¹⁷⁹ La prioritat o primacia de les llibertats bàsiques iguals per tothom, al contrari d'allò que ens voldria fer creure un prejudici molt generalitzat, no necessita un alt nivell de renda o de riquesa. Vegi's [Sen & Drèze, 1989]. Vegi's també [Dasgupta, 1993, caps. 1, 2 i 5, i *passim*].

¹⁸⁰ Vegi's [Rawls, 1999a, §11, 53].

- La segona etapa correspon a la convenció constituent. En aquesta etapa, s'aplica el primer principi. Els resultats són totalment públics. Tothom els pot veure.
- La tercera etapa és l'etapa legislativa. Es promulguen les lleis que la constitució autoritza i que exigeixen i permeten els principis de justícia. En aquesta etapa, s'aplica el segon principi, que duu a la promulgació d'un seguit de lleis econòmiques i socials. Els resultats són més difícils d'avaluar. En gran mesura, aquests temes permeten la presència de grans divergències d'opinió raonable, per tal com aquesta opinió depèn de l'avaluació d'informació de gran complexitat sobre matèries econòmiques i socials. És molt més fàcil el consens sobre les matèries constitucionals essencials que el consens sobre les qüestions de justícia distributiva en sentit estricte.
- La quarta i darrera etapa és la d'aplicació de les normes per part de l'administració de l'estat i dels ciutadans. També en aquesta etapa, la constitució i les lleis ordinàries són objecte d'interpretació per part de la judicatura. En aquesta darrera etapa, tothom té accés a tota la informació.

Per tant, els fonaments per poder distingir les matèries constitucionals essencials, que són objecte del primer principi, de les institucions de justícia distributiva, que emanen del segon principi, són quatre.

- a. Cadascun dels principis bàsics s'aplica en una etapa distinta i compleix un paper diferent en la determinació de l'estructura bàsica.
- b. El tema que té més importància és l'acord sobre les matèries constitucionals essencials.
- c. És més fàcil dirimir si les matèries constitucionals essencials han estat ben resoltes, que dirimir-ho respecte de les qüestions de justícia distributiva, que s'han de resoldre en l'etapa legislativa.
- d. Sembla que l'acord sobre les matèries constitucionals essencials hagi d'ésser més fàcil, almenys pel que fa al seu esquema general, i potser no pel que fa a cada detall concret, que l'acord sobre les qüestions de justícia distributiva.

La distinció d'allò que són les matèries constitucionals essencials està relacionada amb el concepte d'oposició lleial, que és també una idea central del règim constitucional. El govern i l'oposició lleial estan en total acord en quines són i quin contingut tenen les matèries constitucionals essencials. Aquest acord confereix legitimitat al govern i lleialtat a l'oposició. Quan això s'esdevé, el règim constitucional està segur. En canvi, hi pot haver discrepàncies sobre quins són els principis de justícia distributiva, en sentit estricte, més adients, i en els ideals polítics que hi hagi al darrere. Cal que aquestes discrepàncies es puguin resoldre dins del marc polític establert.

És clar, doncs, que el principi diferencial no forma part de les matèries constitucionals essencials. I tanmateix, és important arribar a identificar el concepte d'igualtat més adient a la idea dels ciutadans considerats com a individus lliures i iguals i com a membres cooperadors, al llarg de tota la seva vida, de la societat. Rawls assenyala que aquesta idea implica reciprocitat¹⁸¹ en el nivell més pregon, de manera que la igualtat

¹⁸¹ Rawls fa notar que, tal com l'entén la teoria de la justícia com a equitat, la reciprocitat és una relació entre ciutadans que s'expressa pels principis de justícia que regulen el món social, de manera que tots aquells que prenguin part en l'esforç social de cooperació i facin la funció que els pertoca, rebin beneficis a tenor d'allò que els correspongui d'acord amb una determinada regla de comparació. Els dos principis de justícia, inclòs el principi diferencial i la seva referència implícita a una distribució dels beneficis de la cooperació a parts iguals, formulen conjuntament

democràtica ben entesa exigeix el principi diferencial o alguna cosa similar. Rawls diu “alguna cosa similar” (“*something like*”) per tal com hi pot haver altres possibilitats més o menys properes.

Els sub-apartats restants de l'apartat 3, estan dedicats a explicar millor el contingut del principi diferencial i a aclarir un seguit de dificultats que presenta.

3.3. *El problema de la justícia distributiva*¹⁸²

En el si de la teoria de la justícia com a equitat s'ha de distingir entre

- El problema de la justícia distributiva. És la qüestió de com cal disposar les institucions de l'estructura bàsica, de manera que configurin un únic sistema, per tal de poder mantenir al llarg del temps, d'una generació a l'altra, una organització per la cooperació social que sigui equitativa, eficient i productiva.
- El problema de la justícia assignativa (*allocative justice*). És la qüestió de com cal distribuir, o assignar, un determinat cistell de mercaderies entre diferents individus, dels quals es coneixen les necessitats, els desitjos i les preferències, però que no han cooperat de cap manera en la producció d'aquestes mercaderies.¹⁸³

A tall d'exemple, es pot dir el següent. Acceptem ara els supòsits que permeten les comparacions interpersonals cardinals d'utilitat o benestar. El cistell de mercaderies es podria distribuir seguint el criteri de maximitzar la suma d'utilitats d'un determinat grup d'individus, al llarg de tot l'horitzó temporal considerat. Des del punt de vista de la concepció política de la justícia, el principi d'utilitat clàssic, tal com el formulen Bentham o Sidgwick, es pot assimilar a l'adopció de la idea de justícia assignativa com a principi únic de l'estructura bàsica de la societat al llarg del temps.

Des del punt de vista de la teoria de la justícia com a equitat, la justícia assignativa és tinguda per incompatible amb la seva idea central, la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació social al llarg del temps. Des d'aquesta perspectiva, els ciutadans es contempen com a persones que cooperen en la producció dels recursos socials que serviran per atendre les reivindicacions (*claims*) que hagin de correspondre a cadascun d'ells. En una societat ben ordenada, en la qual estan assegurades les llibertats bàsiques iguals per tothom, i també el seu valor just, i la igualtat equitativa d'oportunitats, la distribució de la renda és un exemple d'allò que es pot anomenar justícia procedimental purament de rerefons (*pure background procedural justice*). L'estructura bàsica adopta la forma necessària per tal de què, quan tots i cadascun segueixin les regles de cooperació públicament establertes, i satisfacin les obligacions que aquestes regles especifiquen, la distribució concreta de béns que en resulta sigui tinguda per justa, o com a mínim, per no-injusta, amb independència de quina sigui la forma d'aquesta distribució.

la idea de reciprocitat entre els ciutadans. Vegi's [Rawls, 1993, 16-17 i la introducció a l'edició en rústica, pp. XLIV, XLVI i LI]. El concepte de reciprocitat també juga un paper important a [Rawls, 1997].

¹⁸² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §14, 50-52].

¹⁸³ [Rawls, 1999a, §11, 56; §14, 77].

Dit d'una altra manera. Un cop acollits al marc de justícia de rerefons establert per l'estructura bàsica, els individus, les famílies i les associacions poden obrar com els plagui, sempre dins de les regles que les institucions estableixen. Cal remarcar, doncs, que una distribució concreta de la renda no pot ésser avaluada sense tenir en compte els drets (és a dir, els drets adquirits) que els diferents individus s'han guanyat pel seu esforç en el si del sistema equitatiu de cooperació i que donen com a resultat, precisament, la distribució en qüestió. A diferència d'allò que s'esdevé en un règim utilitarista, el concepte de justícia assignativa no hi juga cap paper. No hi ha cap mena de criteri per determinar en quin cas es pot considerar que una distribució sigui justa deixant de banda les institucions de rerefons i els drets adquirits (*entitlements*) que sorgeixen justament a través de l'operació del procediment.¹⁸⁴ Allò que aporta el marc per la cooperació equitativa en el si de la qual neixen els drets adquirits són les institucions de rerefons.

L'expressió "de rerefons" (*background*) en l'expressió "justícia procedimental de rerefons" que s'acaba d'introduir, vol remarcar la necessitat d'incloure determinades regles de l'estructura bàsica d'un sistema social de cooperació, de manera que el sistema segueixi essent equitatiu al llarg del temps, d'una generació a l'altra.¹⁸⁵

Rawls introdueix en aquest punt, com a exemple, la regla establerta pels clubs que participen en la lliga professional de basquetbol dels Estats Units, segons la qual, al final de la temporada, els equips classificats en darrer lloc aquell any, gaudeixen de prioritat en el fitxatge de nous jugadors. La regla està pensada per introduir una força d'igualació, al llarg del temps, en la qualitat dels jugadors dels diversos equips, de manera que, d'any amb any, els equips tendeixin a una qualitat de joc similar. Aquesta regla es considera necessària per conservar l'atractiu de l'esport en qüestió. Està a l'arrel del propòsit de tot plegat.

Les regles de rerefons necessàries s'especifiquen tenint en ment l'acompliment d'allò que disposen conjuntament els dos principis de justícia. Mén endavant, en l'apartat 5, s'examinen aquestes regles pel que fa a la proposta d'una democràcia de propietaris (*a property-owning democracy*).¹⁸⁶ Com a il·lustració d'allò que es requereix, es pot dir que les institucions de rerefons han de fer per manera que la renda estigui prou ben repartida al llarg del temps, de forma que es pugui mantenir el valor just de les llibertats polítiques i la igualtat equitativa d'oportunitats d'una generació a l'altra. Les institucions de rerefons poden intervenir, per exemple, per mitjà de la regulació de les transmissions de béns *mortis causa*, a través de les herències i els llegats, i també per mitjà de la configuració d'impostos i tributs, per tal d'evitar una excessiva concentració de poder privat.

Les exigències del principi diferencial són previsible, per tal com s'apliquen a través de les institucions considerades com un sistema públic de normes. No suposen una interferència més greu o més sovintejada en els plans i les accions dels individus que, posem per cas, les regles que regeixen l'impost sobre la renda o l'impost sobre el valor

¹⁸⁴ Vegi's [Rawls, 1999a, §14, 74-77]. Cal remarcar la distinció que s'hi fa entre les tres classes de justícia procedimental.

¹⁸⁵ Rawls fa notar que l'atribut "de rerefons" s'introdueix en l'obra glossada [Rawls, 2001]. No figura en cap de les dues edicions de la *Teoria de la Justícia* [Rawls, 1971a, 1999a].

¹⁸⁶ Rawls fa notar que a [Rawls, 1999a, cap. V] s'hi exposa el significat de l'expressió "democràcia de propietaris". Malauradament, segons ell mateix reconeix, no s'hi fa el necessari èmfasi en la distinció que separa aquest règim del capitalisme de l'estat de benestar.

afegit. Per tal com els efectes d'aquestes regles són previsibles, i de fet són previstos, els ciutadans els tenen en compte en el moment d'elaborar els seus plans d'actuació. Els ciutadans tenen plena consciència de què, quan prenen part en el procés de cooperació social, el seu patrimoni i riquesa i la part que els pertoca del producte total estan sotmesos a impostos, posem per cas, que se sap, de manera anticipada i amb tota mena de publicitat, que les institucions de rerefons han establert. Tant el principi diferencial com el primer principi i la primera part del segon principi respecten les expectatives legítimes sobre les regles del joc, absolutament públiques, i els drets adquirits que pertocuen a cada individu.¹⁸⁷

Les regles de les institucions de rerefons exigides pels dos principis de justícia, inclòs el principi diferencial, estan pensades per assolir els fins de la cooperació social equitativa al llarg del temps. Són imprescindibles per mantenir la justícia de rerefons. Tal és el cas del valor just de les llibertats polítiques i de la igualtat equitativa d'oportunitats. Són també necessàries per fer possible que les desigualtats econòmiques i socials que puguin subsistir, contribueixin de manera efectiva al bé general, o, dit d'una manera més precisa, que aquestes desigualtats tinguin com a conseqüència l'obtenció del major benefici possible per part dels membres menys avantatjats de la societat. Tal i com s'esdevé amb la regla de preferència en els fitxatges en la lliga professional de basquetbol americana, les disposicions exigides pel principi diferencial formen part de la concepció de la cooperació social equitativa de la teoria de la justícia com a equitat, i de cap manera se'n poden considerar un afegit. Un cop tingudes en compte aquestes regles de justícia de rerefons, la justícia distributiva és un cas de justícia purament procedimental.

3.4. *L'estructura bàsica com a tema. Raons de la primera classe*¹⁸⁸

La teoria de la justícia com a equitat, que incopora una concepció política de la justícia, es caracteritza per tenir per objecte l'estructura bàsica de la societat. Les raons per fer-ho així es poden dividir en dos grans grups.

- En primer lloc, hi ha raons relacionades amb la manera de funcionar de les institucions i amb la naturalesa dels principis necessaris per regular-les al llarg del temps, amb el propòsit de mantenir la justícia de rerefons.
- En segon lloc, hi ha raons que es deriven de la influència pregonada i omnipresent de l'estructura bàsica sobre les persones que han de viure a l'empar de les seves institucions.

Considerem una crítica important que es fa a Locke. Suposem que partim, tal com sembla que ell mateix fa, de la idea atractiva segons la qual les circumstàncies socials de la persona i les seves relacions amb els altres s'haurien de desenvolupar al llarg del temps de conformitat amb els acords equitatius que aquesta persona vagi establint amb altres persones. De la manera semblant a la concepció que Locke té de la història ideal, podem utilitzar determinats principis per especificar els diversos drets i deures de les persones, i també els seus drets d'adquirir i d'alienar béns. Suposem que partim d'un estat inicial just, de manera que cadascú tingui assignats, de manera justa, els béns de

¹⁸⁷ Aquestes observacions de Rawls són la resposta a l'objecció que Nozick fa al principi diferencial a [Nozick, 1974]. La descripció que fa del cas Wilt Chamberlain, al capítol 7, pp. 160-164, vol fer veure que l'aplicació del principi exigeix una interferència contínua en cadascuna de les transaccions que s'operin entre individus i associacions.

¹⁸⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §15, 52-55].

la seva propietat. Fem un pas més i afirmem que, en el cas de què tothom respecti els drets i els deures de les persones, i també els principis que governen l'adquisició i l'alienació de béns, els estats successius seran també justos, per més que estiguin allunyats en el temps. Anomenarem aquesta situació una perspectiva de procés històric ideal (*an ideal historical process view*).¹⁸⁹

Per portar endavant aquesta idea, allò que cal és, en primer lloc, una descripció de l'estat inicial just. En segon lloc, cal una caracterització de les transaccions que han de ser tingudes per equitatives. I en tercer lloc, cal una descripció de les condicions socials justes sota les quals sigui possible arribar a concordar acords equitatius. Podria donar-se el cas que, havent estat just l'estat inicial, i també havent estat justa la situació social en l'interval, els resultats acumulats d'un gran nombre d'acords separats i justos a primer cop d'ull, conclusos pels mateixos individus i per les associacions formades pels mateixos individus, durant un període de temps llarg, tendissin a socavar les condicions de rerefons que són necessàries per tal de seguir donant els qualificatius de lliure i equitatiu als acords que es vagin elaborant. Podria ésser el cas que s'acabés acumulant una quantitat considerable de béns i de riquesa en poques mans. Aquesta concentració de riquesa probablement acabaria socavant la igualtat equitativa d'oportunitats, el valor just de les llibertats polítiques i tot plegat. Cal, per tant, concloure que les restriccions i els condicionants que, segons Locke, són d'aplicació directa a cadascuna de les transaccions que tenen lloc entre individus i associacions, partint de l'estat de naturalesa, no són suficients per tal d'assegurar el manteniment de les condicions de rerefons equitatives.¹⁹⁰

El paper que pertoca a les regles de justícia de rerefons únicament procedimental és justament el de la conservació d'aquestes condicions. L'existència de distribucions prèvies justes no basta per assegurar la justícia de les distribucions posteriors sense la presència constant de la regulació de l'estructura bàsica, per molt que les transaccions entre individus i associacions ocorregudes mentrestant hagin estat lliures i equitatives, vistes des d'una perspectiva local i independent de les institucions de rerefons. La raó d'aquest fet està en què el resultat del conjunt d'aquestes transaccions queda afectat per una munió de contingències i de conseqüències imprevisibles. És, per tant, necessari introduir regulacions sobre les transmissions de béns *mortis causa* per tal que, en el transcurs del temps, les normes que regulen la transmissió de béns *inter vivos* puguin resultar en distribucions de riquesa més igualitàries. Cal també legislar sobre la necessitat d'oferir una veritable igualtat equitativa d'oportunitats per mitjà del funcionament del sistema educatiu. I calen també moltes altres coses. La presència d'aquestes regles de justícia de rerefons al llarg del temps no sostreu res a la importància que té la possibilitat d'arribar a acords lliures i equitatius entre particulars (individus i associacions). Això és així per tal com els principis que són d'aplicació directa als tractes *inter vivos* entre particulars, com per exemple el dret d'obligacions (*the law of contract*), no basten, per ells mateixos, per conservar al llarg del temps la justícia de rerefons.

Allò que cal, doncs, és una divisió del treball entre dues menes de principis.

¹⁸⁹ Rawls fa notar que les tesis de [Nozick, 1974] són un exemple d'aquesta mena de perspectiva.

¹⁹⁰ En el cas de Locke, per exemple, no són suficients per garantir les llibertats polítiques iguals, tal com, segons Rawls, es dedueix del *Second Treatise*, §158. Vegi's també [Joshua Cohen, 1986].

- En primer lloc, els principis que regulen l'estructura bàsica al llarg del temps, i que estan pensats per conservar la justícia de rerefons de generació en generació.
- En segon lloc, els principis que s'apliquen directament a les transaccions lliures entre individus i associacions.

Sempre que hi hagi defectes en qualsevol d'aquestes dues menes de principis, la concepció de la justícia en pateix seriosament.

Quan tot el conjunt de transaccions i acords entre individus i associacions té lloc sota la regulació aportada per l'estructura bàsica, estem en presència d'un procés social ideal, del qual el procés que es derivaria de la proposta de la justícia com a equitat en fóra un exemple. El contrast amb el procés històric ideal de Locke és el següent. Ambdues propostes utilitzen el concepte de justícia únicament procedimental, però especifiquen aquest concepte de maneres distintes.

- El procés històric de Locke centra l'atenció en la manera en què els principis i cauteles que s'apliquen directament a les parts, determinen les possibilitats i les condicions aplicables a les transaccions que efectivament tenen lloc entre individus i associacions.
- L'esquema de la justícia com a equitat, per contra, se centra en primer lloc en la regulació del funcionament de l'estructura bàsica i en la determinació de les regulacions que són necessàries per tal de mantenir al llarg del temps les condicions de justícia de rerefons iguals per a tothom, amb independència de l'origen social o de la generació de cadascú. Atès que la concepció pública de la justícia exigeix la presència de regles clares, senzilles i fàcilment intel·ligibles, s'estableix una divisió del treball institucional entre els principis necessaris per la conservació de la justícia de rerefons i els principis que s'apliquen directament a les transaccions concretes entre particulars (individus i associacions). Un cop establerta aquesta divisió del treball, els individus i les associacions gaudirien de plena llibertat per ocupar-se dels seus fins permissibles en el si del marc que establís l'estructura bàsica, amb ple coneixement que, en altres parts del sistema social, estarien vigents les regulacions que caldrien per conservar la justícia de rerefons.

El fet de prendre l'estructura bàsica com el tema fonamental de l'esquema, permet veure la justícia distributiva com un cas de justícia de rerefons únicament procedimental. Quan tothom segueix les regles públicament reconegudes de la cooperació, la distribució concreta dels resultats és aleshores considerada com a justa, amb independència de quines siguin les seves característiques (vegi's el sub-apartat 3.3). Aleshores, per tant, podem fer abstracció de l'enorme complexitat de la immensa quantitat de transaccions que tenen lloc en la vida diària, i quedem lliures de la necessitat de seguir la sort de les posicions relatives dels diferents individus. La societat és un esquema de cooperació equitativa al llarg del temps, que mai no es para, i que no té cap començament ni cap acabament que siguin rellevants per la justícia política. Els principis de justícia especifiquen la forma de la justícia de rerefons amb independència de les condicions històriques vigents en cada moment donat. Allò que importa és el funcionament de les institucions socials en cada moment del temps. Per contra, no juga cap mena de paper l'especificació del punt de partida (*benchmark*) de l'estat de naturalesa i el nivell de benestar dels diferents individus en aquest punt de partida. És una hipòtesi històrica difusa que no es pot arribar a conèixer, però és, en tot cas, irrellevant.

3.5. L'estructura bàsica com a tema. Raons de la segona classe¹⁹¹

La segona mena de raons que recolzen el fet que la teoria de la justícia com a equitat prengui l'estructura bàsica com el seu tema principal, es deriven de la influència pregonada i omnipresent de l'estructura bàsica sobre les persones que han de viure a l'empar de les seves institucions. Cal tenir present que la teoria de la justícia com a equitat versa sobre els ciutadans que neixen en el si d'una determinada societat i desenvolupen tota la seva vida en aquesta mateixa societat. S'incorporen al món social únicament a través del naixement i en surten només per la mort. Atès també el fet que en tota societat moderna, per ben ordenada que estigui, cal que hi hagi una certa desigualtat per tal de què la vida social sigui practicable, cal que ens preguntem quina mena de desigualtats són permissibles en una societat ben ordenada i quines altres menes de desigualtats caldrà evitar.

La teoria de la justícia com a equitat se centra en les desigualtats en les perspectives vitals dels ciutadans, és a dir, en les seves perspectives al llarg de tota la vida, tal com aquestes perspectives es concreten en un índex adient de béns primaris, en la mesura en què aquestes perspectives resulten influïdes per tres classes de contingències.

- La classe social d'origen. És a dir, la classe en el si de la qual cadascun dels ciutadans ha nascut i ha crescut fins arribar a l'edat de raó.
- Els dots naturals (que no inclouen els dots sobrevinguts deguts a l'entorn social de la família d'origen) i les oportunitats que cadascun dels ciutadans ha tingut per desenvolupar aquests dots naturals, per tot allò que es refereix a la influència sobre aquestes oportunitats que hagi pogut tenir la classe social d'origen.
- La bona o mala fortuna. La bona o mala sort en el curs sencer de la vida. La manera com cadascun dels ciutadans hagi pogut quedar afectat per malalties o accidents i també, posem, per l'atur involuntari i el declivi, o auge, econòmic de la seva contrada de procedència.

Fins i tot en una societat ben ordenada, les perspectives vitals dels ciutadans estaran pregonament influïdes per les contingències socials, naturals i fortuïtes, i també per la manera en què l'estructura bàsica, al permetre desigualtats, faci ús d'aquestes contingències per tal d'assolir determinats propòsits.

L'enumeració d'aquestes tres menes de contingència no basta per argumentar conclusivament que l'estructura bàsica hagi d'ésser el tema central de la justícia política. Rawls afirma que ell mateix no disposa de cap argument que sigui concloent en ell mateix. Sosté que la versemblança d'aquesta concepció política de la justícia depèn del conjunt de tot el raonament que la recolza. Malgrat aquesta constatació, tanmateix, no ens estariem prenent seriosament la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals si deixéssim de banda les desigualtats entre les perspectives vitals de la gent que sorgeixen d'aquestes contingències i permetéssim que aquestes desigualtats seguissin el seu curs sense establir la regulació necessària per tal de conservar la justícia de rerefons. Aquesta constatació evoca la pregunta precisa que volem respondre: ¿quins són els principis de justícia de rerefons que es donen per suposats quan es pren seriosament la idea de societat (3.1)?

¹⁹¹Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §16, 55-57].

Per tal que els ciutadans d'una societat ben ordenada es puguin reconèixer els uns als altres com a lliures i iguals, cal que les institucions bàsiques els eduquin en aquesta mateixa concepció d'ells mateixos i, a més, cal que aquestes institucions bàsiques mostrin públicament i encoratgin aquesta ideal de justícia política. Aquesta tasca educativa pertany a allò que es pot anomenar el paper ampli d'una concepció política.¹⁹² En aquest paper, aquesta concepció política forma part de la cultura política pública, per tal com els seus principis fonamentals estan incorporats a les institucions de l'estructura bàsica. En el treball d'interpretació d'aquestes institucions, s'apela a aquests principis. Una manera que els ciutadans tenen d'aprendre a pensar-se ells mateixos com a lliures i iguals està en el coneixement i la participació en aquesta cultura pública, concepció a la qual molts d'ells no arribarien, i encara menys acceptarien i la farien seva com el seu propòsit, si comptessin només amb l'ajut de les seves pròpies reflexions.

Cal considerar que les tres menes de contingència notades suara afecten el contingut dels fins i dels propòsits que la gent adopta, i el vigor i la confiança amb què els persegueix. Tenim tendència a avaluar les nostres perspectives vitals segons el lloc que ocupem en la societat, i formulem els nostres fins i propòsits a la llum dels mitjans i de les oportunitats que podem raonablement esperar. Que siguem optimistes i esperançats de cara al futur o, al contrari, resignats i apàtics, depèn de les desigualtats associades a la nostra posició social i als principis de justícia que la societat no solament professa, sinó que, amb més o menys efectivitat, empra per regular les institucions de la justícia de rerefons. Es comprèn, per tant, que l'estructura bàsica entesa com a règim social i econòmic sigui, d'una banda, un dispositiu que satisfaci els desitjos i aspiracions existents en un moment donat, i sigui també, d'altra banda, un dispositiu que faci sorgir desitjos i aspiracions més ambiciosos en el futur. Això ho duu a terme a través de les expectatives i de les ambicions que anima en el present, al llarg de tota una vida.

Cal remarcar, a més, el fet que els dots naturals en les seves diverses menes, com és ara la intel·ligència o la capacitat natural, no són qualitats naturals fixades d'un cop per sempre a un determinat nivell. Més aviat són capacitats potencials que demanen determinades condicions socials per poder donar fruit. Hi ha, a més, el fet que, quan es realitzen, necessàriament prenen una única forma entre una multiplicitat de possibilitats. Les capacitats educades i preparades són necessàriament un subconjunt, i un subconjunt petit, d'una àmplia gamma de possibilitats que s'haurien pogut arribar a complir. Entre les consideracions que afecten la tria d'unes o d'altres, hi ha les actituds socials d'encoratjament i recolzament, i les institucions socials que s'ocupen d'aquesta educació i preparació. La nostra pròpia concepció de nosaltres mateixos, els nostres objectius i les nostres ambicions, i també els nostres talents i capacitats realitzades, depenen tots ells de la nostra història personal, de les oportunitats que hàgim tingut, de la posició social d'on hàgim partit i de la influència de la bona o mala fortuna.

En resum. Atenent a les dues menes de raons, exposades en aquests dos sub-apartats (3.4 i 3.5), la teoria de la justícia com a equitat adopta l'estructura bàsica com el tema principal de la seva argumentació. L'estructura bàsica comprèn les institucions socials al si de les quals els éssers humans estan capacitats per desenvolupar les seves potències morals, esdevenint així, de forma plena, membres cooperadors d'una societat

¹⁹² El corresponent paper restringit fóra l'especificació dels principis bàsics i de les regles més importants que cal complir en una societat política per tal que pugui esdevenir estable i duradora. Un exemple d'això el podem trobar en la idea del contingut mínim de la llei natural, en la perspectiva de Hume, que formula H.L.A. Hart [Hart, 1961, 189-195].

de ciutadans lliures i iguals. Com a marc que conserva la justícia de rerefons d'una generació a l'altra, fa realitat la idea, central en la concepció de la justícia com a equitat, de la justícia de rerefons únicament procedimental com un procés social ideal, tal com s'ha explicat sota l'epígraf de les raons de la primera classe. També posa en solfa el paper públic d'educar les persones en una concepció de si mateixos com a ciutadans lliures i iguals. Quan està degudament reglada, fomenta en ells les actituds d'optimisme i confiança en el futur i la sensació d'ésser tractats amb equitat a la vista dels principis públics que efectivament regulen les desigualtats econòmiques i socials, tal com s'explica sota les raons de la segona classe.

De moment, per tant, sembla que començar el raonament per l'estructura bàsica és congruent amb els altres conceptes de la idea de justícia com a equitat, cosa que d'entrada no estava clara. Una definició precisa de l'estructura bàsica, donada aleshores, hauria interferit en el seu encaix entre aquestes altres idees (2.4).

3.6. *¿Qui són les persones menys avantatjades?*¹⁹³

¿Qui són les persones més desavantatjades? ¿Què cal fer per identificar-les? Per respondre aquestes preguntes, Rawls es val del concepte de béns primaris. Els béns primaris són determinades condicions socials i mitjans d'ús general que normalment són necessaris per permetre als ciutadans el desenvolupament adient i l'exercici plenari de les seves potències morals i l'esforç en la persecució de les seves pròpies concepcions del bé. Per abordar aquesta qüestió cal tenir en compte les exigències socials i les circumstàncies normals de la vida humana en societat. Els béns primaris són aquelles coses que les persones necessiten, quan es veuen, elles mateixes, en la perspectiva política de la persona, és a dir, com a membres cooperadors de ple dret de la societat, i no només com a éssers humans entesos amb independència de qualsevol concepció normativa o moral. Aquests béns són coses que els ciutadans necessiten com a persones lliures i iguals, considerant la totalitat de la seva vida. Per ésser qualificada de bé primari, no és suficient que una cosa determinada sigui un objecte racional del desig, o de la preferència, o d'un voler per damunt de tota altra cosa (*to crave*). Rawls s'acull a la seva concepció política, i no pas a cap mena de doctrina exhaustiva, a l'hora d'especificar aquestes necessitats i exigències.

Què cal incloure i què cal excloure en la llista de béns primaris és una qüestió que depèn d'un conjunt de fets generals referits a les necessitats i capacitats humanes, les diverses fases de la vida humana adulta, les exigències de la criança i educació dels menors, les relacions d'inter-dependència social i una llarga llista d'altres consideracions. Cal, com a mínim, una idea aproximada dels plans racionals de vida, de manera que es pugui indagar l'estructura usual d'aquests plans i la seva dependència de determinats béns primaris, de cara a la seva formació, revisió i execució amb èxit.¹⁹⁴ Però tal com s'acaba d'esmentar, la justificació dels béns primaris no es fonamenta només en fets psicològics, socials o històrics. És veritat que la llista dels béns primaris es recolza, en part, en fets d'ordre general i en les exigències de la vida social, però això s'ha d'entendre en el context d'una concepció política del ciutadà com a persona lliure i igual, dotada de les dues potències morals i capaç d'esdevenir un membre de ple dret cooperador de la

¹⁹³ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §17, 57-61].

¹⁹⁴ A [Rawls, 1999a, Cap. VII] hi ha un esbós de les característiques dels plans racionals de vida.

societat. Aquesta concepció normativa és necessària per tal d'estar en condicions d'identificar la llista més adient de béns primaris.¹⁹⁵

Hi ha cinc classes de béns primaris.

- I. Els drets i llibertats bàsics. És a dir, la llibertat d'expressió, la llibertat de consciència i la resta de llibertats bàsiques (3.2). Tots aquests drets i llibertats són condicions indispensables pel desenvolupament adient i per l'exercici informat de les dues potències morals, en els dos casos fonamentals (*Ibidem*).
- II. La llibertat de circulació i de domicili i la lliure elecció de professió, comptant amb un rerefons d'oportunitats diverses, oportunitats que permetin escollir entre la persecució de diversos fins i que donin contingut a les decisions de revisar-los i modificar-los.
- III. Els poders i les prerrogatives dels càrrecs i dels llocs de responsabilitat i d'autoritat.
- IV. La renda i la riquesa, enteses com a mitjans d'ús general, dotats de valor de canvi,¹⁹⁶ que generalment són necessaris per assolir una àmplia gamma de fins, amb independència de la seva naturalesa.
- V. Les bases socials del respecte a un mateix, enteses com aquells aspectes de les institucions bàsiques que normalment són imprescindibles per tal de què els ciutadans tinguin un sentit despert del seu valor com a persones i siguin capaços de perseguir amb confiança els seus propis fins.

Els dos principis de justícia avaluen l'estructura bàsica segons la manera com regula les participacions dels diferents ciutadans en els béns primaris, participacions que s'expressen per mitjà d'un índex adient. Cal remarcar que els béns primaris s'especifiquen per referència a determinades característiques objectives de les circumstàncies socials de tots i cadascun dels ciutadans, característiques que són observables públicament, com per exemple els drets i llibertats que les institucions els asseguren, les oportunitats equitatives que se'ls obren, les seves expectatives raonables de renda i de riquesa des del seu lloc a la societat, etcètera. Les desigualtats a les quals s'aplica el principi diferencial s'especifiquen en termes de les expectatives raonables de tots i cadascun dels ciutadans a l'accés als béns primaris en el transcurs de tota la seva vida. Aquestes expectatives són les seves perspectives vitals. En les societats ben ordenades, en què tots els ciutadans gaudeixen dels mateixos drets i llibertats i d'oportunitats equitatives garantides, les persones menys avantatjades són aquelles que pertanyen al quantil de renda de menors expectatives d'ingressos.¹⁹⁷ Dir,

¹⁹⁵ Rawls mateix comenta que [Rawls, 1971 a, 1999 a] és ambigu sobre aquesta matèria. En aquest punt, Rawls reconeix deutes intel·lectuals amb Joshua Cohen, Joshua Rabinowitz, Allen Buchanan, T.M. Scanlon, Samuel Scheffler i Michael Teitelman.

¹⁹⁶ Per aquesta idea de valor de canvi, vegeu [Rawls, 1975].

¹⁹⁷ Els individus que pertanyen al grup menys avantatjat no es poden identificar si no és recurrent a la seva renda o la seva riquesa. Mai es poden identificar els menys avantatjats com a homes o dones, posem, o com a blancs o negres, o com a britànics o indis. No es poden identificar per cap mena de tret natural ni de qualsevol altre ordre (raça, ètnia, sexe, nacionalitat, etcètera) que permeti comparar la seva situació en els diversos esquemes alternatius disponibles de cooperació social. Prenent el conjunt d'aquests esquemes cooperatius com el conjunt de mons socials possibles, a través dels quals el nom d'un determinat individu identifica sempre la mateixa persona en cadascun dels mons socials, el terme "menys avantatjat" no és un designador rígid (segons la terminologia de Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972). Al contrari, els situats en pitjor situació en cadascun d'aquests mons possibles són, en general, grups diferents d'individus. Els qui estan pitjor sota un determinat esquema, no ho estan, en general, sota un altre esquema alternatiu. Fins i tot suposant que els menys avantatjats, en

per tant, que les desigualtats de renda i de riquesa s'han de disposar de manera que resultin en el major benefici pels menys avantatjats vol dir, simplement, que cal comparar els diferents esquemes alternatius de cooperació en termes de com queda el grup menys avantatjats segons l'índex de béns primaris, seleccionant aleshores l'esquema en el qual el grup dels menys avantatjats està en millor situació que en tots els altres esquemes alternatius disponibles de cooperació.

Cal subratllar el caràcter objectiu dels béns primaris.

- En la llista no hi té lloc el respecte a un mateix, entès com una actitud. Allò que hi figura són les bases socials del respecte a un mateix.¹⁹⁸ En aquestes bases socials hi entren coses com el fet institucional que els ciutadans tenen drets fonamentals iguals i el reconeixement públic d'aquest fet, i el fet que tothom dona suport al principi diferencial, que és en ell mateix una forma de reciprocitat.
- En l'aplicació dels principis de justícia, no es considera que les estimacions de la felicitat global dels ciutadans vingui donada, posem, per la satisfacció de les seves preferències racionals o dels seus desitjos, tal com ho exigiria una perspectiva utilitarista.
- Tampoc no es considera el bé dels ciutadans a la llum de cap mena d'ideal moral, o propi d'alguna associació determinada, o personal de cada individu.
- Tampoc no s'empra cap mena de mesura de les potències morals dels ciutadans ni de les seves capacitats (*abilities*), ni es valora la mesura en què els ciutadans les puguin haver assolit, sempre a condició que les seves potències i capacitats hagin estat suficients per poder prendre part com a membres normals cooperadors de la societat.¹⁹⁹

La idea del bé de cadascun dels ciutadans no juga cap paper en la determinació de la quantitat de béns primaris que li pugui correspondre. Aquesta idea del bé hauria d'haver estat determinada per alguna doctrina exhaustiva concreta, religiosa, filosòfica o moral, o bé per un concepte del bé compatible amb les peculiars idees del bé de tot un conjunt determinats d'aquestes doctrines exhaustives. El paper que s'atorga als béns primaris procedeix de l'interior de la concepció exclusivament política de la justícia que caracteritza la teoria de la justícia com a equitat. La raó de mantenir-nos en el si d'una concepció exclusivament política de la justícia ja ens és ben coneguda. Es tracta de mantenir oberta la possibilitat de trobar un fonament públic de justificació recolzat per un consens encavallat.

Els béns primaris, doncs, són allò que cal a les persones lliures i iguals, tal com queden caracteritzades per la concepció política, en la seva qualitat de ciutadans. Aquests béns formen part d'una concepció parcial del bé sobre la qual els ciutadans, que afirmen la multiplicitat de les doctrines exhaustives, es poden posar d'acord per allò que fa a fer les comparacions inter-personals necessàries per posar en pràctica els principis. Cal una determinada concepció del bé per poder establir el concepte de justícia, de caràcter polític o no. Aquesta concepció del bé es pot emprar en la teoria de la justícia com a

termes de renda i de riquesa, siguin, en la seva majoria, aquelles persones que pertanyin a la classe social d'origen de nivell més baix, o que pertanyin al grup de pitjors dots naturals, o al grup que ha experimentat una fortuna pitjor, cap d'aquests atributs no els defineix com a menys avantatjats. Es tracta purament d'un fet de correlacions empíriques probables.

¹⁹⁸ Rawls reconeix que, en aquest punt, [Rawls, 1971 a, 1999 a] són ambigus. No s'hi distingeix entre el respecte a un mateix com a actitud, el manteniment del qual és un interès fonamental, i les bases socials que ajuden a mantenir aquesta actitud.

¹⁹⁹ Sobre aquest punt, vegi's l'exposició que es fa sobre la provisió de serveis sanitaris a 5.11.

equitat mentre no ultrapassi el límit de la concepció política (5.3). El pluralisme fa impossible l'acord en una concepció completa del bé, basada en una determinada doctrina exhaustiva. En canvi, la concepció parcial del bé que s'estableix per mitjà del recurs a la idea de béns primaris, es manté del tot dins del límit d'una concepció política del bé i de la justícia.

Un comentari final sobre els béns primaris. Hi ha dues maneres d'establir la llista dels béns primaris.

- Una primera manera consisteix en examinar les diferents doctrines exhaustives que tenen presència en una determinada societat, i especificar aleshores un índex de béns que vingui a ésser una mena de mitjana d'allò que caldria als qui s'adhereixen a cadascuna d'aquestes doctrines exhaustives oposades, en matèria de proteccions institucionals i de mitjans d'ús general. Aquest procediment podria semblar la millor manera d'arribar a assolir un consens encavallat.
- La teoria de la justícia com a equitat procedeix de manera distinta. Comença per establir una concepció política basada en la idea fonamental de la societat com un sistema equitatiu de cooperació social. D'aquesta manera, s'espera que aquest procediment per justificar els béns primaris doni lloc a un consens encavallat. Per tant, es deixen de banda les doctrines exhaustives que puguin ésser presents o no, o haver-ne sigut, o que ho puguin ésser en el futur, en una societat determinada. La intenció no és buscar una llista de béns que s'avinguin amb les concepcions del bé pròpies de cadascuna de les doctrines exhaustives en presència, mitjançant el procediment de buscar un cert equilibri ponderat entre elles. Al contrari, es consideren béns primaris aquells que calen als ciutadans lliures i iguals. Aquests béns permeten que cadascú recolzi la seva pròpia concepció del bé, en cas de què aquesta concepció del bé sigui acceptable, és a dir, en cas de què el seu assoliment sigui compatible amb la idea de justícia.

3.7. El significat del principi diferencial²⁰⁰

El tema d'aquest sub-apartat és el principi diferencial, entès com a principi de justícia distributiva en sentit estricte. Cal tenir present que el principi diferencial està subordinat al primer principi de justícia, que garanteix la igualtat en el gaudi de les llibertats fonamentals, i al principi de la igualtat equitativa d'oportunitats (3.2). Actua en concert amb aquests altres dos principis i cal que s'apliqui sempre en el si de les institucions de rerafons en les quals el compliment d'aquests dos primers principis estigui ja assegurat.²⁰¹

²⁰⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §18, 61-66].

²⁰¹ [Rawls, 1999a, §12, 58-62] dóna una explicació del principi d'eficiència de Pareto aplicat a les institucions.

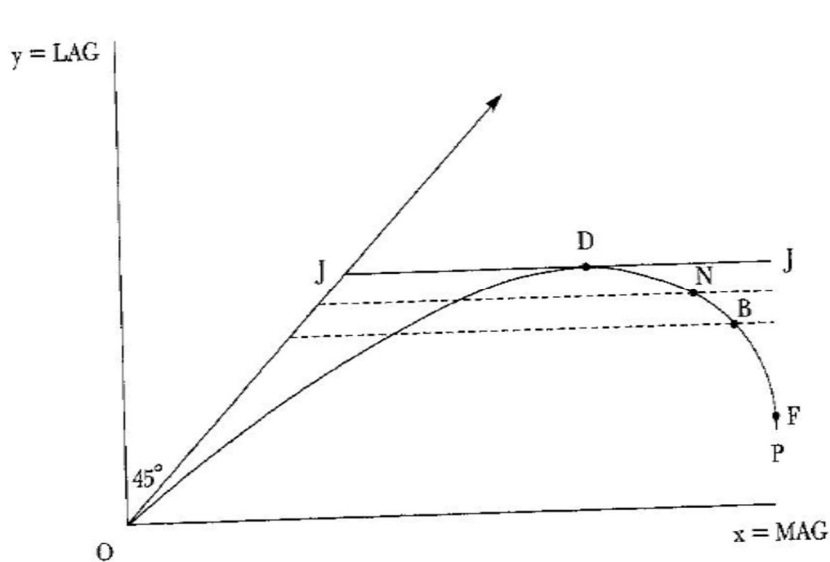


Figura 6. Rawls. Possibilitats de producció²⁰²

Suposem sempre que la cooperació social és productiva. Sense cooperació, no es produiria res i no hi hauria res a distribuir. Rawls fa notar que a [Rawls, 1999a, §§12-13] no es fa prou èmfasi en aquesta assumpció. La Figura 6 està construïda de manera que s'assumeix que l'economia és productiva. MAG (*more advantaged group*) i LAG (*less advantaged group*) són individus representatius dels grups més avantatjat i menys avantatjat, respectivament, és a dir, són individus representatius dels dos grups que estan involucrats en la cooperació productiva. Els eixos del gràfic representen el corresponent nivell de l'índex de béns primaris que pertoca a cadascun d'ells. La corba OP ("P" de producció) arrenca de l'origen en direcció nord-est fins que, després d'assolir el seu nivell màxim, s'inclina cap al sud-est. Aquesta corba OP representa les possibilitats de producció d'acord amb la tecnologia productiva instal·lada, amb les institucions socials vigents i amb les preferències pel treball i el lleure dels dos agents representatius, MAG i LAG. En tot el seu recorregut es troba per sota de la bisectriu del primer quadrant, per tal com els punts de la bisectriu representen un repartiment igual dels béns resultants de la cooperació social, repartiment que es considera inassolible, per tal com en aquest cas, MAG, l'agent que representa el grup social més avantatjat, no s'avindria, de grat, a produir. Com més producció es vulgui, més desigualtat (en el sentit de distància horitzontal fins a la bisectriu) caldrà acceptar, per tal com una major producció implica donar més incentius a l'aportació cooperadora de MAG.

La recta JJ és paral·lela a l'eix d'abscisses i és tangent a la corba OP en el punt màxim d'aquesta, és a dir, el punt D.

El tram de la corba OP entre els punts D i F es considera la frontera eficient, és a dir, el conjunt de punts que són òptims de Pareto. El punt D és el punt de la frontera eficient més proper a la bisectriu del primer quadrant. El punt N ("punt Nash") és el punt de la frontera eficient on es maximitza el producte de les dues utilitats. El punt B ("punt Bentham") és el punt de la frontera eficient on es maximitza la suma de les dues utilitats. A partir del punt F ("punt feudal") -l'extrem dret de la frontera eficient-, la corba OP esdevé vertical.

²⁰² Font: [Rawls, 2001, 62].

L'espai al sud-est de la bisectriu del primer quadrant està solcat de rectes paral·leles a l'eix d'abscisses que representen, cadascuna d'elles, un determinat nivell de justícia assolible. La recta JJ és la màxima d'aquestes paral·leles que es pot assolir quan estem restringits a moure'ns al llarg de la corba OP. Representa, per tant, el màxim nivell de justícia assolible.

Cal no confondre les rectes d'igual justícia amb les tradicionals corbes d'indiferència dels textos de micro-economia, basades en el benestar (la utilitat) individual o agregat. Les rectes d'igual justícia representen el repartiment dels béns produïts entre els participants en la producció i es basen en la idea de reciprocitat. Són rectes d'igual justícia en el sentit que, per cadascuna d'elles, qualsevol punt és igualment acceptable, sempre sota la condició de que s'hi pugui arribar mitjançant el desplaçament al llarg de la corba OP.

Per la idea de justícia com a equitat, els punts de la frontera eficient situats a la dreta del punt D són inacceptables, per tal com impliquen assolir un major índex de béns primaris per part del grup MAG a costa de què el grup LAG en tingui menys. En aquests punts, la reciprocitat implícita en el principi diferencial deixa d'estar-hi present. Els punts N i B es situen en nivells de justícia inferiors al nivell de justícia corresponent al punt D.

El punt B és el punt on la corba OP fóra tangent a una corba d'indiferència entre les utilitats de LAG i de MAG. En aquest punt, MAG pot guanyar una major quota en la producció conjunta, a costa d'una menor quota corresponent a LAG, cosa que interdiu la idea de reciprocitat, incorporada al principi diferencial. És a dir, els *trade-offs* de benestar no estan permesos sota el règim de la justícia com a equitat.

El sistema de cooperació social es defineix en gran manera per les seves regles per organitzar l'activitat productiva i especificar la divisió del treball, per assignar els diversos papers a tots els qui hi intervenen, etcètera. Aquests esquemes inclouen les regles per determinar els sous i salaris a pagar procedents del valor de la producció. Es podrà obtenir una major producció per mitjà de la modificació d'aquestes regles sobre sous i salaris. La major remuneració dels grups més avantatjats podrà cobrir, entre altres conceptes, els majors costos d'educació i aprenentatge que, en general, incorren els treballadors més productius. També actuarà com una marca de distinció per aquells que assumeixin majors responsabilitats i animarà a la gent a aspirar a aquests llocs de treball i, en general, els incentivarà. Cada corba OP diferent està associada a un determinat esquema de cooperació. Indica els ingressos a què poden aspirar els dos grups quan es modifiquen les regles d'assignació de sous i salaris. En qualsevol punt de la corba, el salari del grup més avantatjat està representat per la coordenada de l'eix d'abscisses, i el salari del grup menys avantatjat, per la coordenada de l'eix d'ordenades. Cadascun dels esquemes de cooperació dona lloc a una corba OP distinta. Un esquema de cooperació té un disseny superior a un altre si la corresponent corba OP està en un nivell superior en tot el domini.²⁰³ *Ceteris paribus*, el principi diferencial estableix que és preferible aquell esquema de cooperació que doni una corba OP amb el màxim superior

²⁰³ Si les diferents corbes OP es creuen, la millor d'elles és la que té el màxim en un nivell superior al nivell del màxim de totes les altres. Si el màxim s'escau en el mateix nivell (és a dir, són tangents a la mateixa recta JJ) és preferible l'esquema de cooperació que tingui el seu màxim situat més a l'esquerra, és a dir, més proper a la bisectriu, els punts de la qual representen la igualtat absoluta en el repartiment dels béns primaris.

als màxims de les corbes OP corresponents a altres esquemes de cooperació alternatius.

El principi diferencial no exigeix la presència continua de creixement econòmic al llarg de les generacions per tal de maximitzar indefinidament les expectatives de les persones menys avantatjades, mesurades en renda i riquesa. Aquesta no seria una concepció raonable de la justícia. No es descarta la idea, originària de Mill, d'una societat en estat estacionari en el qual no hi hagi acumulació real de capital.²⁰⁴ Aquest estat estacionari és compatible amb el concepte de societat ben ordenada. Però també es pot donar el cas d'una societat amb economia en creixement.²⁰⁵ Res no priva que, en la transició, els grups més avantatjats obtinguin increments de renda (és a dir, en el corresponent índex de béns primaris) superiors als increments de renda obtinguts pels grups menys avantatjats, cosa que no contradiria el principi diferencial. En canvi, el cas que els grups més avantatjats obtinguessin increments de renda a costa de què als grups menys avantatjats els correspongués una renda inferior a la que tenien, sí que seria una situació en contradicció amb el principi diferencial. Hi pot haver, per tant, una desigualtat creixent plenament compatible amb la vigència del principi diferencial. Una economia en equilibri de creixement a taxa constant (*steady state*) pot també ésser compatible amb la presència d'una estructura bàsica justa que es vagi reproduint al llarg del temps.

Hi ha una manera alternativa d'exposar aquesta darrera consideració. El principi diferencial exigeix que, per grans que siguin les desigualtats existents en renda i riquesa, i per molt que la gent estigui disposada a treballar més per gaudir d'una major porció del

²⁰⁴ Vegi's John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Llibre IV, Capítol VI.

²⁰⁵ En aquest punt [Rawls, 2001, 64], Rawls introdueix la frase "que avanci al llarg del tram creixent de la corba OP" ("*society would always be on the upward-rising part or at the top of the OP curve*"). Crec que en aquest punt hi ha una confusió per part de Rawls, o de l'editor de [Rawls, 2001], Erin Kelly. El tram creixent de la corba OP ocorre en el si d'una tecnologia determinada i amb uns estocs donats de capital físic i de capital humà, tots ells representats per la mateixa corba OP. El creixement econòmic, que sempre és fruit d'una major inversió en capital físic, o en capital humà o d'una millora en la productivitat, o d'un guany d'eficiència productiva, implica el desplaçament de la corba OP a un nivell superior. Rawls (o el seu editor) es concentra en els casos de desplaçament al llarg de la corba OP, quan una determinada societat no ha assolit el punt D i es troba, en la corba OP, a l'esquerra d'aquest punt, en una situació que no és un òptim de Pareto. Efectivament, en aquesta situació, es possible seguir avançant cap al nord-est al llarg de la corba OP, assolint guanys simultanis en els índexs de béns primaris corresponents als dos grups socials, simplement per mitjà d'una major productivitat o eficiència en el context d'una mateixa tecnologia i d'uns mateixos estocs de capital físic i de capital humà. Quan això s'esdevé, tal com Rawls assenyala, els grups més avantatjats poden obtenir majors increments de renda que els grups menys avantatjats, per tal com el pendent de la corba OP és inferior a la unitat. Això no contraduï el principi diferencial. Dit d'una altra manera, Rawls (o el seu editor) sembla oblidar la possibilitat que el creixement econòmic sigui causa d'un desplaçament cap amunt de tota la corba OP, i no només de moviment al llarg d'una corba OP existent. El desplaçament cap a una nova corba OP superior serà legítim, des del punt de vista de la teoria de la justícia com a equitat, sempre que el nou punt màxim (punt D) de la nova corba OP, estigui situat al nord-est de l'antic punt màxim D. És a dir, que el guany en l'índex de béns bàsics que obtingui el grup MAG no es faci a costa d'una disminució de l'índex corresponent al grup LAG. Sigui dit de passada, sembla que aquesta metàfora pot ésser una bona descripció d'allò que s'ha esdevingut en els dos darrers decennis en els grups LAG (actuals, no necessàriament idèntics als grups LAG de fa vint anys) dels països desenvolupats d'Occident. Han perdut quotes de participació en el total de la producció social, a conseqüència dels desplaçaments cap amunt de la corba OP produïts per la globalització (guanys en el comerç, no necessàriament ben repartits en el si de les societats occidentals) i per la millora tecnològica (automatització de moltes feines industrials i administratives), cosa que pot explicar l'estat actual de malestar polític a la gairebé totalitat d'aquests països.

producte social, cal que les desigualtats existents vagin dirigides en benefici del grup dels ciutadans menys avantatjats. Altrament, les desigualtats són inadmissibles. Cal tenir tothora present que el nivell general de riquesa generada per la societat, que inclou la riquesa dedicada al benestar del grup menys avantatjat, depèn de les decisions que prenguin els diferents agents pel que fa a la seva voluntat sobre com organitzar les seves vides. Cal recordar la prioritat que té la llibertat. Això fa que ningú no pugui ésser obligat a treballar en cap mena de feina, per productiva que pugui ésser. La mena de treball que cadascú desenvolupi i l'esforç que hi esmerci són el resultat de decisions exclusivament personals, a la vista dels diferents incentius que la societat ofereix a aquest individu determinat. Per tant, allò que exigeix el principi diferencial és que, amb independència del nivell general de riquesa, les desigualtats existents han de complir la condició que vagin en benefici del grup social menys afavorit. És a dir, cal que les desigualtats vagin en benefici de tots, dels més i dels menys avantatjats. Això deixa clar que, per molt que es plantegi com una maximització de les expectatives dels menys avantatjats, el principi diferencial és un principi de reciprocitat.

Els principis de justícia s'apliquen als ciutadans tal com queden classificats pel corresponent índex de béns primaris. Ens podem preguntar, ¿per què no s'inclouen les diferències de raça, d'ètnia o de sexe entre les tres contingències esmentades al subapartat 3.5? Sembla, per exemple, que no es pot ignorar el fet de la presència de l'esclavatge en els estats del sud dels Estats Units en l'època anterior a la fi de la Guerra Civil americana. Tampoc sembla que es pugui ignorar la manca de mesures compensatòries per l'esforç i la dedicació que fan les dones en l'embaràs, la criança i l'educació dels fills, un cop posats a assegurar l'igualtat equitativa d'oportunitats a la meitat femenina del sexe humà.

Rawls respon dient que l'objecte de la teoria de la justícia com a equitat està en una situació ideal (*ideal theory*), és a dir, en la descripció d'una societat ben ordenada de justícia com a equitat. En aquest context, cal trobar respostes a dues qüestions.

- ¿Quines són les contingències que tenen tendència a generar desigualtats amoïnadores, fins i tot en el si d'una societat ben ordenada, de manera que ens duen, junt amb altres consideracions, a concentrar-nos en l'estructura bàsica com el tema central de la justícia?
- ¿Com cal especificar el menor avantatge en el si de la situació ideal (*ideal theory*)?

Tot i que hi pot haver una correlació empírica entre els individus que es troben més afectats per les tres contingències especificades a 3.5 i el grup d'individus menys avantatjats, la definició del grup dels menys avantatjats és independent de les tres contingències. Fa referència, únicament, a l'índex dels béns primaris (3.6). En el cas més senzill d'aquest índex, suposant que es composi únicament pel nivell de renda, el grup de ciutadans menys avantatjat està compost per aquelles persones que comparteixen amb tots els altres ciutadans les llibertats polítiques iguals i les oportunitats equitatives, però que es troben dins del quantil més baix pel que fa als seus ingressos. La identitat dels individus que es troben dins d'aquest quantil més baix pot canviar segons quin sigui el dispositiu vigent de l'estructura bàsica.

En la teoria ideal, tal com s'exposa a [Rawls, 1999a, §16], els dos principis s'apliquen a l'estructura bàsica per tal d'avaluar-la des d'uns punts de vista fixats, és a dir, des de la perspectiva del representant del ciutadà igual (que té garantides les llibertats fonamentals iguals i la igualtat equitativa d'oportunitats) i també des de la perspectiva

dels diferents representants dels diferents quantils de renda. A vegades, però, també es poden arribar a tenir en compte altres perspectives. Suposem, per exemple, que es dona la presència de determinades característiques físiques que serveixin per discriminar les persones en els seus drets fonamentals bàsics o en les oportunitats que se'ls fan disponibles. Les característiques físiques no es poden canviar i, per tant, les posicions que impliquen han de considerar-se punts de vista vàlids des d'on avaluar la justícia de l'estructura bàsica.

Les distincions que es fan en base al sexe, a la raça o a l'ètnia, pertanyen al conjunt d'aquesta mena de distincions. Suposem, per exemple, que fós el cas que els homes tinguessin més drets fonamentals assegurats que les dones, o un ventall més ampli d'oportunitats. Aquestes desigualtats només es podrien justificar si les mateixes dones les acceptessin i, a més, resultessin en un major profit per elles. Igual s'esdevé amb les distincions per raó de raça o d'ètnia. Històricament, aquestes desigualtats han sorgit per causa de diferències en l'accés al poder polític i en el control dels recursos econòmics. En la mesura que els judicis històrics categòrics puguin ésser admissibles, diu Rawls, es pot dir que mai no han estat, ni tampoc no són actualment, discriminacions que juguin en favor de les dones o de les races i ètnies menys avantatjades. En una societat ben ordenada, en el context històric present, sembla que no hi ha d'haver cap mena de discriminació com aquestes. Basta, per tant, en el nostre context, en centrar-nos en la classificació social induïda per l'índex dels béns primaris.

En resum, les distincions o discriminacions per causa del sexe, de la raça o de l'ètnia, històricament, han estat rellevants. A elles s'aplica una formulació específica del principi diferencial [Rawls, 1999a, §16, 85]. Rawls manifesta l'esperança que en una societat ben ordenada, el sexe, la raça o l'adscripció ètnica deixin d'ésser rellevants. [Rawls, 1971a, 1999a] no entra en qüestions de compliment parcial (*partial compliance*) més que en dos casos: la desobediència civil i l'objecció de consciència al servei militar en una guerra injusta, qüestions molt vives en la societat americana dels seixantes i primers setantes. No contempla l'anàlisi de les distincions per raó de sexe, o de raça o d'adscripció ètnica.

Rawls afirma que aquesta és una omisió que caldria esmenar si es demostrés que en una societat ben ordenada seguissin persistint diferències per raó de sexe, de raça o d'adscripció ètnica. Certament, aleshores caldria articular els valors polítics imprescindibles per tal de justificar les institucions jurídiques i socials necessàries per assegurar la igualtat efectiva de la dona i de les minories ètniques. En el sub-apartat 5.10 hi ha una exposició breu sobre la naturalesa de la família i de la igualtat de la dona.

3.8. *Objeccions articulades a través de contra-exemples*²⁰⁶

La idea d'equilibri reflexiu pot servir per comprovar la bondat dels primers principis, a través del contrast amb casos pensats expressament per aquesta labor, anomenats contra-exemples. La reflexió sobre les seves conseqüències en casos concrets pot abonar la consideració que són prou adients o, al contrari, pot aconsellar la seva revisió. Els contra-exemples, per tal de servir aquest propòsit, han de complir tots els supostos

²⁰⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §19, 66-72].

de la construcció teòrica a partir dels principis de justícia. S'examinen dos contra-exemples.²⁰⁷

Considerem dues objeccions properes.

- a. Suposem el cas que la corba OP més efectiva tingui un pendent molt suau en el seu ascens des de l'origen (O) fins al seu punt màxim (punt D). Això implica que, en el punt D, la participació en el producte social del grup més avantatjat serà molt més gran que la participació del grup menys avantatjat. En altres paraules, en l'òptim social, la desigualtat serà molt alta. Aquesta situació pot semblar injusta per les persones menys avantatjades.
- b. Suposem, alternativament, el cas que la corba OP més efectiva, a partir del seu màxim en el punt D, vagi disminuint molt lentament, amb poc pendent. Podria semblar raonable deixar el punt D i moure's cap a la dreta, per tal de poder assolir assignacions de producte molt més elevades pel grup més avantatjat, a costa d'unes reduccions molt minses en les assignacions al grup menys avantatjat. En aquestes condicions, l'òptim social donat pel punt D pot semblar injust per les persones més avantatjades.

En ambdós casos, la causa de la perplexitat és el poc pendent de la corba OP, abans del màxim en el primer cas i després del màxim, en el segon. Això vol dir que s'ofereixen guanys potencials molt grans a un grup a canvi de pèrdues petites de l'altre grup. Això ens porta a pensar que potser caldria ajustar la teoria, potser massa inflexible en el rebuig de grans guanys potencials en la posició agregada dels dos grups. Cal respondre a aquestes objeccions dient que, ateses les institucions democràtiques de rerefons (llibertats iguals i igualtat equitativa d'oportunitats) és poc probable que la corba OP més efectiva estigui caracteritzada per pendents suaus.

- a. Com a resposta al cas (a), cal dir que, atès que els ciutadans gaudeixen d'oportunitats equitatives per desenvolupar el potencial que els donen els seus respectius dots naturals, molts d'entre ells tindran èxit en el desenvolupament d'habilitats productives sofisticades, de manera que el pendent de la corba OP en el tram que va des de l'origen (punt O) fins al seu màxim (punt D), serà pronunciat. Les llibertats bàsiques i la igualtat equitativa d'oportunitats asseguruen un règim competitiu en què la presència de gran nombre de persones amb bon nivell educatiu i amb adequada experiència farà baixar, per dir-ho així, la prima de remuneració al grup de les persones més avantatjades. Cal notar que en aquest argument es recorre, tant com al principi diferencial, a la resta dels dos principis fonamentals de justícia. Els drets i llibertats iguals i la igualtat equitativa d'oportunitats barren el pas a una possible coalició dels membres del grup més avantatjat per tal d'exploitar el seu poder de mercat.
- b. Com a resposta al cas (b), ateses les mateixes premisses institucionals que estan presents en el cas (a), res no privaria a una majoria política d'instituir mecanismes de transferència de valor, a través de la imposició i de la despesa pública, per exemple, per tal de corregir de forma adient al principi diferencial l'assignació de rendes donada per una productivitat molt més elevada dels membres del grup més avantatjat.

²⁰⁷ S'omet aquí un tercer exemple que figura en el text de Rawls, un exemple basat en la distinció entre indis i britànics en el temps de l'Índia Britànica. L'exemple està tret de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 490-493. En la modesta opinió de l'autor que subscriu, no es un exemple particularment il·luminant.

La resposta a les dues objeccions és, en ambdós casos, que el pendent de la corba OP (tant el pendent positiu, abans del màxim, com el pendent negatiu, un cop sobrepassat el màxim) ha d'ésser de magnitud elevada, en valor absolut. I això ve donat pel fet que l'estructura bàsica de la societat ha de satisfer la totalitat dels dos principis de justícia. El principi diferencial no estableix límits en la magnitud de la raó entre les participacions al producte social corresponents als dos grups. La teoria de la justícia com a equitat estableix una justícia procedimental. Un cop els procediments s'han seguit, cal tenir per just el resultat. A no ser que, vist el caire del resultat, la reflexió ens faci dubtar.²⁰⁸

La raó de les participacions en el producte social és observable. No sembla possible establir límits *a priori* als valors d'aquesta raó que puguin guanyar un assentiment generalitzat. Una complicació que cal tenir en compte és que les participacions de l'agent representatiu de cada grup en el producte social no són només fruit de les capacitats de cadascú, que podem tenir per observables, sinó també de l'esforç efectiu esmerçat en educar aquestes capacitats, en primer lloc, i en aplicar efectivament les habilitats productives adquirides, en segon lloc, cosa que, en general, no és observable. De la sola dada del valor de la raó no se'n pot inferir si el principi diferencial s'ha acomplert o no. Cal esperar, simplement, que, en una societat ben ordenada pels dos principis de justícia, els valors empírics de la distribució de les rendes resultaran en un perfil que no serà tingut per injust.

La restricció més senzilla a imposar a la raó de les participacions és la igualtat estricta en la participació en el producte social (és a dir, que la raó adopti el valor de la unitat). Està clar que el principi diferencial no arriba a aquest grau d'igualitarisme, per tal com reconeix que la perfecta igualtat és impossible en condicions de llibertat. Altrament dit, la teoria de la justícia com a equitat reconeix la necessitat de la persistència de desigualtats socials, per tal d'actuar, si més no, com a incentiu a l'esforç d'educació i desenvolupament de les pròpies capacitats naturals i a l'esforç d'aplicació efectiva en el procés productiu de les habilitats adquirides. Val a dir, però, que la teoria de la justícia com a equitat és igualitària en un sentit que s'expressarà en detall en l'apartat 4, per tal com selecciona el punt eficient en la corba OP, és a dir, el punt que pertany al tram de la corba que configura la frontera eficient, el tram DF, que és el més proper a la igualtat, és a dir, gràficament, el punt de la frontera eficient que té la distància horitzontal menor a la bisectriu del primer quadrant.

3.9. Expectatives legítimes, drets adquirits i mèrits²⁰⁹

Recordem allò que ha estat dit a 3.3. La distribució del producte social en la societat ben ordenada de la proposta de la justícia com a equitat té lloc d'acord amb els drets legítimament adquirits, usualment a través d'un contracte (*claims*), i amb altres drets adquirits (*earned entitlements*). Les expectatives i els drets adquirits estan especificats per les regles públiques de l'esquema de cooperació social. Suposem, per exemple, que les regles incloguin estipulacions sobre els acords de sous i salaris, o estipulacions que

²⁰⁸ En el si de la teoria de la justícia com a equitat, no hi ha cap criteri per decidir si un determinat valor de la raó de les dues participacions és o no és just, per tal com, per hipòtesi, els dos principis de justícia estan satisfets. Això no treu que una raó molt desigual ens porti a pensar i a dubtar. Podem dir que, en un cas com aquest, no estem en equilibri reflexiu. Si, arribat el cas, empíricament s'observés una gran desigualtat, caldria repensar des del començament tota la teoria de la justícia com a equitat.

²⁰⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §20, 72-74].

estableixin la retribució dels treballadors d'acord amb un índex de l'èxit comercial de l'empresa, tal com s'estableix en la *share economy*.²¹⁰ En aquest cas, aquells que compleixin els requisits que estableixen aquests acords tindran, per definició, una expectativa legítima de rebre els imports acordats en els moments acordats. Tindran dret a aquests imports. Allò que els individus facin, dependrà d'allò que les regles i els acords estipulin sobre els drets que els pertocaran. Els drets que els individus adquireixin dependran d'allò que facin [Rawls, 1999a, §14, 74-76].

Cal fer èmfasi en què no hi ha cap criteri establert sobre les expectatives legítimes, o sobre els drets adquirits, més enllà de les regles públiques que especifiquen l'esquema de cooperació social. En la teoria de la justícia com a equitat, les expectatives legítimes i els drets a adquirir depenen sempre del joc que s'acabi fent dins d'aquestes regles. Donant per fet que l'estructura bàsica satisfaci els dos principis de justícia, i suposant el compliment estricte de totes les obligacions que han donat lloc als drets adquirits per mitjà d'aquest procediment, cal reputar la distribució resultant com a justa, amb independència de quin sigui el seu perfil. No hi ha cap concepte d'allò que puguem legítimament esperar, ni dels drets que adquirirem, a part del joc que puguem fer en el si de les institucions establertes. Tots els drets sorgiran en el si de l'entorn caracteritzat per la justícia de rerefons d'un sistema social de cooperació equitativa. Tots els drets estaran basats en les regles públiques i en les accions d'individus i associacions en el marc d'aquestes regles.

Fàcilment, això que s'acaba de dir és malentès. En el si de les doctrines exhaustives que cadascun de nosaltres podem professar, tenim un concepte del mèrit moral que s'especifica amb independència de les regles establertes per les institucions existents. No és correcte dir que la teoria de la justícia com a equitat rebutja el concepte de mèrit moral. Distingeix tres coses que, almenys en el llenguatge ordinari, són tingudes per mèrit moral.

- En primer lloc, la idea de mèrit moral en sentit estricte, és a dir, de la qualitat moral del caràcter global de la persona, i del conjunt de virtuts de la mateixa persona, tal com resulten especificades per la corresponent doctrina moral exhaustiva. Passa el mateix amb la qualitat moral atribuïda a les accions concretes d'aquesta persona.
- En segon lloc, la idea de les expectatives legítimes, i la idea associada dels drets adquirits (*entitlements*), que és el revers del principi d'equitat [Rawls, 1999a, §48].
- En tercer lloc, la idea de mereixement (*deservingness*), tal com queda especificada en l'esquema de normes públiques establert per assolir un conjunt determinat de propòsits.

No es qüestiona la idea de mèrit moral. La qüestió està, més aviat, en què les concepcions de mèrit moral com a qualitat moral del caràcter de les persones i de les seves accions concretes, no es poden incorporar a una concepció política de la justícia atès el fet de la presència d'un pluralisme raonable. Els ciutadans tenen concepcions del bé que estan contraposades, de manera que no es poden posar d'acord en una doctrina exhaustiva que especifiqui el concepte de mèrit moral a efectes polítics. En tot cas, la vàlua moral seria un criteri absolutament impracticable si es volgués aplicar a qüestions de justícia distributiva. Bé podríem dir que només Déu podria arribar a aquests

²¹⁰ Vegi's Martin Weitzman, *The Share Economy*, Harvard University Press, 1984.

judicis. Ens cal, en la vida pública, evitar la idea de mèrit moral i trobar un substitut que pertanyi a una concepció política raonable.

En la teoria de la justícia com a equitat, la idea de mèrit és substituïda pel concepte d'expectativa legítima (*legitimate expectation*). La idea de mereixement (*deservingness*), articulada en el si d'un sistema de regles públiques, es desenvolupa a [Rawls, 1999a, §48, 276] i s'il·lustra amb allò que s'esdevé en els esports de competició. En aquesta mena d'activitats, sovint es diu que l'equip perdedor hauria merescut guanyar. Amb això no es vol negar la victòria i l'honor a l'equip guanyador. Més aviat, el que es vol dir és que l'equip perdedor, al llarg del joc, hauria demostrat les habilitats i les qualitats pròpies del joc concret que es jugava, -és a dir, allò que fa que jugar aquella modalitat concreta de joc sigui una activitat humana plena de sentit, allò que fa que el joc sigui divertit de jugar i de presenciar- en un nivell superior al de l'equip guanyador. La sort i la fortuna hi van intervenir, igual que en tota activitat humana, negant a l'equip perdedor la victòria que hauria merescut.

De les tres teories del mèrit que s'acaben de detallar, la teoria de la justícia com a equitat n'empra només les dues darreres.

- La segona, corresponent a la idea de mèrit com a expectativa legítima, s'acaba de justificar suara.
- La tercera (mereixement o *deservingness*) s'esmenta explícitament, tot i que breument, a [Rawls, 1999a, §48, 276], però està implícita arreu. Correspon a la idea de regles públiques que s'estableixen per assolir determinats propòsits socials. Un exemple de tals sistemes de regles públiques són les institucions bàsiques derivades dels dos principis de la justícia com a equitat.

Tanmateix, una cosa és el mereixement (*deservingness*) d'un determinat ciutadà o associació de ciutadans en el seu esforç de cooperació social segons les regles establertes, i una altra cosa és el mèrit. Igual que passa en els esports i en els jocs, per molt que la competició social sigui equitativa, l'èxit de qui té més mereixements no està assegurat. Entremig, hi intervé la fortuna. Per ben dissenyats que estiguin els sistemes socials de cooperació, és impossible evitar la influència de l'atzar en el resultat final.

Hi ha moltes maneres d'especificar el mereixement (*deservingness*) en relació al sistema de regles socials vigent i als fins a què aquest sistema vol encaminar. Però res d'això equival a especificar la idea de mèrit moral, pròpiament parlant.

3.10. La consideració dels dots naturals com un actiu comú²¹¹

A [Rawls, 1999a, §17] es diu que no ens mereixem -en el sentit de mèrit moral- el lloc que ens ha tocat en la distribució de dots naturals. Aquest enunciat és una banalitat des del punt de vista de la moral.²¹² Ningú no la pot negar. No hi ha ningú que pugui arribar

²¹¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §21, 74-77].

²¹² L'enunciat no és present enlloc en la teoria de la justícia com a equitat, per tal com en aquesta teoria no hi ha lloc pel concepte de mèrit en aquest sentit. L'enunciat tampoc no es situa en el context de cap doctrina exhaustiva concreta. Rawls explica que el que volia dir, més aviat, és que, en la perspectiva de qualsevol doctrina exhaustiva raonable que ens posem, aquesta doctrina faria seva l'afirmació que el mèrit moral implica sempre un cert exercici de la voluntat, és a dir, implica que es faci una determinada acció amb intenció i voluntat, cosa que de cap

a pensar que hagi merescut néixer amb dots naturals superiors a la mitjana, o que hagi merescut néixer home, més que no pas dona, o que hagi merescut néixer en una família rica, en comptes d'haver nascut en una família pobre.

Les concepcions segona i tercera del mèrit no depenen de que meresquem o no el lloc que ocupem en la distribució de dots naturals. L'estructura bàsica que satisfà els principis de justícia, remunera cadascun dels ciutadans no pel lloc que ocupa en la distribució de dots naturals, sinó per l'esforç d'educació i aprenentatge que ha fet per transformar aquests dots en habilitats concretes, valuoses en l'esquema de cooperació social que és la producció, i també per l'esforç que ha fet en posar a treballar les habilitats adquirides en la contribució concreta al bé propi i al bé de tots i de cadascú. En aquest cas, els individus adquireixen expectatives legítimes, en el segon sentit, i mereixements (en el tercer sentit). La idea de drets adquirits, incorporada a la idea d'expectatives legítimes, implica, igual que ho fa la idea de mèrit moral (en el primer sentit, exclòs aquí), un esforç deliberat de la voluntat que resulta en un conjunt d'actes fets amb intencionalitat. Com a tals, són el fonament d'expectatives legítimes.

A [Rawls, 1971a, §17, 101 (però no a l'edició revisada, 1999a)] s'afirma que el principi diferencial representa un acord per contemplar la distribució de dots naturals (*native endowments*) com un actiu comú, i per compartir entre tots els beneficis d'aquesta distribució de dots naturals, amb independència del perfil d'aquesta distribució. De cap manera, en aquesta versió definitiva del pensament de Rawls [Rawls, 2001], no es diu que la distribució sigui un actiu comú. Per poder fer aquesta afirmació caldria la presència d'un principi normatiu de propietat que no forma part de la concepció fonamental de la idea de justícia com a equitat. Rawls fa èmfasi sobre el fet que de cap manera es pot derivar el principi diferencial d'un tal pretès principi, considerat com una premissa independent.

En tot cas, a [Rawls, 1971a, 1999a] s'especula sobre allò que hi ha implícit en l'acord de les parts sobre el principi diferencial. És el següent. L'acord sobre el principi diferencial equival a considerar la distribució dels dots naturals com un actiu comú. El contingut de l'acord és el mateix principi diferencial. Es tracta purament d'una elucidació del significat del principi diferencial.

Allò que es considera un actiu comú és la distribució de dots naturals, i no els mateixos dots naturals en ells mateixos. De cap manera s'ha de considerar la societat com la mestressa dels dots naturals de cadascun dels ciutadans. Al contrari, la qüestió de la propietat dels dots naturals no es planteja. Cas que fos plantejada, caldria dir aleshores que cadascú és el propietari dels seus propis dots naturals. La integritat física i psicològica de la persona està ben garantida pels drets i llibertats fonamentals sota el primer principi de justícia (3.2).

Allò que es considera un actiu comú és la mateixa distribució dels dots naturals, és a dir, les diferències entre les persones. Diferències que consisteixen en les variacions en els talents en una mateixa dimensió (la intel·ligència matemàtica, posem, o l'oïda musical, o la imaginació literària), i també en les variacions en els dots de diferents tipus entre diferents individus. Aquesta varietat, fruit de les variacions, és un actiu comú, per tal com fa possible la presència de moltes complementarietats entre talents. És

manera es pot dir del lloc que ens toca ocupar en la distribució de dots naturals o de la nostra classe social de partida.

exactament allò que posa de manifest l'anàlisi econòmica, des de David Ricardo, amb la teoria de l'avantatge comparatiu.

L'expressió "actiu comú" vol expressar una determinada actitud, o punt de vista, cap al fet natural de la distribució dels dots. Considerem les qüestions següents.

- ¿És possible que les persones, considerades lliures i iguals, deixin de veure desfavorablement -tot i que no ho considerin una injustícia- que hi ha humans que la naturalesa ha dotat millor que d'altres?
- ¿Hi ha algun principi polític, mútuament acceptable pels ciutadans lliures i iguals, que pugui servir de guia a la societat en l'ús social de la distribució de dots naturals?
- ¿És possible posar d'acord els més avantatjats i els menys avantatjats en un principi compartit per tots? En l'absència d'un tal principi, l'estructura del món social i els fets que ens arriben determinats per la naturalesa, serien, en aquesta mesura, contraris a la idea d'igualtat democràtica.

Per tal de resoldre aquesta qüestió, en l'apartat 4 s'intenta mostrar que la posició original és precisament un punt de vista en el qual, els representants dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals, acordarien establir el principi diferencial, per tal de poder posar en joc la distribució natural de dots, per dir-ho així, com si es tractés d'un actiu comú. En cas de què la demostració tingui èxit, aleshores aquest principi obre un camí per contemplar la naturalesa i el món social reconciliats amb la igualtat democràtica. Al formular aquest principi, la teoria de la justícia com a equitat desenvolupa la missió de reconciliació que pertoca a la filosofia política.

En aquest punt és crucial considerar que el principi diferencial incorpora la idea de reciprocitat. Aquelles persones que hagin estat millor dotades per la naturalesa (és a dir, que hagin tingut més sort en la loteria de la distribució de dots naturals, que naturalment, des d'un punt de vista moral, no mereixen), es veuen animades a conrear-se per tal d'adquirir encara més potencialitats, a condició de què eduquin els seus dots naturals i els usin de manera que la seva acció contribueixi al bé dels menys dotats, que tampoc no mereixen la seva sort en la loteria de la distribució dels dots naturals. La reciprocitat és una idea moral que se situa en un punt mitjà entre, d'una banda, la imparcialitat, que és altruista i, d'altra banda, l'avantatge mutu, que és egoïsta.²¹³

3.11. Comentari-resum sobre la justícia distributiva i el mèrit²¹⁴

La teoria de la justícia com a equitat no rebutja el concepte de mèrit moral, tal com ve donat en les doctrines exhaustives religioses, filosòfiques o morals. Més aviat, allò que fa, atesa la presència del fet d'un pluralisme raonable, és mantenir que cap doctrina d'aquesta mena no pot servir com una concepció política de la justícia distributiva.

El problema, per tant, està en trobar un recanvi o substitutiu, és a dir, una concepció, vàlida des del punt de vista exclusivament polític, que faci el paper del concepte de mèrit moral, inacceptable com a norma política, per tal com el mèrit moral està necessàriament definit en el si d'una doctrina exhaustiva. Per tal d'assolir aquest fi, la

²¹³ Vegi's [Freeman, 2007, 348].

²¹⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §22, 77-79].

teoria de la justícia com a equitat introdueix el concepte d'expectativa legítima i el concepte complementari de dret adquirit.

Per tal que aquesta substitució es demostrï satisfactòria, cal la presència de les següents condicions.

- Que sigui practicable com a resposta a la necessitat d'una concepció exclusivament política de la justícia.
- Que autoritzi les desigualtats socials i econòmiques necessàries, o d'altra manera es demostrï eficaç pel funcionament de l'economia industrial de l'estat modern. En part, les desigualtats, com ja s'ha dit, cobreixen les diferències del cost d'educació i aprenentatge. En part, actuen com a incentiu.
- Que expressi un principi de reciprocitat, per tal com es contempli la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals, d'una generació a l'altra, i per tal com la concepció política de la justícia caldrà aplicar-la a l'estructura bàsica que regula la justícia de rerefons.
- Que gestioni adequadament les desigualtats més importants des del punt de vista de la justícia política, és a dir, les desigualtats entre les perspectives vitals dels ciutadans, que estan donades per les expectatives raonables sobre la vida completa de cadascú. Aquestes desigualtats sorgeixen, ben segur, entre els diferents nivells de renda presents en una determinada societat, a causa de la posició social en la qual els diferents individus es troben situats en la naixença i en la primera criança, abans d'assolir l'edat de raó, i a causa també del lloc que pertoca a cadascú en la distribució dels dots naturals. El centre d'interès està en l'efecte a llarg termini d'aquestes contingències, com també de l'impacte de la fortuna al llarg de les vides de la gent.

A més d'aquestes consideracions desitjables, n'hi ha dues d'addicionals que mereixen consideració.

- Cal que els principis que especifiquin la distribució equitativa, en la mesura del possible, s'expressin en termes que permetin la verificació pública del seu compliment. Ja s'ha parlat d'aquesta qüestió en relació als béns primaris (3.6).
- Cal que els principis siguin raonablement senzills i que es puguin explicar als ciutadans de manera que siguin fàcilment comprensibles a la llum de les idees en circulació en la cultura política pública.

La qüestió està, doncs, en veure si el principi diferencial (considerat conjuntament amb els principis previs de les llibertats bàsiques i de la igualtat equitativa d'oportunitats, i entès a la llum de les idees de dret adquirit i d'expectativa legítima) satisfà aquestes característiques desitjables millor que ho puguin fer altres possibles principis polítics alternatius. La teoria de la justícia com a equitat sosté que aquest pot ésser el cas, i que és digne de consideració, si es té en compte que el paper dels preceptes de justícia de sentit comú i de la desigualtat en les participacions en el producte social de la societat moderna no està en retribuir el mèrit moral, com a cosa distinta del mereixement. El paper que els pertoca és, més aviat, el d'atreure prou candidats als llocs de treball que són més necessaris des d'un punt de vista social, el de cobrir els costos d'adquisició de les destreses i d'educació de les habilitats corresponents, el de fomentar l'assumpció de la càrrega d'una determinada responsabilitat i de fer tot això de manera que no contradigui l'elecció lliure de la professió ni la igualtat equitativa d'oportunitats [Rawls, 1999a, §47]. Aquesta és una primera exploració d'aquesta qüestió, sobre la qual tornarem més endavant. En tot cas, cal dir que Rawls reconeix que la qüestió no té una resposta que sigui plenament conclouent.

A l'hora de considerar el valor del principi diferencial, cal tenir present allò que ja s'ha dit. És una afirmació trivial, des del punt de vista de la teoria de la justícia com a equitat, segons la qual no mereixem, des d'un punt de vista moral, ni la posició inicial que ens ha tocat en la societat ni el lloc que ens ha correspost en la distribució dels dots naturals. La mateixa teoria no diu que mai no ens mereixem, en determinada manera, la posició social o els càrrecs que ens puguin correspondre al llarg de la vida adulta, o les destreses adquirides i les habilitats educades que puguem posseir un cop arribem a l'edat de raó. És el cas que, en una societat ben ordenada, sovint mereixem aquestes coses quan arribem a tenir-les, quan el mèrit s'entèn com un dret adquirit, per via legítima i en condicions equitatives. La teoria de la justícia com a equitat considera que la idea de mèrit com a dret adquirit, té un lloc del tot adient en una concepció política de la justícia. I que aquest és un concepte moral, tot i que no és el concepte de mèrit moral tal com es defineix en les doctrines exhaustives, per tal com la concepció política de la justícia a què pertany, és, ella mateixa, una concepció moral.

La qüestió substantiva és, doncs, si ens cal o si volem alguna cosa que vagi més enllà d'aquesta concepció política de la justícia. ¿No n'hi ha prou amb la cooperació en termes equitatius que tots nosaltres, en la nostra condició comuna de ciutadans lliures i iguals, podem recolzar davant dels altres? ¿No seria aquesta situació un punt molt proper a l'òptim polític assolible en la pràctica? Hi haurà, certament, gent que seguirà reclamant que ells mereixen moralment determinades coses en maneres que la concepció política de la justícia no cobreix. Es pot donar el cas que aquestes reclamacions, sorgides de les diferents doctrines exhaustives professades per part dels ciutadans, siguin del tot correctes, en la mesura que la corresponent doctrina exhaustiva també ho sigui. La teoria de la justícia com a equitat no ho nega. ¿Per què hauria de fer-ho? Només afegeix que, atès que allò que aquestes doctrines exhaustives contraposades estableixen que, en determinats casos, mereixem moralment determinades coses, en diferents maneres i per raons diferents, no totes aquestes reclamacions poden ésser encertades simultàniament. I que, en tot cas, no és possible prendre-les en consideració, des d'un punt de vista polític.

El punt de partida ha estat (3.1) la qüestió de quins han d'ésser els principis més adients per especificar els termes equitatius de la cooperació social entre ciutadans considerats com a persones lliures i iguals. Cal que els principis en qüestió es prenguin seriosament la idea de la llibertat i de la igualtat dels ciutadans, i siguin, per tant, principis adients per donar forma a les institucions polítiques i socials de manera que facin possible la realització d'aquesta idea. Això fa sorgir la pregunta del nombre de diferents combinacions de principis que satisfacin aquestes condicions. ¿Quines són aquestes alternatives? ¿Com fer la tria, de manera d'escollir-ne la millor combinació possible? La resposta que proposa la teoria de la justícia com a equitat és que la millor combinació de principis que satisfacin aquests requisits serà aquella que seria escollida pels mateixos ciutadans, a través d'un sistema de representació que assegurés el seu caràcter de persones lliures i iguals. Això ens torna a portar a la idea de la posició original com un mecanisme de representació (2.6). Aquest desenvolupament és l'objecte de l'apartat 4.

De totes maneres, quan es plantegen aquestes qüestions, sorgeix la inquietud de si no hi haurà cap conjunt de principis que pugui satisfer la totalitat d'aquestes condicions. O, al contrari, hi haurà una multiplicitat de conjunts contraposats de principis capaços de satisfer-les. Això fa que pugui sorgir una controvèrsia de mai acabar sobre quin conjunt

de principis sigui realment el més satisfactori. També es pot donar el cas que, un cop identificat el conjunt de principis capaços de donar resposta a aquestes exigències, no siguem capaços de posar-los en pràctica, per tot un conjunt de possibles raons. Si es presentés qualsevol d'aquests casos, la pregunta seria, ¿com pot ésser que ens prenguem seriosament la idea dels ciutadans com a persones lliures i iguals? ¿És només una xerrameca per fer passar l'estona? ¿Es tracta d'una ideologia, en el mal sentit que Marx dóna a aquesta paraula? És patent que la integritat del pensament democràtic constitucional depèn de les respostes que sapiguem donar a aquestes qüestions.

4. L'argument des de la posició original

*4.1. La posició original. Estructura*²¹⁵

L'apartat 4 aborda dos temes principals, per aquest ordre.

1. L'estructura de la posició original (sub-apartats 4.1 a 4.4)
2. La discussió, en el si de la posició original, en favor dels dos principis de la justícia.

Aquesta discussió en favor dels dos principis de la justícia, al seu torn, es divideix en dues comparacions fonamentals.

1. La primera comparació fonamental (sub-apartats 4.5 a 4.11).
2. La segona comparació fonamental (sub-apartats 4.12 a 4.18).

Ja s'ha parlat de la posició original com a dispositiu de representació (2.6). En aquest punt, el tema són els detalls de la seva estructura [Rawls, 1999a, §§20-25].

Cal tothora tenir present que, com a dispositiu de representació, la posició original és un model que representa dues coses distintes.

- En primer lloc, representa allò que per nosaltres -ara i aquí- són condicions equitatives sota les quals cal que els representants dels ciutadans, considerats únicament com a persones lliures i iguals, es posin d'acord en els termes equitatius de la cooperació social, tal com s'expressen en els principis de justícia, a través dels quals s'ha de regir l'estructura bàsica.
- En segon lloc, representa allò que per nosaltres -ara i aquí- són restriccions acceptables a les raons que han de servir de fonament per tal que les parts, com a representants dels ciutadans, situades en aquestes condicions equitatives, puguin acordar l'establiment de determinats principis de justícia i rebutjar-ne d'altres.

Cal tenir present que la posició original també atén altres finalitats.

- Tal com ja s'ha dit (3.1), és una manera de registrar els nostres supòsits de partida. Les assumpcions que fem es fan visibles en la descripció de les parts i de la seva situació.

²¹⁵ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §23, 80-83].

- La posició original es pot veure com un dispositiu que reuneix la força combinada de les assumpcions que fa la teoria de la justícia com a equitat en una única idea que les fa veure més fàcilment.

Cal que ara ens ocupem de qüestions de detall.

- Es podria pensar en una similitud entre l'argument des de la posició original i determinats arguments que es fan en economia i altres ciències socials. La teoria econòmica elemental sobre el comportament del consumidor, és a dir, de les famílies, engloba diversos exemples d'aquests arguments. Hi ha persones racionals, denominades "agents", que prenen decisions, o arriben a acords, sota determinades condicions. Partint dels coneixements i de les creences d'aquestes persones, dels seus desitjos i dels seus interessos, i del conjunt d'alternatives de què disposen, com també de les conseqüències probables que seguiran de cadascuna de les possibles alternatives, podem determinar quina serà la decisió que prendran, o a quin acord arribaran, llevat de que els agents cometin errors de raonament o deixin, de qualsevol altra manera, de captar-se assenyadament. Quan aquests elements són susceptibles d'ésser formulats en termes d'un model matemàtic, serà possible, *ceteris paribus*, demostrar amb tot rigor quin serà el determini que prendran.
- Malgrat les similituds, en el cas de l'argument en la posició original, ens trobem en una situació molt distinta. El propòsit aquí no està en explicar el comportament de la gent davant d'una determinada situació. El propòsit és descobrir un fonament públic per una determinada concepció política de la justícia, cosa que pertany al camp de la filosofia política, no de la teoria social. La descripció de les parts no és una descripció de les persones tal com existeixen empíricament. Al contrari, la descripció de les parts correspon a la voluntat de representar de manera figurada (*to model*) els representants racionals dels ciutadans lliures i iguals. A les parts, a més, se'ls imposa una sèrie de condicions raonables, en la simetria de la situació de cadascú respecte als altres i en els límits del coneixement que els és permès (que s'agrupen sota l'expressió del "vel d'ignorància").

També aquí (igual que a 2.2) es distingeix entre allò que és racional i allò que és raonable o enraonat. És una distinció similar a la que Kant fa entre l'imperatiu hipotètic i l'imperatiu categòric. L'imperatiu categòric en Kant és un procediment que introdueix restriccions raonables a la màxima moral racional i sincera de l'agent, màxima que es deriva de la raó pràctica empírica de l'agent. D'aquesta manera, el captament de l'agent resulta restringit per les exigències de la raó pràctica pura. De manera similar, les restriccions raonables que s'imposen a les parts en la posició original, limiten la seva llibertat d'acció en el procediment de cerca d'un acord racional sobre els principis de justícia. En ambdós casos, allò que és raonable té prioritat sobre allò que és racional, que li està absolutament subordinat. Aquesta prioritat és una expressió de la prioritat del dret sobre el bé. La teoria de la justícia com a equitat té una similitud amb la teoria moral de Kant en aquest aspecte.²¹⁶

²¹⁶ Rawls apunta que cal corregir en aquest punt una observació que es fa a [Rawls, 1971a, §3, 15, §9, 47], on es diu que la teoria de la justícia com a equitat forma part de la teoria de la decisió racional (*rational choice theory*). Rawls considera ara que aquesta apreciació és errònia. Si es donés per bona, implicaria que caldria considerar, en el fons, la teoria de la justícia com a equitat com a hobbesiana (tal com Hobbes és sovint interpretat) més que kantiana. Allò que caldria haver dit és que la descripció de les parts i dels seus raonaments utilitza la teoria de la decisió racional. Malgrat aquest fet, la teoria de la justícia com a equitat forma part d'una concepció política de la

No s'aporta cap definició explícita dels termes "raonable" ni "racional". El seu significat s'haurà de deduir de la seva utilització i del contrast que s'estableix entre ambdós termes. Hi ha, però, una observació que pot ésser útil. Allò que és raonable es contempla com una idea moral intuïtiva bàsica. Es pot aplicar a persones, a les seves decisions i accions, i també a principis i criteris (*standards*), a les doctrines exhaustives i també a altres coses diverses. Allò que ara mateix ens ocupa és l'aplicació del qualificatiu "raonable" als principis de justícia per l'estructura bàsica. Són els principis que fóra raonable adoptar per part dels ciutadans lliures i iguals com a especificació dels termes equitatius del seu procés de cooperació social. La teoria de la justícia com a equitat fa la conjectura que, al capdavall, els principis que semblaran raonables per aquest propòsit seran els mateixos principis que adoptarien els representants racionals dels ciutadans, sota restriccions adients, per establir les institucions bàsiques. ¿Quines són, doncs, les restriccions que cal considerar raonables? Diem que són aquelles que sorgeixen de posicionar simètricament els representants dels ciutadans, representats únicament com a ciutadans lliures i iguals, deixant de banda la classe social a la qual cadascú pugui pertànyer, els dots naturals que hagin correspost a cadascú i les concepcions exhaustives del bé que cadascú pugui tenir. Per molt que aquesta conjectura resulti, *prima facie*, plausible, la seva bona fonamentació només es pot establir a través d'un examen detallat.

Òptimament, caldria que l'argument a partir de la posició original, fins a la determinació dels principis de justícia acordats, fos un argument completament deductiu. Si més no, fóra desitjable que l'argument s'atansés a aquest ideal de la manera més pròxima possible.²¹⁷ Res d'això no és, ni de manera aproximada, practicable, tal com veurem.

La raó d'aquest *desideratum* està en la voluntat d'excloure tota mena d'hipòtesis psicològiques i de consideracions sòcio-històriques no incloses en la caracterització de la posició original. Un exemple del que es vol dir es pot trobar en la teoria econòmica del comportament del consumidor. La senalla òptima de mercaderies a comprar queda determinada per un únic punt en l'espai de mercaderies, en el qual l'hiperplà de restricció de pressupost resulta tangent a la màxima corba d'indiferència assolible. Tota la psicologia necessària, en aquesta teoria, ja està inclosa en les premisses del model matemàtic. En una situació ideal, voldriem el mateix per la deducció dels principis de justícia. Les caracteritzacions psicològiques ja estan incloses en la descripció de les parts com a representants racionals, que volen maximitzar el bé dels seus representats respectius, tal com aquest bé resulta especificat per l'índex dels béns primaris (4.3). En aquest sentit, les parts són persones artificials, habitants d'un dispositiu de representació, personatges que tenen un paper en el nostre experiment mental.

Pel que fa a les alternatives disponibles a les parts, no s'especifica el conjunt de tots els principis que es poguessin considerar com a alternatives. Això seria, diu Rawls, una empresa complicada i una distracció d'allò que es pretén. En canvi, s'opta per facilitar simplement a les parts una llista de conjunts alternatius de principis, un menú. En la llista hi ha incloses les concepcions de la justícia política més importants que formen part de la tradició recent de la filosofia política, amb algunes alternatives que seran sotmeses a

justícia, i està dedicada a aportar una explicació dels principis raonables de justícia. De cap manera es vol fer deduir aquests principis d'una concepció de la racionalitat com a única premissa normativa.

²¹⁷ Vegi's [Rawls, 1999a, §20, 104ss].

un examen més detallat. Les parts es veuen restringides a adoptar un dels conjunts de principis que figuren en aquest menú inicial.

Cal deixar clar, per tant, que els principis de justícia a què s'arribi no estaran deduïts de les premisses que representen les condicions de la posició original. Al contrari, seran seleccionats d'entre els que figuren en aquest menú inicial tancat. La posició original actua com un dispositiu de selecció. El seu rang d'alternatives és un conjunt tancat de concepcions de la justícia conegudes, que es troben en el si de la nostra tradició de filosofia política, o que estan configurades a partir d'aquesta tradició. Quan s'objecta que determinades concepcions no figuren en el menú inicial, com és ara el cas dels principis llibertaris de justícia,²¹⁸ la resposta correcta és, simplement, afegir-les al menú. La teoria de la justícia com a equitat sosté que, també en aquests casos, els principis que proposa tornarien a resultar escollits. Si aquest argument és vàlid, als llibertaris els caldrà argumentar que la posició original no és un dispositiu adient de representació. Els caldrà aduir, per exemple, que la posició original no representa, o representa de mala manera, determinades consideracions que, als seus ulls, són imprescindibles. La discussió continua a partir d'aquest punt.

És clar que l'argument a partir d'una llista tancada no pot, de cap manera, demostrar quina és la concepció de la justícia que és la millor entre totes les alternatives possibles. Tanmateix, pot bastar per al propòsit mínim que proposa Rawls, que és el de trobar una concepció política de la justícia que sigui capaç d'especificar el fonament moral adient per les institucions democràtiques i que sigui capaç de comparar-se favorablement amb totes les altres alternatives conegudes.

4.2. *Les circumstàncies de la justícia*²¹⁹

Les circumstàncies de la justícia són el conjunt de condicionaments històrics sota els quals es desenvolupa la vida de les societats democràtiques modernes. Entre aquests condicionaments, cal remarcar els següents.

- Les circumstàncies objectives d'una escassetat moderada i de la necessitat de cooperació social per part de tothom, per tal d'assolir un nivell de vida acceptable. Aquest és l'aspecte objectiu de les circumstàncies de la justícia.
- Especialment important és el fet que en les societats democràtiques modernes, els ciutadans professen doctrines exhaustives diferents, i fins i tot incommensurables i irreconciliables, tot i ésser cadascuna d'elles raonable, a través de les quals, cada ciutadà entén la seva particular concepció del bé. Aquest és el fet del pluralisme raonable (2.11). No hi ha cap mena de mitjà pràctic d'eliminar aquesta diversitat, llevat de l'ús opressiu del poder de l'estat per tal d'establir una determinada doctrina exhaustiva i per fer callar els discrepants. És a dir, l'únic mitjà de fer-ho és a través de l'opressió política. Això resulta evident, examinant la història dels països democràtics, i també a través de l'examen del desenvolupament del pensament i de la cultura en un context d'institucions lliures. Rawls accepta que aquest pluralisme és una característica permanent de les societats democràtiques. Es tracta de l'aspecte subjectiu de les circumstàncies de la justícia.

²¹⁸ Vegi's, per exemple, la formulació que en fa [Nozick, 1974, 151].

²¹⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §24, 84-85].

Segons Rawls, un dels papers de la filosofia política és el d'ajudar-nos a arribar a una concepció política de la justícia. No està al seu abast poder demostrar d'una manera prou clara per obtenir un acord generalitzat que una determinada doctrina exhaustiva, amb la seva corresponent concepció del bé, sigui superior a totes les altres. D'això no se'n segueix (i la teoria de la justícia com a equitat, com a concepció política de la justícia, no diu de cap manera, i no pot dir de cap manera) que no hi hagi cap doctrina exhaustiva veritable, o cap concepció del bé que sigui millor que totes les altres. L'únic que afirma la teoria de la justícia com a equitat és que no hi ha cap esperança de poder assolir un acord polític practicable sobre quina sigui aquesta específica doctrina exhaustiva. Atès que el pluralisme raonable és vist com una condició permanent de la cultura democràtica, es busca una concepció de la justícia política que prengui aquesta pluralitat com una dada. És l'única manera de donar compliment al principi liberal de legitimitat (3.1), que estableix que, quan es tracta de matèries constitucionals essencials, cal que el poder polític, que és el poder dels ciutadans lliures i iguals, sigui exercit de manera que tots els ciutadans, considerats com a persones raonables i racionals, puguin recolzar-lo a la llum de la seva comuna raó humana. La unitat social es fonamenta en l'acceptació, per part dels ciutadans, d'una concepció política de la justícia. Empra idees del bé que són compatibles amb aquesta concepció. No es basa de cap manera en una concepció completa del bé, arrelada en una determinada doctrina exhaustiva.

Les parts, en la posició original, actuen com a fideïcomissaris o procuradors. Cal, per tant, que, quan concloguin l'acord sobre els principis de la justícia, serveixin fidelment l'interès dels seus fideïcomitents o principals. Això no implica que les parts hagin d'actuar en interès propi, i molt menys que hagin de ser egoïstes, en el significat usual d'aquestes paraules. Tampoc no escau als ciutadans de la societat que estan representats per les parts en la posició original. És veritat que les parts no s'amoïnen de cap manera pels interessos de les persones que estan representades per les altres parts. El fet que la gent actuï en interès propi o que sigui egoïsta, depèn del contingut dels seus fins últims. Depèn de si els seus fins últims són el propi interès, la pròpia riquesa i posició social, el propi poder i prestigi. Les parts, quan actuen de manera responsable com a procuradors per defensar els interessos fonamentals dels seus representats en la llibertat i la igualtat, és a dir, en les condicions adients pel desenvolupament i per l'exercici de les seves potències morals i pel foment efectiu de la seva pròpia concepció del bé en condicions equitatives amb la resta de ciutadans, no contempen els seus representats com a necessàriament moguts per l'interès propi o per l'egoisme. És cert que s'espera, és més, es desitja, que la gent doni importància a les seves llibertats i oportunitats, de manera que estiguin en condicions d'assolir el seu bé. Rawls opina que, si no ho fessin així, donarien mostres de manca de propi respecte i de feblesa de caràcter.

El fet que les parts no s'amoïnin directament pels interessos d'aquells que estan representats per altres parts, és el reflex d'un aspecte central de la manera com els ciutadans resulten motivats en matèria de justícia política sobre l'estructura bàsica. Les circumstàncies de la justícia estan marcades per conflictes pregons de caire religiós i moral. Aquells que estan implicats en aquests conflictes no solen ésser moguts per l'interès propi. Més aviat es veuen a si mateixos com a defensors dels drets i les llibertats bàsiques que assegurin els seus interessos legítims i fonamentals. Hi ha, a més, el fet empíric que aquesta mena de conflictes són summament intractables i pregonament separadors, sovint en una mesura molt més gran que els conflictes purament socials i econòmics.

Semblantment, per tal d'arribar al convenciment de la necessitat d'una concepció política raonable de la justícia, amb la idea vinculada de raó pública (4.4), cal ésser conscient de la profunditat del conflicte entre les diferents doctrines exhaustives en allò que afecta el domini polític. Però això és anticipar-nos.

4.3. Restriccions formals i el vel d'ignorància²²⁰

Recordem (2.6) que la posició original és un dispositiu de representació.²²¹ Incorpora una descripció figurada de dues coses.

- En primer lloc, allò que es considera, ara i aquí, com a condicions equitatives pels termes de cooperació social a convenir, condicions que es materialitzen en la situació de simetria de les parts.
- En segon lloc, allò que es considera, ara i aquí, com a restriccions raonables a les raons que és permès esgrimir en el debat sobre els principis de justícia que hauran de regular l'estructura bàsica.

Hi ha diverses restriccions formals al concepte de dret, que s'incorporen a la posició original, per mitjà de l'exigència a les parts d'avaluar els principis de justícia des d'un punt de vista prou general. Les restriccions de dret, junt amb els límits de la informació a disposició de les parts, que és el que vol dir el "vel d'ignorància", fan que sigui impossible la promoció, per part de cadascuna de les parts, ni que en tinguessin l'oportunitat, d'interessos concrets i coneguts d'aquells que representen, a través dels principis a acordar, per racional que fos aquesta promoció.

És un lloc comú de la filosofia política exigir que els principis primers siguin generals i universals.

- Es diu que els principis són generals quan es poden enunciar sense emprar noms propis o descripcions definides esbiaixades.
- Es diu que els principis són universals quan són d'aplicació, sense inconsistències ni incoherències, a tots els agents morals. En el nostre cas, a tots els ciutadans de la societat de què es tracti.

La teoria de la justícia com a equitat exigeix també, i aquesta és una exigència molt menys difosa, que els primers principis de justícia siguin públics. Vol dir que, a l'hora d'avaluar els principis, les parts han de tenir en compte les conseqüències, socials i psicològiques, del reconeixement públic, per part dels ciutadans, que els principis són acceptats i destinats a regular de manera efectiva l'estructura bàsica. Les conseqüències derivades de l'efectivitat regulatòria dels principis són importants en l'argument que es construeix en la posició original, tal com es veurà més endavant.

L'argument que es desenvolupa per mitjà de la construcció de la posició original, es podria presentar, alternativament, d'una manera formal, sense fer ús d'aquesta construcció. La idea de la posició original és un recurs retòric per presentar, de manera natural i vívida, la mena de raonament que desenvolupen les seves parts. Aquesta consideració, juntament amb l'esment de la idea de la posició original com un dispositiu de representació subjecte a determinades restriccions que limiten les raons a què puguin

²²⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §25, 85-89].

²²¹ L'expressió "dispositiu de representació" no figura a [Rawls, 1971a, 1999a].

apel·lar les parts com a representants racionals, fa que moltes de les qüestions que es plantegen en torn de la posició original, es responguin elles totes soles.

- La posició original, ¿és una assemblea general que inclou, en un moment donat, tothom que és viu aleshores? - No.
- ¿Es una reunió de totes les persones actualment i potencial existents? - No.
- ¿Com podem accedir, per dir-ho així, a la posició original, i quan podem fer-ho? ¿Podem accedir-hi en qualsevol moment? – Sí. Senzillament emprant un raonament que estigui dins de les restriccions que configuren la posició original, és a dir, adduint només les raons que queden permeses sota aquest conjunt de restriccions.

És important que les parts, com a representants racionals, vagin a parar a judicis idèntics pel que fa als principis a adoptar. Això permet l'assoliment d'un acord unànim. El vel d'ignorància contribueix a aquest resultat per mitjà de la limitació del conjunt de fets generals, els mateixos per totes les parts, que consisteixen en els fets actualment considerats com a ben establerts per les ciències socials (4.4) i en la informació sobre les circumstàncies de la societat, és a dir, que la societat viu sota les circumstàncies de la justícia, tant objectives com subjectives, i que són presents les condicions raonablement favorables per fer possible l'establiment d'una democràcia constitucional (3.2).

Juntament amb les altres condicions de la posició original, el vel d'ignorància esborra les diferències en avantatges de negociació, de manera que les parts se situen simètricament en aquest aspecte, igual que en tots els altres aspectes. Els ciutadans són representats únicament com a persones lliures i iguals, és a dir, com a persones que gaudeixen, en un grau mínim suficient, de les dues potències morals i de la resta de capacitats que els permeten ésser membres cooperadors normals de la societat, al llarg de tota la seva vida. Atès que situa les parts de manera simètrica, la posició original compleix el precepte bàsic de la igualtat formal, i també el principi d'equitat de Sidgwick. És a dir, aquells que són semblants en tots els aspectes rellevants, reben un tracte semblant. Resulta, doncs, que, atès que compleix aquest precepte, es pot dir que la posició original és equitativa (*fair*).

Assumim que les parts són racionals, dotades de la racionalitat, distinta de la raonabilitat, tal com la racionalitat és entesa en la teoria econòmica. És a dir, les parts són racionals per tal com poden ordenar de manera coherent els seus fins últims. Deliberen de manera disciplinada, per tal d'aconseguir les coses següents.

- Adoptar els mitjans més efectius per assolir els seus fins.
- Optar per l'alternativa que faci més probable l'assoliment d'aquests fins.
- Programar les diferents activitats, de manera que, *ceteris paribus*, es puguin assolir de la manera més completa possible els fins assumits.

En relació a determinades psicologies, hi ha una modificació important d'aquesta idea de racionalitat.²²² Entre aquests trets psicològics especials, hi ha una determinada propensió a l'enveja i a la malvolença, una aversió particularment marcada al risc i a la incertesa i una forta voluntat de domini i de comandament sobre els altres. A diferència de determinades persones realment existents en la societat, cap de les parts de la posició original resulta afectada per aquests desitjos o inclinacions. Cal tenir sempre present que això és així, diu Rawls, perquè nosaltres, l'autor i el lector, així ho establím

²²² [Rawls, 1999a, §25, 123ss].

en la teoria de la justícia com a equitat. Decidim descriure les parts, que són persones artificials en el dispositiu de representació que establim, de la manera que ens va més bé pel nostre propòsit de desenvolupar una determinada teoria política de la justícia. Atès que l'enveja, per exemple, sembla que és una passió que cal témer i evitar, almenys quan és intensa, sembla convenient, en la mesura del possible, limitar l'elecció dels principis de manera que no resultin influïts per aquest tret del caràcter.²²³ De manera que estipulem que les parts no estiguin sota la influència de cap d'aquestes psicologies quan es disposen a assegurar el bé dels seus representats.

El vel d'ignorància priva les parts de conèixer les doctrines exhaustives i les concepcions del bé de les persones que representen. Cal, per tant, que disposin d'altres mitjans per decidir els principis que escolliran en la posició original. Aquí se'ns presenta un problema important, per tal com cal establir un fonament apropiat per tal que les parts en la posició original puguin posar-se d'acord sobre el conjunt més adient de principis de justícia. Altrament, la teoria de la justícia com a equitat quedaria sense fonament.

Una de les raons que hi ha per considerar la idea de béns primaris és precisament la d'aportar una solució a aquest problema (3.6). Els béns primaris són aquell conjunt de coses que són necessàries, a tall de condicions socials i a tall de mitjans d'ús genèric, per tal de permetre que els ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals, puguin desenvolupar de manera adient i puguin exercir plenament les seves dues potències morals, i puguin esforçar-se per aconseguir la seva pròpia concepció del bé. Ja s'ha dit que els béns primaris són les coses que els cal a les persones quan se les considera com a ciutadans, més que no pas com a persones humanes pensades amb independència de qualsevol concepció normativa. En aquest punt, l'especificació d'aquestes necessitats i d'aquests recursos ve donada per una concepció política, i no pas per una doctrina moral exhaustiva.

Un punt final sobre l'argument fet des de la posició original. Aquest argument es divideix en dues parts.²²⁴ Ja s'ha dit que les parts no estan governades per les psicologies especials.

- En la primera part de l'argument, les parts pensen que tampoc les persones que representen no estan sotmeses a aquestes psicologies especials. El seu esforç està dirigit a determinar aquells principis de justícia que millor contribueixin a assegurar el bé de les persones representades i els seus interessos fonamentals, deixant de banda tota mena d'inclinació que pugui sorgir de l'enveja, o d'una especial aversió a la incertesa, etcètera.²²⁵
- En la segona part de l'argument, que es desenvolupa en l'apartat 6, les parts consideren la psicologia dels ciutadans en una societat ben ordenada, regida per la proposta de la justícia com a equitat. És a dir, la psicologia de la gent que és educada i que viu en una societat en què els dos principis de justícia, és a dir, els principis que han estat escollits per les parts en la posició original, regulen efectivament l'estructura bàsica, i en què aquest fet és reconegut públicament. En aquesta part, la qüestió estarà en veure si, suposant que l'estructura bàsica estigui regulada d'aquesta manera, es generarà en els ciutadans un alt nivell d'enveja i de malvolença,²²⁶ o bé un alt nivell de voluntat de domini, etcètera. Si

²²³ [Rawls, 1999a, §80, 465].

²²⁴ [Rawls, 1999a, §25, 124; §76, 441; §80, 465].

²²⁵ L'aversion a l'incertesa es tracta al sub-apartat 4.9 d'aquest capítol.

²²⁶ [Rawls, 1999a, §81].

això s'esdevingués d'aquesta manera, el sentit de justícia dels ciutadans tendria a ésser feble, i a estar sovint dominat per les actituds que s'arrelen en les psicologies especials. En aquest cas, hi hauria un nombre alt d'infraccions a les institucions justes i els principis de justícia no serien capaços de generar un recolzament ampli. La societat ben ordenada seria, en aquest cas, inestable. Caldria aleshores que les parts reconsideressin els principis ja acordats i veiessin si, comptat i debatut, caldria adoptar un altre conjunt de principis. En cas contrari, és a dir, en cas de què els principis ja seleccionats siguin capaços de generar una societat ben ordenada prou estable, l'argument és complet.²²⁷

4.4. La idea de raó pública²²⁸

En l'elaboració de l'argument en favor dels dos principis de justícia, ens caldrà referir-nos als coneixements generals de les parts sobre teoria social i sobre psicologia humana. ¿Com s'han d'especificar aquests coneixements? Cal que nosaltres, autor i lector, els acordem en paral·lel a l'establiment de la justificació de la teoria de la justícia com a equitat. Cal que especifiquem allò que les parts podran conèixer, tenint en compte el nostre propòsit d'establir una concepció política de la justícia, capaç, esperem, de guanyar-se un consens encavallat raonable i d'esdevenir, d'aquesta manera, un fonament públic de justificació.

Per tal de poder acordar els principis de justícia, i donar-los un fonament públic de justificació, cal que també, en paral·lel, s'acordi l'esbós de criteris pel debat públic i dels criteris sobre quina ha d'ésser la informació rellevant en el debat sobre qüestions polítiques, almenys pel que fa a les matèries constitucionals essencials i a les disputes sobre justícia bàsica (3.2). L'acord original, per tant, té dues parts.

- En primer lloc, l'acord sobre els principis de justícia política que s'hauran d'aplicar a la regulació de l'estructura bàsica, i també,
- En segon lloc, l'acord sobre els principis de raonament i sobre les regles d'evidència a la llum dels quals cal que els ciutadans decideixin si els principis de justícia s'hauran d'aplicar, les circumstàncies i la mesura en què s'hauran de complir, i quines lleis i altres disposicions caldrà promulgar per fer-los efectius en una situació social donada (l'acord complementari, *companion agreement*).

Davant el fet del pluralisme raonable, i atès que, en matèries constitucionals essencials, cal que les institucions bàsiques i les polítiques públiques es puguin justificar davant de la totalitat dels ciutadans, tal com exigeix el principi de legitimitat liberal, s'atorga a les parts les idees generals i les formes de raonament pròpies del sentit comú, i també els mètodes i les conclusions de les ciències, incloses les ciències socials, quan aquestes conclusions siguin pacífiques, és a dir, que ja no siguin objecte de controvèrsia activa. Aquesta manera de fer està exigida pel principi de legitimitat. És també, potser, l'única manera d'especificar l'acord complementari (*companion agreement*). De manera que atribuïm a les parts aquest coneixement general i aquestes maneres d'enraonar. Això fa que quedin excloses de la raó pública les doctrines exhaustives religioses i filosòfiques

²²⁷ Rawls fa remarcar que tota concepció raonable de justícia política incorpora, latent o expressa, una condició d'estabilitat suficient. Cal que una tal concepció sigui capaç de generar el seu propi recolzament basat en el seu propi sentit de justícia. L'apartat 6 està dedicat a examinar aquesta idea d'estabilitat. Cal distingir bé i no confondre aquesta mena d'estabilitat amb l'estabilitat corresponent a un mer *modus vivendi*, és a dir, l'estabilitat d'un equilibri de forces polítiques.

²²⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §26, 89-94].

-la “veritat completa”, com si diguéssim-. També s'exclouen determinades teoritzacions econòmiques complexes sobre l'equilibri general i matèries similars, quan són objecte de disputa entre els especialistes. Parlant de raó pública, del coneixement i de les maneres de raonar, és a dir, de les veritats establertes, obertes als ciutadans en general, el fonament sobre el qual les parts es basen al decidir els principis de justícia, ha de ser accessible a la raó corrent dels ciutadans.²²⁹ Si es fes altrament, la concepció política de la justícia no seria acceptada com a fonament de la legitimitat política. Tanmateix, això no vol dir que les doctrines exhaustives que siguin raonables no puguin ésser objecte d'argument i de debat sota la raó pública.²³⁰ En general, tothom gaudeix de la llibertat de fer-ho. Té l'avantatge de què els ciutadans poden informar, els uns als altres, d'allà on vénen, per dir-ho així, i també poden informar de quin sigui el fonament concret en què recolzen el seu suport a la concepció política pública de la justícia. Podria ésser que aquest capteniment tingués bones conseqüències i que recolzés les forces que treballen en favor de l'estabilitat. Hi ha també el fet que aquesta manera de fer és menys restrictiva, i dóna als ciutadans una perspectiva més pregona dels diferents punts de vista en joc. Tanmateix, tot i que les doctrines exhaustives pròpies de cadascú poden legítimament sortir a la palestra, el deure de civilitat (*the duty of civility*) exigeix que, quan arribi el moment de parlar de legislació i de polítiques públiques, l'argument es faci a partir de les raons públiques, és a dir, dels valors polítics inclosos en la concepció política de la justícia, o en un conjunt adient d'aquestes concepcions.

Un dels fonaments del concepte de raó pública és el següent. El poder polític és sempre coercitiu, recolzat com està pel monopoli estatal de la força legítima. En un règim democràtic, el poder polític és també el poder del públic, és a dir, el poder del conjunt organitzat (*the corporate body*) de tots els ciutadans lliures i iguals. El fet de que cadascun dels ciutadans sigui el titular d'una part igual del poder polític, demana aleshores, fins allà on sigui possible, que el poder polític s'exerceixi, almenys pel que fa a les matèries constitucionals essencials i a qüestions de justícia bàsica, de manera que tots i cadascun dels ciutadans estiguin en situació de poder recolzar públicament, a la llum del seu propi criteri. Aquest és el principi de legitimitat política que cal que la justícia com a equitat compleixi.

Cal, doncs, que els ciutadans puguin oferir-se, els uns als altres, raons públicament acceptables que recolzin les seves opinions polítiques en les qüestions que toquen a matèries polítiques fonamentals. Això vol dir que les raons esgrimides han d'estar compreses dins del conjunt dels valors polítics que s'expressen en una concepció política de la justícia. Les justificacions de l'ús del poder polític conjunt i coercitiu, quan es toquen matèries essencials, cal que caiguin dins de la raó pública, per tal de fer possible la cooperació política de persones lliures i iguals en base al respecte mutu.

Tot això ve a compte, exclusivament, amb la manera com la idea de raó pública ha de regir en qüestions constitucionals essencials i en qüestions de justícia bàsica. La major

²²⁹ Se suposa, per tant, que les parts accepten els quatre fets generals de sociologia política que s'especificuen al sub-apartat 2.11 d'aquest capítol.

²³⁰ Rawls indica que aquesta seria la “posició àmplia” de raó pública, distinta d'una posició menys tolerant, anomenada la “posició inclusiva”, tal com s'especifica a [Rawls, 1993, *Lecture VI*, §8]. La diferència està en que la posició inclusiva només permet la discussió pública de doctrines exhaustives en circumstàncies excepcionals (*nonideal*), com es ara el cas de l'esclavatge del Sud americà en els temps previs a la Guerra Civil, i també el cas del moviment americà dels drets civils en la dècada dels seixantes i anys posteriors. La idea de la raó pública rep un tractament més ampli a [Rawls, 1997a].

part de les qüestions legislatives no toquen aquestes matèries, tot i que hi puguin estar relacionades de prop o de lluny. La legislació fiscal, per exemple, o la legislació sobre la propietat, la legislació de protecció del medi ambient i de control de la pol·lució, la legislació sobre parcs naturals i sobre l'assignació de fons públics als museus i al conreu de les belles arts. Una exposició completa de la idea de raó pública ha de fer veure la manera com aquestes matèries són diferents de les matèries fonamentals, i ha de justificar el perquè de la no-aplicació a elles de les restriccions que configuren la raó pública, o pel cap baix, de la seva aplicació més laxa.²³¹

Hi ha dues menes de valors polítics que s'expressen en la concepció política de la justícia com a equitat. Cadascuna de les dues menes es correspon amb una de les parts de l'acord en la posició original, tal com s'acaben d'establir suara.

- a. La primera mena correspon als valors de la justícia política i estan aparellats amb els principis de justícia per l'estructura bàsica. Aquesta mena comprèn els valors de llibertats polítiques i civils iguals per tothom, d'igualtat equitativa d'oportunitats, d'igualtat i reciprocitat social, tal com aquestes s'expressen a través del principi diferencial, etcètera.
- b. La segona mena de valors polítics, és a dir, els valors de la raó pública, correspon a les normes bàsiques (*guidelines*) que regulen les investigacions i les controvèrsies públiques i les mesures que s'hagin de prendre per tal de garantir que aquestes investigacions siguin efectivament lliures i públiques, i també informades i raonables. Comprenen l'ús adient dels conceptes fonamentals de formació de judici, d'inferència, d'evidència acceptable, i també les virtuts de la raonabilitat i de l'equanimitat de criteri (*fair-mindedness*), tal com es manifesten per mitjà de l'adhesió als criteris i procediments del coneixement de sentit comú i als mètodes i conclusions de la ciència quan aquests no estan sota controvèrsia per part dels especialistes. Aquests valors són un reflex d'un ideal de ciutadania, és a dir, de la disposició, per part de tothom, de resoldre les matèries disputades de manera que els altres ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals, puguin reconèixer com a raonable i racional. Aquest idea imposa un deure de civilitat pública (4.11), que té la peculiaritat d'encaminar-nos, quan es tracta de parlar de matèries constitucionals essencials i de qüestions de justícia distributiva bàsica, a la raó entesa dins dels límits que imposa el principi de legitimitat.

En resum, la raó pública és la forma de raonament escaient als ciutadans iguals que, com a conjunt organitzat (*as a corporate body*) s'imposen a ells mateixos regles que estan recolzades per les sancions del poder estatal. Tal com ja s'ha dit, les normes bàsiques compartides (*shared guidelines*) d'investigació de fets i els mètodes delimitats de raonament públic, confereixen un caràcter públic a la raó. La llibertat d'expressió pròpia d'un règim constitucional fa que aquesta raó, a més de pública, sigui lliure. Per contra, la raó no-pública és la forma de raó adient pels individus i les associacions

²³¹ La limitació a l'ús exclusiu de la raó pública en la justificació de mesures polítiques, de manera que en aquestes matèries només es puguin adduir els valors polítics inclosos en la concepció política de la justícia, es deu a la voluntat d'arribar a justificacions exclusivament públiques en les matèries constitucionals essencials i en qüestions bàsiques de justícia distributiva. Aquesta limitació no és d'aplicació, de manera general, a totes les matèries disputades que calgui arbitrar per mitjà de l'acció legislativa, tota ella continguda dins del marc constitucional. Cal, doncs, distingir entre aquests dos casos, el primer dels quals és, cal esperar, assolible i desitjable. Però el segon no és assolible ni tampoc desitjable. Rawls expressa el seu deute, en aquest punt, a T.M. Scanlon i Peter de Marneffe.

establertes en el si de la societat. Aquesta raó no-pública guia els uns i els altres en les deliberacions prèvies a les decisions que cadascun d'ells hagi de prendre, en l'àmbit individual i en l'àmbit associatiu. Les raons no-públiques, pròpies d'esglésies i universitats, d'associacions científiques i de clubs privats, són, cadascuna d'elles, diferents. Les distintes associacions tenen propòsits i fins diferents, i, dintre els límits establerts per la justícia política, es contempen a si mateixes, de manera prou escaient, tal com el seu propi criteri no-públic els dicta.

Aprofundim ara un poc més en la distinció entre raó pública i raó no-pública. A tots els individus i també a totes les associacions i corporacions polítiques, els cal una manera específica de raonar sobre allò que cal fer, per tal de que puguin actuar raonablement i responsable. Això és veritat tant pel que fa als ciutadans i a l'estat i els seus diferents òrgans, com per les diferents associacions, com és el cas de les empreses, els sindicats, les universitats i les esglésies. Les maneres específiques de raonar de les associacions són públiques respecte dels seus membres, però no-públiques respecte a la societat política, i també no-públiques respecte al conjunt dels ciutadans.

Tota forma de raonar, sigui individual, o pròpia d'una associació, o bé política, està configurada per un conjunt determinat d'elements.

- Els conceptes fonamentals de judici i d'evidència.
- Els principis d'inferència.
- Les regles sobre l'evidència admissible i sobre com presentar-la.
- Els criteris de correcció i de veritat.

Sense aquests elements, ja no estariem parlant d'una forma de raonar, sinó purament d'exercicis de persuasió, d'artificis retòrics en el mal sentit del terme. L'exercici de la raó passa sempre, sigui quin sigui el seu nivell (individual, associatiu, polític) per l'aprenentatge d'aquests conceptes i principis. No estem parlant merament de discurs, sinó de raó.

Val a dir, però, que, atesa la diferent concepció de la seva identitat que tenen els individus, les associacions (en tota la seva diversitat) i els òrgans polítics que conformen l'estat, entès en sentit ampli, i ateses també les diferents condicions sota les quals el seu corresponent raonament té lloc, com també les diferents restriccions que afecten el respectiu raonament, els procediments i mètodes adients són també diferents. Per exemple, les regles que determinen l'admissibilitat d'uns determinats fets com a evidència en un tribunal de justícia (posem per cas, les regles sobre el rumor i sobre la necessitat de demostrar la culpabilitat d'un acusat fins més enllà de tot dubte raonable), valen per la funció (és a dir, l'administració de justícia en casos concrets), per la qual estan pensades. Les regles d'evidència són diferents en el context d'una societat científica. Els diferents àmbits (individus, associacions, entitats polítiques) reconeixen autoritats de referència diferents. Hi ha diferència sobre l'autoritat a qui cal apel·lar en els casos, per exemple, d'un sínode eclesiàstic que hagi de decidir sobre un determinat punt de doctrina teològica, o d'un claustre universitari que hagi de determinar una determinada política educativa, o de l'assemblea d'una societat científica que hagi d'avaluar els danys que pugui produir un determinat accident nuclear. Els criteris i els mètodes de la raó pública de cadascuna d'aquestes tres associacions dependran, en part, de la naturalesa de l'associació, és a dir, de tal com ella mateixa entengui el seu objecte i el seu fi, i de les condicions sota les quals treballa en favor d'aquest objecte i aquest fi.

En les societats democràtiques, l'autoritat no-pública que, per exemple, tenen les esglésies sobre els seus membres, és lliurement acceptada. En el cas de l'autoritat eclesiàstica, atès que l'apostasia i l'heretgia han deixat d'ésser delictes en sentit jurídic general, aquelles persones que ja no puguin reconèixer, en consciència, l'autoritat d'una determinada església, poden deixar de pertànyer-hi, sense que aquest fet alteri de cap manera la seva posició envers el poder de l'estat. En aquesta situació, totes les opinions exhaustives que es puguin arribar a sostenir, de caire religiós, filosòfic o moral, esdevenen lliures. Perquè la presència de la llibertat de consciència i de la llibertat d'expressió, des d'un punt de vista polític, fa que tota professió d'aquesta mena de doctrines sigui una elecció lliure de cadascun dels individus. A fi de que això sigui considerat, políticament, un acte individual de decisió lliure, la presència de lleialtats i compromisos previs, de sentiments de pertanyença i d'afectes, no hi fa cap nosa. Es vol dir que, en la nostra qualitat de ciutadans lliures i iguals, el fet que afirmem o deixem d'afirmar aquestes conviccions (*views*), pertany al cercle de la competència política de cadascú, tal com queda delimitada pels drets i llibertats constitucionals (2.7).

A diferència de l'autoritat de les associacions sobre els seus membres, l'autoritat de l'estat sobre els ciutadans no es pot evitar voluntàriament, si no és per l'emigració, és a dir, l'abandonament del territori de l'estat. El fet que l'estat estigui regit de forma democràtica, per mitjà de l'ús de la raó pública i de la participació i el sufragi de tots els ciutadans, no altera aquesta consideració. I, normalment, l'emigració és un pas de gran importància en la biografia dels individus. Implica deixar enrere la societat i la cultura en que un ha estat educat, el llenguatge que es fa servir per pensar la pròpia identitat, els propis propòsits i els propis valors, i per comunicar-se amb els altres. Implica deixar enrere una societat i una cultura concretes, amb la seva història, els seus costums i convencions, sota els quals trobem el nostre lloc al món. Significa deixar enrere el coneixement pregon d'aquesta societat i cultura concretes, per molt que s'hi pugui discrepar.

És evident, doncs, que els individus no tenim la mateixa llibertat d'acceptar lliurement l'autoritat de l'estat que la llibertat que tenim d'acceptar l'autoritat de les associacions a què lliurement hem optat per pertànyer. Els lligams amb la societat i la cultura, amb la història i la posició social de naixença, normalment han modelat la nostra personalitat fins a tal punt que el dret a l'emigració, amb les qualificacions que li escauen,²³² no és suficient, des d'un punt de vista polític, per fer que l'acceptació de l'autoritat de l'estat passi a ésser un acte lliure, de la manera que és lliure, des del punt de vista polític, suposada la presència de la llibertat de consciència, l'acceptació d'una determinada autoritat eclesiàstica.²³³ Tanmateix, al llarg de la vida, podem arribar a acceptar lliurement, com a fruit d'un procés de reflexió i de judici fonamentat, els ideals, els principis i les normes que especifiquen els nostres drets i llibertats bàsics i que guien i moderen efectivament el poder polític al qual estem sotmesos. Aquest és el límit de la nostra llibertat.

²³² Aquí no es parla d'aquestes qualificacions. Es tracta, per exemple, del cas dels condemnats per un delictes important, que queden desprovistos del dret d'emigrar mentre compleixen el termini de la seva condemna d'empresonament.

²³³ Això vol dir que l'argument contra aquells que es planyin dels principis de justícia que aquí es defensen, no podrà ésser mai de dir-los: "Doncs si no hi esteu d'acord, marxeu del país". L'analogia amb les associacions voluntàries no és d'aplicació a la mateixa societat política. Aquest és un altre punt que contribueix a fer evident la diferència entre les associacions voluntàries i la societat política.

Les diferències entre la raó pública i la raó no-pública, és a dir, la raó que guia el capteniment dels individus i de les associacions voluntàries, són significatives. Fan evident que el liberalisme polític no contempla la societat política com si fos una associació. Al contrari, emfasitza la distinció entre la societat política i les associacions. Les associacions que existeixen en el si de la societat política poden ésser comunitats unides per un propòsit compartit pels seus membres. De fet, cal que ho siguin. Si no fos així, la vida social perdria tot el seu interès.

4.5. La primera comparació fonamental²³⁴

Els sub-apartats anteriors (4.1 a 4.4) contenen l'exposició de l'estructura de la posició original. Ara entrem en el segon tema d'aquest apartat, el raonament de les parts en favor dels dos principis de justícia. Aquest raonament s'organitza al voltant de dues comparacions fonamentals.²³⁵ Aquest procediment ens permet separar les raons que duen les parts a seleccionar el principi diferencial de les raons que les duen a seleccionar el principi de les llibertats bàsiques iguals. Malgrat la semblança superficial entre el principi diferencial com a principi de justícia distributiva i la regla maximin com a procediment per la presa de decisions en condicions d'incertesa (vegi's el següent sub-apartat, 4.6), el raonament en favor del principi diferencial és del tot independent de la regla maximin. La semblança formal condueix, en aquest cas, a error.²³⁶

Procedim, doncs, de la manera següent. Suposem que les parts raonen per mitjà de la comparació de les alternatives de dues en dues. Parteixen dels dos principis de justícia i els comparen amb cadascuna de les alternatives disponibles a la llista. Si, en cadascun dels casos, els dos principis de justícia surten victoriosos de la corresponent comparació, pel fet d'ésser recolzats pel major pes de les raons a favor que de les raons en contra, l'argument és considerat complet, i els principis resulten adoptats. En cadascuna de les comparacions hi pot haver raons, i fins i tot raons poderoses, en favor i en contra d'ambdues alternatives. I tanmateix, pot resultar clar de quin cantó s'inclina el pes de la balança de raons. És clar que l'argument en favor dels dos principis depèn del criteri (del *judgment*, és a dir, d'una ponderació de raons, més que no pas d'una deducció lògica), del judici sobre el pes de les raons d'un cantó i de l'altre, i és sempre relatiu a la llista postulada d'alternatives. De fet, Rawls subratlla la manca de pretensió d'argumentar que els principis sortirien escollits, per mitjà d'un argument deductiu exhaustiu, a partir d'una llista completa d'alternatives, o de qualsevol altra llista possible.²³⁷ Per Rawls, aquesta pretensió fóra excessiva. Es deixa de banda.

Les dues comparacions que s'exposaran, doncs, són només una petita part d'un possible argument complet en favor dels dos principis de justícia. Els dos principis es comparen, de dues maneres diferents, amb el principi d'utilitat mitjana, i les dues comparacions només mostren, com a molt, la superioritat dels dos principis en aquests dos casos. La primera comparació condueix al raonament en favor del primer principi i és, en opinió de Rawls, bastant concloent. La segona comparació, que és un raonament

²³⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §27, 94-97].

²³⁵ Rawls indica que aquesta manera d'exposar el raonament en favor dels dos principis de justícia va ésser esbossada, per primer cop, a [Rawls, 1974a, §§III-VI].

²³⁶ Rawls indica que a [Rawls, 1971a, 1999a] no es fa prou explícita aquesta consideració. Ho considera un defecte greu que tenen aquests textos.

²³⁷ Rawls assenyala com una mancança seriosa de [Rawls, 1971a, 1999a] que aquest fet no hi figuri clarament explicat.

en favor del principi diferencial, té, segons Rawls, menys força. Depèn d'una ponderació subtil de consideracions de menys pes. Tanmateix, malgrat l'abast limitat d'aquest argument en dues parts, resulta instructiu en la suggerència que fa per a altres comparacions sobre els dos principis i les seves possibles alternatives.

Les dues comparacions sorgeixen de la consideració següent. La història del pensament democràtic segueix la traça de dues idees distintes. La primera és la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació social entre ciutadans considerats lliures i iguals. L'altra és la idea de la societat com un sistema social organitzat per tal de produir el màxim de bé pels seus membres. Aquest bé és un bé complet, especificat per una doctrina exhaustiva. La tradició del contracte social es basa en la primera idea. La tradició utilitarista és un cas especial de la segona.

Entre aquestes dues tradicions hi ha una diferència bàsica. La idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació s'especifica naturalment a través de les idees d'igualtat (igualtat en drets i llibertats bàsics, i en oportunitats equitatives) i de reciprocitat (de la qual, el principi diferencial és un exemple particular). Per contra, la idea de la societat com una organització bolcada a produir el màxim bé, expressa un principi de justícia política maximitzador i agregatiu. En l'utilitarisme, les idees d'igualtat i de reciprocitat només es poden justificar de manera indirecta, com a requisits normalment necessaris per permetre la maximització del benestar social. Les dues comparacions es basen en aquest contrast. La primera de les dues posa de manifest l'avantatge dels dos principis pel que fa a la igualtat. La segona exposa l'avantatge dels dos principis pel que fa a la reciprocitat o mutualitat.

Tal com ja s'ha dit, l'argumentació en favor dels dos principis a través d'aquestes dues comparacions, separa les raons que estan a favor concretament de les llibertats bàsiques iguals, de les raons que recolzen específicament el principi diferencial. Atesa aquesta separació, la situació no és la que s'hagués pogut imaginar de partida. La primera comparació, que fa ús de la regla maximin per la presa de decisions en condicions d'incertesa, és clarament favorable al recolzament dels drets i llibertats iguals. Però la regla maximin no aporta gaire recolzament al principi diferencial. De fet, en la segona comparació, la regla maximin no s'utilitza.

En la primera comparació, els dos principis de justícia, presos com un tot, es comparen amb el principi de la utilitat mitjana com a únic principi de justícia. El principi de la utilitat mitjana estableix que cal disposar les institucions de l'estructura bàsica de tal manera que resulti maximitzat el benestar mitjà dels membres existents de la societat, des del present fins a un horitzó temporal previsible (*into the foreseeable future*).

La segona comparació s'estableix entre els dos principis, presos aquí també com un tot, i una alternativa configurada per la substitució del principi diferencial pel principi de la utilitat mitjana, complementat per un mínim social estipulat. La resta dels dos principis queden sense canvis en aquesta alternativa. En aquesta segona comparació, per tant, els principis anteriors al principi diferencial ja es donen per acceptats. Les parts es limiten, aleshores, a la determinació d'un principi que reguli el tractament de les desigualtats econòmiques i socials, és a dir, les diferències que hi pugui haver entre les perspectives dels ciutadans al llarg de les seves vides senceres, en el context d'una societat en què els principis anteriors ja regulen efectivament l'estructura bàsica. Això vol dir que les persones ja es consideren ciutadans lliures i iguals, vivint en una societat

democràtica. Cal que les parts tinguin en compte aquesta situació de partida que aleshores ja no és objecte de controvèrsia.

De les dues comparacions, la primera és la més important, per tal com el propòsit de la teoria de la justícia com a equitat està en establir una concepció de la justícia política que sigui una alternativa a les concepcions pròpies de l'utilitarisme, del perfeccionisme i de l'intuicionisme, i al mateix temps, sigui una via per trobar un fonament moral més adient per les institucions democràtiques modernes. Cal remarcar, de passada, que l'utilitarisme ha estat especialment dominant en la tradició anglo-saxona de filosofia política contemporània. Si els dos principis de la justícia com a equitat surten vencedors de la primera comparació, el propòsit de la teoria de la justícia com a equitat es pot donar, en una gran part, per assolit. Si, al contrari, en surten derrotats, la desfeta serà total. La primera comparació és també crucial per donar resposta a les posicions llibertàries contemporànies, si se'ns permet anomenar-les així, de Buchanan, Gauthier i Nozick²³⁸, de les quals, les dues primeres estan explícitament basades en la idea del contracte social.

La primera comparació amb el principi de la utilitat mitjana té també importància degut a una altra raó. És un exemple de com es construeixen els arguments des de la posició original, i és un cas especialment senzill que mostra molt bé la naturalesa d'aquests arguments. La seva exposició és, per tant, una preparació per la segona comparació, en la qual hi entra en joc una ponderació de raons menys decisiva.

4.6. L'estructura de l'argument i la regla maximin²³⁹

Donem, en primer lloc, un enunciat de la regla maximin. La presa de decisions en situacions de risc, sota aquesta regla, procedeix de la manera següent. Per cadascuna de les alternatives disponibles, cal identificar el pitjor resultat. Cal aleshores, segons la regla maximin, adoptar l'alternativa, el pitjor resultat de la qual sigui superior a tots els altres pitjors resultats, corresponents a cadascuna de la resta d'alternatives. Aplicat a la selecció dels principis de justícia aplicables a l'estructura bàsica, cal centrar-se, doncs, en l'examen de les pitjors configuracions socials que resultarien de les estructures bàsiques regulades per cadascuna de les propostes alternatives de principis. El significat d'això que s'acaba d'establir, quedarà més clar quan s'examini de prop l'argument en la posició original en la primera comparació.²⁴⁰

La següent és una descripció abreujada de l'argument.

²³⁸ Vegi's la nota 152, en l'apartat 2.6.

²³⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §28, 97-100].

²⁴⁰ [Rawls, 1999a, §26, 132-135]. Rawls fa notar que, tal com es demostra en aquest sub-apartat, i en els posteriors, ell mai no ha proposat la regla maximin com a principi general de decisions racionals per tots els casos de risc i d'incertesa, contra allò que s'hagi pogut pensar. Dóna, com a exemple d'aquest malentès, l'escrit de J.C. Harsanyi, en el seu article de revisió "*Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?*", *American Political Science Review*, 69, 1975, 594-606, reimprès al seu *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Països Baixos, 1976. Per Rawls, una tal proposta seria simplement irracional, tal com argumenta Harsanyi. Admet que, en aquest punt, hi ha acord unànime. Rawls remarca, tanmateix, que queda oberta la qüestió de si, en les condicions especials o, més ben dit, úniques, de la posició original, la regla maximin pot ésser una regla heurística d'exploració (*a useful heuristic rule of thumb*) que pugui ésser utilitzada per les parts a fi d'organitzar les seves deliberacions.

- i. Cas de què existissin determinades condicions sota les quals fos racional guiar-se per la regla maximin a l'hora d'abordar els principis de justícia aplicables a l'estructura bàsica, aleshores, en aquestes condicions, es preferirien els dos principis de justícia al principi de la utilitat mitjana.
- ii. Hi ha determinades condicions, tres en concret, en les quals, quan es produeixen, és racional guiar-se per la regla maximin a l'hora d'acordar els principis de justícia per l'estructura bàsica.
- iii. Aquestes tres condicions es donen, de fet, en la posició original.
- iv. Per tant, les parts, en la posició original, acordaran l'adopció dels dos principis, en comptes de l'adopció del principi de la utilitat mitjana.

Cadascuna de les premisses (i)-(iii) pot ésser objecte de debat. De moment, suposarem que la premissa (i) és acceptable. La premissa (iii) exigeix ulteriors explicacions. La premissa (ii) també demana una elaboració aprofundida. Comencem, doncs, per la premissa (ii).

Passem revista a les tres condicions al·ludides en la premissa (ii).²⁴¹

- a. La regla maximin no té en compte, de cap manera, les probabilitats que corresponen a cadascun dels escenaris de futur, és a dir, no té en compte la versemblança relativa de què es pugui produir el pitjor resultat. La primera condició, per tant, és que les parts no tinguin cap fonament fiable per estimar les probabilitats de les possibles circumstàncies socials que afectin els interessos fonamentals de les persones que representen. Aquesta condició és plenament vigent en les situacions en què no es possible, de cap manera, aplicar el concepte de probabilitat.
- b. Per tal com la regla maximin instrueix les parts sobre el punt que, per avaluar les alternatives, només cal que es fixin en el resultat pitjor de cadascuna d'elles, cal que sigui racional per les parts, actuant com a fideïcomissaris o procuradors, no estar massa amoinats per allò que es podria guanyar per damunt del mínim garantit, per mitjà de l'adopció de l'alternativa, el pitjor resultat de la qual fos millor que els pitjors resultats corresponents a la resta d'alternatives. Anomenarem aquest òptim resultat pitjor el "nivell garantible". La condició (ii) regirà, per tant, quan el nivell garantible sigui, en ell mateix, prou satisfactori. Regirà amb seguretat quan el nivell garantible sigui plenament satisfactori.
- c. Per tal com la regla maximin exigeix de les parts que evitin les alternatives, el pitjor resultat de les quals estigui per sota del nivell garantible, la tercera condició es pot formular com aquella situació en què els resultats pitjors de la resta d'alternatives estiguin molt per sota del nivell garantible. Quan aquests resultats pitjors de la resta d'alternatives siguin molt inferiors, fins al punt d'ésser considerats intolerables i a evitar sempre que sigui possible, la tercera condició serà plenament vigent.

Tres comentaris sobre aquestes condicions.

- En primer lloc, quan un es guia per la regla maximin sota qualsevol d'aquestes tres condicions, aquesta manera d'actuar és compatible amb el principi conegut de maximitzar el propi interès, és a dir, el bé racional. Les parts que utilitzin la regla maximin per organitzar les deliberacions, no crebantaran de cap manera el principi de racionalitat. Més aviat, utilitzen la regla com a guia en la decisió per

²⁴¹ Rawls fa notar, en aquest punt, el seu deute amb William Fellner, *Probability and Profit*, R.D. Irwin, Homewood, Illinois, 1965, pp. 140-142.

tal t'atendre's al principi de racionalitat en les circumstàncies, molt poc freqüents, per no dir úniques, de la posició original, en la qual allò que es decideix és d'una importància crucial. Cal remarcar, però, una nota de precaució. L'argument sota la guia de la regla maximin encaixa en la idea que els agents racionals estiguin maximitzant la seva utilitat esperada, a condició que s'entengui que, en aquest cas, la idea d'utilitat esperada no té cap mena de contingut substantiu. És a dir, no significa plaer esperat mitjà, ni consciència agradable (à la Sidgwick), ni satisfacció. La utilitat esperada és purament una idea formal especificada per una funció matemàtica. Com a tal, aquesta funció representa simplement un ordre, o palmarès, en el qual les alternatives es jutgen en funció de la seva capacitat de satisfer l'interès fonamental de l'agent, que en aquest cas és l'interès del ciutadà, considerat com una persona lliure i igual (4.9).

- En segon lloc, no és necessària la presència de totes tres condicions per tal que la regla maximin esdevingui una manera assenyada d'organitzar la deliberació. N'hi ha prou amb la presència de la tercera condició per portar la regla maximin a una posició de protagonisme, sempre que el nivell garantible sigui enraonadament satisfactori i que es compleixi la primera condició, ni que sigui de manera parcial. Tanmateix, en la primera comparació, la primera condició juga un paper relativament poc important. Tal com veurem, allò que importa és que les condicions segona i tercera estiguin presents en una gran mesura.
- En tercer lloc, no és imprescindible que les parts facin ús de la regla maximin en la posició original. Es tracta només d'un dispositiu heurístic. El fet de centrar l'atenció en els resultats pitjors té l'avantatge de forçar-nos a decidir on són els nostres interessos fonamentals en el moment de dissenyar l'estructura bàsica. Aquesta és una qüestió que, normalment, no sorgirà en el curs de la nostra vida ordinària. En part, l'objecte de la posició original està en forçar aquesta pregunta i, a més, a plantejar-la en una situació altament especial que li dona el seu sentit més pregon.

Examinem ara les raons de la vigència en alt grau de les condicions segona i tercera, en la perspectiva de les parts, atesa la seva situació en la posició original.

La segona condició és present per tal com el nivell garantible és altament satisfactori. ¿De quin nivell es tracta? És la situació dels membres menys avantatjats d'una societat ben ordenada, que és el resultat de la plena acció dels dos principis de justícia (suposant presents unes condicions raonablement favorables). La teoria de la justícia com a equitat sosté que una societat ben ordenada que sigui el resultat de l'aplicació dels dos principis de justícia és un món polític i social altament satisfactori. L'apartat 5 és, tot ell, un argument en favor d'aquesta tesi. Aquesta observació bàsica sobre el nivell garantible és crucial per la defensa que Rawls duu a terme.²⁴²

²⁴² Aquesta observació important sobre el nivell garantible, que potser és òbvia, no consta a [Rawls, 1971a, 1999a]. Possiblement a causa d'aquesta mancança, n'hi ha que han estat portats a pensar que el nivell garantible és un nivell natural, no-social, per sota del qual la utilitat individual cau sobtadament cap al menys infinit, per dir-ho així. Això, als ulls d'aquests comentaristes, justifica el perquè de l'ús que [Rawls, 1971a, 1999a] fa de la regla maximin, per molt que aquests mateixos autors [que Rawls deixa sense identificar] rebutgin la idea d'un nivell natural i no-social. Tal com s'indica en el text, aquesta no era la intenció del text fundacional de Rawls. Vegi's l'exposició de [Joshua Cohen, 1989].

La tercera condició és present, atès el supòsit que es fa de que hi ha determinades circumstàncies socials realistes, fins i tot sota condicions raonablement favorables, en les quals el principi d'utilitat exigiria, o permetria, la restricció en diferents maneres dels drets i llibertats d'alguns ciutadans, i fins i tot la seva total supressió, en favor de majors beneficis a obtenir, per part d'altres ciutadans o pel conjunt de la societat. Aquestes circumstàncies formen part de les possibilitats que han d'evitar les parts, en nom i per compte dels seus representats.

Els utilitaristes, potser, negaran aquest supòsit. En favor del supòsit no cal al·legar les infraccions dràstiques a la llibertat que suposen l'esclavatge i la servitud, o les opressives persecucions religioses. Prenguem el cas d'un saldo favorable d'avantatges socials que pertocarien a una majoria significativa de ciutadans i que sorgirien de la limitació de les llibertats polítiques i religioses d'una petita minoria sense força social.²⁴³ Sembla que el principi de la utilitat mitjana admet resultats possibles que les parts, en el seu paper de fideïcomissaris o procuradors, han de tenir per absolutament inacceptables i intolerables. De manera que la tercera condició és present en un grau molt alt.

4.7. L'argument que es recolza especialment en la tercera condició²⁴⁴

Cal fer notar que, tot i que no s'ha parlat de la primera condició (que demana que les parts no es fiin de les estimacions de probabilitat), tenim un argument sòlid en favor dels dos principis, que es basa en què les condicions segona i tercera tenen un alt grau de vigència. Aquest fet és la font del millor argument en favor dels dos principis en la primera comparació.

En aquesta primera comparació, doncs, l'èmfasi no està en la primera condició. Simplement suposem que està vigent, si no del tot, sí en grau significatiu. Ho fem així perquè la primera condició suscita dificultats en la teoria de la probabilitat que es volen evitar fins allà on sigui possible. Per tant, estipulem que cal que el coneixement i les creences ben fonamentades sobre probabilitats es basin en alguns fets acceptats o en creences ben fonamentades sobre el món. Això encaixa en totes les concepcions de la probabilitat, llevat de la concepció més subjectivista, és a dir, la bayesiana. Diem aleshores que a les parts els manca la informació necessària, i per tant no poden disposar de probabilitats ben establertes en el procés de selecció d'alternatives.

²⁴³ Rawls explica que, per sortir al pas d'aquesta mena d'argument, hi ha utilitaristes que imposen restriccions a les classes d'avantatges als individus que resultin rellevants en les seves corresponents funcions d'utilitat. Hi ha el cas, per exemple, d'Harsanyi, a [Harsanyi, 1982], on exclou la possibilitat de preferències que anomena anti-socials, com és ara la malvolença, l'enveja, el ressentiment i el plaer de la crueltat. Això representa l'abandonament d'una posició fonamental de l'utilitarisme clàssic i tradicional, segons la qual, tots el plaers, o les satisfaccions de les preferències existents, amb independència del seu origen, són intrínsecament bons. El fet que Harsanyi abandoni aquesta posició, posició que encara recolzava a [Harsanyi, 1955], fa que ens degui, diu Rawls, una explicació per la nova posició que advoca, al deixar de tenir en compte determinats plaers o satisfaccions. Rawls pensa que no n'hi ha prou amb anomenar-los anti-socials. Ens cal saber d'on vénen i com es justifiquen aquestes restriccions als arguments de les funcions d'utilitat. Rawls indica que fins que no sigui evident que aquesta pregunta té resposta dins un marc concret que sigui indubtablement utilitarista, no podem saber si Harsanyi té dret a imposar aquestes restriccions. Tenim dret a sospitar que allò que hi ha al darrere, de forma tàcita i no expressada, és una teoria dels drets i llibertats bàsics, és a dir, un ideal no-utilitarista.

²⁴⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §29, 101-104].

La qüestió és la següent. Les parts coneixen els fets generals de sentit comú sobre psicologia humana i sociologia política. També saben que la societat en qüestió existeix en les circumstàncies de justícia sota condicions raonablement favorables. Aquestes condicions, juntament amb la necessària voluntat política, fan que sigui possible un règim constitucional. Que la necessària voluntat política estigui efectivament present és un fet que depèn de la cultura política i de les tradicions d'una societat, de la seva composició religiosa i ètnica, i d'altres consideracions. Es pot donar el cas que les condicions favorables hi siguin, i en canvi hi manqui la voluntat política.²⁴⁵ Es veu, per tant, que el coneixement de que són presents les condicions raonablement favorables no basta, ni de bon tros, per tal de que les parts puguin especificar una distribució de probabilitat ben fonamentada sobre les formes de cultura política i sobre les tradicions polítiques que hi pugui haver presents. La història parla molt més d'aristocràcies i de teocràcies, de dictadures i d'estats classistes, que de democràcies. Naturalment, a les parts els manca aquest coneixement concret. En tot cas, aquesta constatació històrica, ¿és causa de què aquestes altres possibilitats siguin més probables que la democràcia? Sembla que especular sobre aquest punt va molt més enllà d'allò que autoritza el sentit comú, o el sentit no-comú, posats a fer, tal com diu Rawls. Per tant, sobre la primera condició de la regla maximin, creiem que està ben establert que es pot donar per vigent en la mesura suficient per tal que l'argument de la primera comparació, que emfasitza les condicions segona i tercera, no estigui en dubte.

L'argument que es recolza en les condicions segona i tercera és, ras i curt, el que segueix. Per tal com és el cas que les societats ben ordenades, regulades pels dos principis de justícia, incorporen una forma altament satisfactòria de justícia política, que assegura els drets i les llibertats bàsics de forma igual per tothom (i d'aquest fet, assegura un nivell garantible altament satisfactori), i atès també que el principi d'utilitat, a vegades, pot permetre, o fins i tot exigir, la restricció o la supressió dels drets i llibertats d'alguns, per tal de poder permetre un nivell més alt de benestar social agregat, aleshores és el cas que les parts han d'acordar els dos principis de la justícia. Aquesta és l'única manera que tenen, en la primera comparació, d'actuar de manera responsable com a fideïcomissaris i procuradors. És a dir, només d'aquesta manera poden protegir efectivament l'interès fonamental de la persona a la qual representen, i evitar, al mateix temps, altres possibilitats que serien completament intolerables.

Aquest argument es basa en què les parts tinguin sempre clar que, atesa la capacitat de cadascun dels seus representats d'ésser una persona lliure i igual i un membre cooperador de ple dret de la societat, al llarg de tota la vida, les persones així considerades, mai no gosarien posar en risc els seus drets i llibertats bàsics, sempre que tinguessin a l'abast un capteniment alternatiu satisfactori. ¿Quin seria el propòsit que les parts haurien de suposar que tinguessin els seus representats per tal de fer tal cosa? ¿Estarien disposades a jugar-se-la per tal de poder disposar de més mitjans materials per assolir els seus fins? Clarament, a les parts, com a representants de ciutadans considerats com a persones lliures i iguals, els està privat de posar en risc els drets i les llibertats bàsiques dels ciutadans. La seva responsabilitat com a

²⁴⁵ El cas d'Alemanya entre 1870 i 1945 és un exemple de país amb condicions raonablement favorables -condicions econòmiques, tecnològiques, abundància de recursos, una ciutadania educada, entre altres condicions- i tanmateix hi mancava la voluntat política en favor d'un règim democràtic. Segons Rawls, es podria dir el mateix dels Estats Units en l'actualitat [Rawls escriu això l'any 2001], si s'estima que el règim constitucional americà és democràtic només en les formes.

fideïcomissaris dels ciutadans, considerats d'aquesta manera, no els permet jugar amb els drets i les llibertats bàsics d'aquests ciutadans.

Hi ha una consideració addicional en l'argument que es deriva de la tercera condició. Les parts han d'arribar a un acord. No es tracta, simplement, de que cadascuna d'elles, per separat, es decideixin per la mateixa opció. Cal que s'arribi a un acord de bona fe. És a dir, amb plena intenció de complir-lo i també amb la convicció raonable de que s'estarà en condicions de complir-lo.²⁴⁶ El conjunt de les coses que podem acordar és un sub-conjunt de les coses que podem escollir racionalment. Podem decidir provar sort, i al mateix temps tenir la secreta intenció, si les coses anessin malament, de fer el possible per escapar-nos-en.

Però, en cas de que arribem a un acord, ens cal sempre acceptar el resultat i assumir-ne les conseqüències, d'acord amb el compromís establert. En aquest cas, el contingut de l'acord són els principis de justícia que hauran d'ésser mútuament reconeguts i assumits en perpetuïtat, per tal com no hi ha segona oportunitat de cap mena. Assumir les conseqüències de l'acord, que els nostres procuradors han fet en nom nostre i d'acord amb les nostres instruccions, en aquesta situació, implica aplicar els principis acordats de bon grat, com la concepció política de la justícia aplicable a l'estructura bàsica, i afirmar les seves conseqüències, de pensament i d'obra, al llarg de tota la nostra vida.

Clarament, aleshores, les parts han de tenir en compte allò que podem anomenar les tensions de compromís (*the strains of commitment*).²⁴⁷ Cal que es preguntin si els seus representats estaran raonablement en condicions de complir el compromís acordat sobre els principis, en la forma exigida per la idea d'un acord.²⁴⁸ Considerem, doncs, dues concepcions qualsevol de la justícia. Si, en determinades condicions socials possibles, la primera permetés, o exigís, una estructura bàsica amb posicions que no ens serien acceptables, mentre que la segona, en tota condició futura, assegurés unes institucions bàsiques que en tot cas ens serien acceptables, caldria optar per acordar la segona concepció de la justícia. Per arribar a qualsevol altre acord ens caldria caure en la mala fe i la restricció sobre les tensions de compromís hauria estat violada. Per les raons que s'acaben d'exposar, es segueix que cal seleccionar els dos principis de la justícia amb preferència sobre el principi d'utilitat, per tal com són l'única alternativa que garanteix els interessos fonamentals dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals.²⁴⁹ Cal remarcar que si el nostre representant hagués escollit el principi d'utilitat

²⁴⁶ Si cap de les alternatives de que disposen els representants dels ciutadans en la posició original no fos capaç de dur al compliment d'aquesta condició, aleshores caldria dir que la posició original hauria estat mal plantejada. En les condicions estipulades, fóra impossible arribar de bona fe a qualsevol mena d'acord.

²⁴⁷ Vegi's [Rawls, 1999a, §29, 153ss]. Vegi's també [Rawls, 1974a].

²⁴⁸ Això fa sorgir la qüestió de l'estabilitat d'una concepció política de la justícia, és a dir, la qüestió de si, quan la concepció sigui plasmada en la realitat d'un sistema d'institucions bàsiques, aquells que siguin educats i visquin sota aquestes institucions, adquiriran, en grau suficient, el corresponent sentit de la justícia. Aquesta qüestió correspon a la segona part de l'argument, tal com s'ha establert a 4.3, i s'aborda més endavant, en l'apartat 6.

²⁴⁹ Aquest fet sobre els dos principis queda molt més clar en la primera comparació que en la segona, però també és dóna en aquesta darrera. Tornarem sobre aquesta qüestió al sub-apartat 4.9. La consideració central, en això que s'està dient, és que, tal com s'ha fet notar a 4.6, la posició original amb la regla maximin força les parts a centrar-se i a esforçar-se per especificar els interessos fonamentals dels ciutadans lliures i iguals. La concepció de la justícia que assegura les condicions sota les quals els ciutadans poden satisfer aquests interessos, compleix

i les coses, aleshores, ens anessin malament, no tindriem cap base per denunciar l'acord. No podríem adduir que la posició original hagués situat de manera no equitativa el nostre representant, ni tampoc no podríem al·legar ignorància, o engany, per tal com les parts coneixen i han de considerar la possibilitat de què les condicions socials puguin conduir-nos a unes institucions que ens resultin inacceptables. La posició original està pensada per excloure tota mena d'excuses.

Per acabar. Atesa la concepció de la persona en la teoria de la justícia com a equitat, Rawls afirma que les parts suposen que, com a persones dotades de les dues potències morals i d'una concepció determinada i completa del bé, els ciutadans tenen, entre d'altres, interessos religiosos, filosòfics i morals, i que, en la mesura del possible, cal garantir la satisfacció d'aquests interessos. Hi ha, però, determinades coses a les quals no podem renunciar, que considerem innegociables. Si el partidari de la utilitat mitjana rebutja aquesta consideració, de moment hem arribat al cap del carrer.

És molt important que els dos principis constitueixin una alternativa disponible i satisfactòria, que no imposi tensions de compromís excessives. Els dos principis protegeixen els drets i llibertats bàsics i, alhora, proporcionen un complement adient als béns primaris necessaris per l'exercici i fruïció d'aquestes llibertats. Hi ha situacions en què no hi ha manera d'evitar posar en risc les nostres llibertats bàsiques, però, essent disponible l'alternativa dels dos principis, la posició original no es pot considerar, de cap manera, una situació d'aquestes. L'acord en favor del principi de la utilitat mitjana significaria l'opció en favor d'un benestar encara més alt, però posaria en risc, sense raó suficient, aquests drets i llibertats.

*4.8. La prioritat de les llibertats bàsiques*²⁵⁰

No hi ha cap llibertat bàsica que sigui absoluta, per tal com les distintes llibertats poden entrar en conflicte les unes amb les altres en determinats casos concrets, de manera que cal restringir l'abast de cadascuna d'elles per tal de conservar, com un tot coherent, el conjunt total de les llibertats. Cal tendir a què aquestes restriccions en l'abast de cadascuna de les llibertats es disposin de manera que, normalment almenys, es mantingui la compatibilitat entre les llibertats més importants que estan implicades en el desenvolupament adient i el ple exercici de les potències morals en els dos casos fonamentals. La prioritat la té el conjunt total de les llibertats. No la tindria a menys que cadascuna de les llibertats bàsiques fos considerada d'importància fonamental i no pogués ésser objecte de transacció, llevat de casos inevitables. Prenguem com exemple el cas de la llibertat de consciència, i tinguem presents les raons de què les parts disposen quan li donen prioritat.

Ja s'ha dit que la força del primer argument, que es recolza en les condicions segona i tercera per l'aplicació de la regla maximin, depèn de la idea segons la qual, atesa la nostra capacitat com a ciutadans lliures i iguals, mentre tinguem una alternativa disponible i satisfactòria, no posarem en risc, de bon grat, els nostres drets i llibertats. En la teoria de la justícia com a equitat, les parts raonen igual. D'aquesta manera, si només una de les diverses concepcions de la justícia que estan disponibles per a les

l'exigència bàsica d'estabilitat d'una manera que el principi d'utilitat no està en condicions de complir.

²⁵⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §30, 104-106].

parts, és la que garanteix una igual llibertat de consciència, cal adoptar aquesta concepció. El vel d'ignorància implica que les parts no tenen cap base per conèixer o estimar si les persones que representen sostenen una doctrina religiosa majoritària, o minoritària, o qualsevol altra mena de doctrina. La cosa està en què les parts no es poden permetre prendre riscos permetent una menor llibertat de consciència per les religions minoritàries, posem per cas, especulant amb la probabilitat de què la persona que representin, pertanyi a una religió majoritària o dominant, i pugui gaudir, en aquesta eventualitat, d'una major llibertat de la que li seria atribuïda per una llibertat de consciència igual per tothom.

Si les parts es dediquessin a jugar amb l'atzar d'aquesta manera, mostrarien que no es prenen seriosament les conviccions religioses, filosòfiques i morals de les persones que representen. Es podria dir, fins i tot, que les parts no haurien entès la naturalesa de les creences religioses, o de les conviccions filosòfiques i morals. Aquest comentari no és un argument. Vol cridar l'atenció, senzillament, al lloc especial que ocupen aquestes creences i conviccions, i al fet que, per aquells que les afirmen, són tingudes per innegociables.

La raó de què el primer principi de justícia tingui prioritat sobre el segon és que les llibertats bàsiques protegeixen interessos fonamentals que tenen una significació especial. Aquesta característica distintiva està relacionada amb el caràcter sovint intractable dels conflictes religiosos, filosòfics i morals en absència d'un fonament públic assegurat de confiança mútua. Més endavant (4.10) es proposa la tesi que la millor manera d'assegurar aquest fonament públic està en l'establiment d'una constitució que garanteixi llibertats bàsiques iguals d'un cop per sempre. El mateix fonament que afavoreixi la igualtat de les llibertats bàsiques, afavoreix també la seva prioritat.

Suposem el cas d'algú que negui que la llibertat de consciència o llibertat religiosa formi part de les llibertats bàsiques, i que mantingui que tots els interessos humans són commensurables, de manera que és sempre possible establir *trade-offs* entre aquests interessos. Això vol dir que, per a dos interessos qualsevol, donades les mesures en què estan satisfets en un lloc i en un moment donats, sempre hi haurà un tipus de canvi al qual la persona racional estarà disposada a acceptar una menor satisfacció de l'un, a canvi d'una major satisfacció de l'altre, i viceversa. Es pot fer psicològicament intel·ligible aquesta idea dient que les ponderacions de tots els interessos s'ordenen d'acord amb el grau i la duració del plaer o l'experiència agradable que la seva satisfacció proporciona. Aquesta manera de veure les coses porta de nou a un carrer sense sortida, per tal com topem amb les conviccions madures sobre la raonabilitat d'alguna forma d'hedonisme, entès latament.

L'exposició d'aquest tema pot anar més enllà,²⁵¹ però aquí es deixa en aquest punt, llevat d'afegir la remarca de què sempre es pot comprovar la prioritat de la llibertat per mitjà de l'examen de contra-exemples, i considerar aleshores si el judici de prioritat pot ésser mantingut en aquests casos. Aquest procediment no proporciona un argument decisiu. Tanmateix, si una recerca curosa no aconsegueix descobrir cap contra-cas, caldria dir aleshores que la prioritat de la llibertat s'afirma, provisionalment, com a perfectament raonable.

²⁵¹ Vegi's [Rawls, 1999a, §§83-84].

4.9. Una objecció sobre l'aversion a l'incertesa²⁵²

Comencem recordant una distinció usual entre incertesa i risc. A continuació hi presentem una objecció. La distinció és la següent.

- Es diu que estem en presència de risc quan hi ha algun fonament objectiu d'evidència per estimar les probabilitats, com és ara les freqüències relatives, o la disponibilitat de taules actuàries, o la fortalesa relativa de determinades propensions en les coses (estats del món) que afecten el resultat.
- Es diu que estem en presència d'incertesa quan no disposem de cap fonament objectiu per aquesta estimació. Els fonaments que hi pugui haver són poc clars i altament intuïtius.²⁵³

La situació de les parts en la posició original està caracteritzada per l'absència de tot fonament fiable per estimar les probabilitats de les condicions històriques i socials. No tenen tampoc cap fonament per estimar la probabilitat que la persona que cadascuna d'elles representa recolzi una determinada doctrina exhaustiva, amb la seva corresponent concepció del bé, i no pas una altra. Aquesta característica de la posició original està introduïda de propòsit. Ens caldrà estendre'ns sobre aquest punt. Està clar, en tot cas, que les parts s'enfronten a una situació d'incertesa i no pas de risc.

La objecció és la següent. L'exposició que s'acaba de fer sobre l'ús, per part de les parts, de la regla maximin per organitzar les seves deliberacions, descriu aquestes parts com a averses a la incertesa de manera irracional, o fins i tot obsessiva. Si, de manera adient, les parts poguessin ésser descrites com a racionals, com ha de ser el cas, resultaria que els dos principis serien rebutjats. Rawls planteja la següent resposta a aquesta objecció. En ambdues comparacions fonamentals, suposem que l'actitud vers l'incertesa de les parts es recolza en allò que per elles són els interessos fonamentals dels ciutadans que representen. Ateses les condicions de la posició original, aquesta actitud està determinada pel propòsit de les parts de procurar per aquests ciutadans els drets i llibertats bàsics, les oportunitats equitatives i, a més, una porció adient dels mitjans d'ús general, és a dir, els béns primaris d'un flux monetari d'ingressos, de manera que els ciutadans representats siguin capaços d'exercir aquests drets i llibertats, i puguin aprofitar aquestes oportunitats.

Aleshores, la perspectiva sobre la incertesa a què s'enfronten, per part de les parts, depèn dels interessos fonamentals i de les necessitats, en l'ordre adient, dels ciutadans, vistos com a persones lliures i iguals. Si les parts actuen de manera cauta, organitzant les seves deliberacions per mitjà de la regla maximin, o si sembla que siguin particularment averses a la incertesa, això no és degut a què estiguin mogudes per una psicologia especial que les faci especialment averses a la incertesa. Més aviat, la causa cal buscar-la en què per elles és racional, en la seva qualitat de fideïcomissàries o procuradores, i per tant responsables del bé (desconegut) determinat i complet dels ciutadans representats, deliberar d'aquesta manera, atesa la importància crucial d'establir una concepció política de la justícia que garanteixi els drets i les llibertats bàsics. Allò que recolza l'ús de la regla maximin com a primera aproximació (*as a rule of thumb*) i emfasitza les condicions segona i tercera, és la naturalesa fonamental dels

²⁵² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §31, 106-110].

²⁵³ Rawls remet a Susan L. Hurley, *Natural Reasons*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit, 1989. Diu que conté una exposició instructiva sobre l'aversion al risc i a l'incertesa, i les seves relacions amb la regla maximin. Vegi's pp. 376-382.

interessos que les parts estan obligades a salvaguardar, i també les característiques peculiars de la posició original.

L'explicació de la naturalesa dels interessos que les parts han de protegir, pot donar peu a l'objecció addicional que, malgrat les aparences, al capdavant, l'argument recolzat en la tercera condició és utilitarista. La raó que hi ha al darrere d'aquest pensament figura a continuació en les explicacions de la Figura 7. Sorgeix la pregunta de si, en vista d'aquest raonament, la teoria de la justícia com a equitat és, en el fons, utilitarista.²⁵⁴

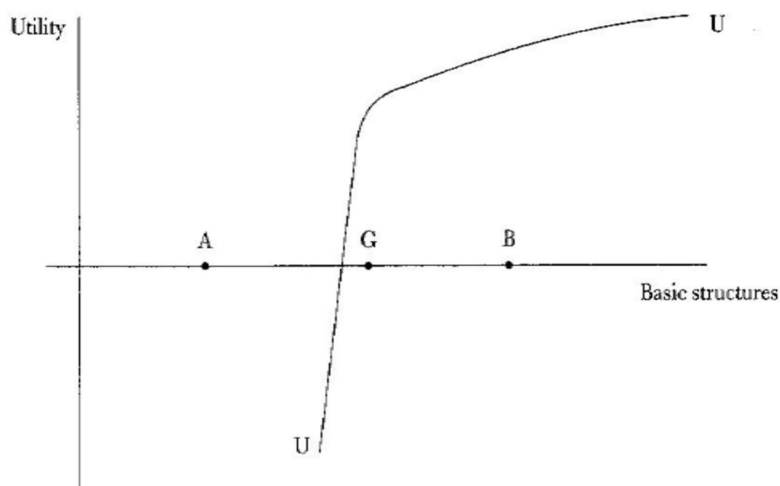


Figura 7. Rawls – Estructures bàsiques i utilitat²⁵⁵

Notes sobre la Figura 7

G: Representa la societat ben ordenada corresponent als dos principis de justícia, en condicions raonablement favorables.

A: Representa una possible societat utilitarista, sota certes condicions raonablement favorables, que imposa restriccions a les llibertats bàsiques iguals, tal com li ho permet fer el principi de la utilitat mitjana.

B: Representa una altra possible societat utilitarista, sota certes condicions raonablement favorables, distintes de les que corresponen a la societat A, que no imposa restriccions a les llibertats bàsiques iguals.

G, A i B: Són els punts que representen les situacions del grup menys afavorit en cadascuna d'aquestes tres societats, amb el nivell corresponent d'utilitat, mesurat en l'eix d'ordenades i donat per la corba UU.

UU: La corba d'utilitat representa la funció d'utilitat dels ciutadans.

²⁵⁴ Rawls agraeix a Allan Gibbard que hagi plantejat aquesta qüestió i n'hagi parlat amb ell. Aquesta explicació hauria d'ajudar a aclarir la relació entre la teoria de la justícia com a equitat, considerada com una concepció política, i l'utilitarisme, com un punt de vista exhaustiu.

²⁵⁵ Font: [Rawls, 2001, 108].

La utilitat es mesura en l'eix d'ordenades. En l'eix d'abscisses es situen diferents estructures bàsiques. La seva posició al llarg de l'eix reflecteix la mesura en què, en cadascuna d'aquestes estructures bàsiques, els dos principis de justícia queden satisfets. Suposem que aquestes estructures siguin sempre possibles sota condicions raonablement favorables.

Des de la perspectiva utilitarista, el raonament és el següent. La utilització de la regla maximin per part de les parts es recolza en el coneixement que les parts tenen de les funcions d'utilitat de les persones que representen. Suposen que aquestes funcions d'utilitat són semblants per a totes les persones i que estan caracteritzades per la presència d'una curvatura molt pronunciada justament en la posició d'abscisses que coincideix amb el nivell garantible especificat per la societat ben ordenada que aplica els dos principis de justícia. A la dreta de la curvatura, en el punt G de la figura, la utilitat dels ciutadans esdevé gairebé plana. Aquest fet explica per què les parts, com a representants dels ciutadans, no estiguin gens amoïnades pels resultats superiors al nivell garantible. Regeix, per tant, la segona condició per l'aplicació de la regla maximin. A l'esquerra de la curvatura, la utilitat de tots els ciutadans cau en picat, de manera que aquí regeix la tercera condició per l'aplicació de la regla maximin. Això explica, des d'una perspectiva purament utilitarista, per què cal que les parts rebutgin les alternatives que no garanteixin les llibertats bàsiques iguals per a tothom. I per tant, seguin en la perspectiva utilitarista, cal concloure que, en la primera comparació, s'hagin d'acordar els dos principis de justícia.

Aquest raonament deixa clar que, en cas de canviar el propòsit de les parts, passant d'assegurar els interessos fonamentals de la persona que cadascuna de les parts representa, a la maximització de la utilitat mitjana, calculada sobre la totalitat dels membres de la societat, les parts també acabarien acordant els dos principis de justícia. Podria, naturalment, donar-se el cas que les pèrdues imposades per la restricció o la denegació dels drets i llibertats bàsics a una minoria, fos compensada per un major conjunt d'avantatges corresponents a la majoria restant, i això es podria esdevenir en un bon nombre de casos, fins i tot en presència de les condicions favorables. Ateses, però, les tendències a la cura de l'interès propi i a l'interès del propi grup, omnipresents en la vida política, i atesa també la dificultat d'establir comparacions inter-personals acurades d'utilitat i avaluacions acurades de la utilitat social total, les parts acabaran acordant que, en consideració a la concepció política de la justícia, hi ha raons molt potents de simplicitat i de practicabilitat en l'adopció dels dos principis de justícia.

Fins aquí les notes de la Figura 7

Tornant al text principal, Rawls manté que la teoria de la justícia com a equitat no és, de cap manera, utilitarista. Això és així per tal com les parts fan servir una funció d'utilitat, i no hi ha cap problema en anomenar-la així, construïda de manera que reflecteixi les concepcions normatives ideals que s'empren en l'organització de la idea de justícia com a equitat, és a dir, la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació, la idea dels ciutadans com a persones lliures i iguals, la idea de les persones caracteritzades per les seves dues potències morals, etcètera. Aquesta funció d'utilitat derivada es basa en les necessitats i en les demandes dels ciutadans (els seus interessos fonamentals), que sempre s'entenen com a persones amb les característiques apuntades. La funció d'utilitat no es basa en les preferències i els interessos reals de les persones.

La resposta a la interpretació utilitarista, aleshores, és que la teoria de la justícia com a equitat no nega que es pugui fer servir el concepte de funció d'utilitat per formular la pròpia teoria. Fins i tot es pot arribar a dir que tota concepció de la justícia es pot expressar com la maximització d'una funció d'utilitat especialment construïda. ¡Ben cert, s'exclama Rawls, que el debat entre les teories utilitaristes i les que no ho són, no està centrat en una qüestió trivial com és aquesta! Una tal funció d'utilitat no és més que la representació matemàtica que codifica determinades característiques bàsiques dels supòsits normatius de la teoria de la justícia com a equitat. L'existència d'una tal representació no afegeix res al contingut de la teoria de la justícia com a equitat. Aquesta representació a través d'una funció d'utilitat construïda *ad hoc* és del tot aliena a la tradició del pensament utilitarista.

D'altra banda, afegeix Rawls, potser amb un toc de sornegueria, cal alegrar-nos de què els utilitaristes puguin trobar una manera, des del seu punt de vista, de recolzar les idees i els principis de la teoria de la justícia com a equitat. El fet de què siguin capaços de fer-ho indica que poden afegir-se a un consens encavallat sobre aquesta concepció. Res del que s'acaba de dir, per tant, s'ha d'interpretar com una crítica a l'utilitarisme com a doctrina exhaustiva. La teoria de la justícia com a equitat, com a concepció política de la justícia que és, evita, en la mesura del possible, aquesta mena de crítiques. Cal, però, insistir, per les raons que s'acaben d'aduir, que la teoria de la justícia com a equitat no és utilitarista.

L'estabilitat és el resultat, en primer lloc, de la disponibilitat dels principis que garanteixen els interessos fonamentals de tots els ciutadans. En segon lloc, resulta de l'incentiu que tenen les parts per assegurar aquests interessos per damunt de tota altra consideració. Quan els interessos fonamentals de tots i de cadascú estan ben custodiats, aleshores tenim estabilitat. D'aquesta manera, l'estabilitat és una conseqüència de la manera d'establir la posició original. Podem anomenar aquesta mena d'estabilitat una estabilitat per raons (*reasons-stability*). Depèn, en part, d'allò que mou realment a les parts. És distinta de les dues menes d'estabilitat que s'exposaran a l'apartat 6.

En aquesta exposició de la primera comparació hi ha un seguit de consideracions que són controvertides.

- Els supòsits fets sobre probabilitat i sobre els fonaments de l'aversion a l'incertesa.
- L'afirmació que, en les circumstàncies de la justícia, fins i tot en condicions favorables, hi ha situacions en què el principi d'utilitat exigeix l'establiment de restriccions, i fins i tot la supressió, d'alguns drets i llibertats bàsics.
- La idea que hi ha coses que no són negociables. Des del punt de vista de les parts, com a mínim, els nostres interessos que estan relacionats amb l'exercici de les dues potències morals dels ciutadans, tenen prioritat sobre els altres interessos.

4.10. Una altra passada sobre les llibertats bàsiques iguals²⁵⁶

La primera comparació es completa per mitjà d'un segon argument en favor dels dos principis com una opció superior a l'adopció del principi d'utilitat. Aquest segon argument està relacionat amb la segona condició per l'aplicació de la regla maximin, que demana que el nivell garantible sigui un món social altament satisfactori. En l'assegurament de

²⁵⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §32, 111-115].

que aquest sigui el cas, és crucial el paper central que les llibertats bàsiques iguals juguen en un règim constitucional. Com a preparació d'allò que vindrà a continuació, en aquest sub-apartat es passa revista a algunes de les característiques d'aquestes llibertats, més enllà d'allò que ja s'ha dit a 3.2.

Hi ha, en primer lloc, el fet que en el mateix si del conjunt de les llibertats bàsiques, es donen conflictes entre unes llibertats i altres. Cal, per tant, que les regles institucionals que les especifiquen, s'ajustin de tal manera que cadascuna de les llibertats encaixi en un esquema coherent del conjunt total de llibertats. La prioritat de la llibertat, és a dir, la prioritat del primer principi sobre el segon, implica que cap d'aquestes llibertats pot ésser limitada o anul·lada si no és per mor d'una altra, o d'unes altres, de les llibertats que pertanyen al conjunt. Mai no es pot limitar ni anul·lar cap llibertat per causa d'un major bé públic, entès com un total net major d'avantatges socials i econòmics per al conjunt de la societat.

Tal com ja s'ha dit, cap de les llibertats bàsiques es pot considerar absoluta. No ho és la llibertat d'expressió, i tampoc no ho és la llibertat de consciència o llibertat religiosa. Tampoc no ho és la llibertat política i les garanties de l'imperi de la llei. Totes aquestes llibertats poden ésser objecte de limitació quan entren en conflicte les unes amb les altres. No és exigible que, en l'esquema finalment adoptat, cada llibertat tingui una posició similar, si és que aquesta expressió vulgui dir alguna cosa. Tanmateix, siguin quins siguin els ajustos que es facin entre les llibertats bàsiques, el seu esquema final ha de valdre per igual per tots i cadascun dels ciutadans.

En l'ajust de les llibertats bàsiques, cal distingir entre les restriccions i les reglamentacions. La mera reglamentació de les llibertats no infringeix la seva prioritat. I bé cal reglamentar-les, per tal d'harmonitzar-les dins d'un únic esquema. Quan allò que podem anomenar "el rang central d'aplicació" de cadascuna de les llibertats està assegurat, estem autoritzats a dir que els dos principis de justícia s'han satisfet, per allò que toca als drets i les llibertats bàsics.

Hi ha el cas, per exemple, de les regles de procediment o d'ordre en la reglamentació de la lliure expressió. No tothom pot parlar alhora, o fer ús simultani de la mateixa instal·lació per a propòsits diferents. L'establiment de les llibertats bàsiques, igual que la realització dels diferents interessos, exigeix una organització social i una planificació dels temps, dels espais i de la resta de recursos. Cal no confondre la reglamentació amb la restricció al contingut de la paraula, com seria el cas de la prohibició de defensar en públic determinades doctrines religioses o filosòfiques, morals o polítiques, o també la prohibició d'evocar fets generals o particulars sobre la justícia de l'estructura bàsica i de les polítiques socials corresponents.

Les llibertats bàsiques tenen un estatus especial degut a la seva prioritat. Això exigeix que, per atorgar el caràcter bàsic a una determinada llibertat, cal que aquesta llibertat formi part del conjunt de llibertats veritablement imprescindibles. I cal esperar, a més, que les llibertats que no formin part d'aquest conjunt, estiguin permeses de manera satisfactòria sota la pressumpció general contra les restriccions jurídiques, un cop s'hagi decidit que la càrrega de la prova contra aquestes restriccions depengui de la resta d'exigències dels dos principis de justícia. Més val que el nombre de llibertats bàsiques sigui reduït, per tal com un nombre gran d'aquestes llibertats dificultaria i faria molt feixuga la feina d'especificar-les en un sistema coherent, que assegurés el rang central d'aplicació de cadascuna d'elles. Això ens porta a preguntar-nos quins són els casos

veritablement fonamentals i també ens porta a introduir un criteri que guii l'avaluació de la importància d'un determinat dret o llibertat. Altrament, no hi haurà manera d'identificar un esquema adient que abasti totes les llibertats bàsiques.

Rawls remarca que [Rawls, 1971a, 1999a] té un defecte important, per tal com en l'explicació d'allò que ha de ésser considerat com una llibertat bàsica, es proposen dos criteris diferents i en conflicte entre ells. Cap d'ells, a més, resulta totalment satisfactori.

- El primer d'aquests criteris especifica les llibertats bàsiques per mitjà de la seva contribució a l'assoliment de l'esquema més extens possible de llibertats [Rawls, 1971a, §32, 203; 1999a, §37, 201; §39, 220].
- L'altre criteri demana que ens situem en la perspectiva del representant racional del ciutadà igual, i que aleshores especifiquem l'esquema de llibertats a la llum dels interessos racionals dels ciutadans, coneguts en cadascuna de les quatre etapes del procediment quadri-etàpic [Rawls, 1999a, §32, 179; §39, 217]. Tal com Hart sosté,²⁵⁷ la idea de l'extensió d'una llibertat bàsica no és útil mes que en els casos menys importants.

Rawls insisteix en què els interessos racionals dels ciutadans no queden prou especificats a [Rawls, 1971a, 1999a] per poder dur a terme la tasca que se'ls demana. ¿Quin fóra un criteri millor?

El criteri que Rawls proposa és el següent. Cal que les llibertats bàsiques i el seu corresponent ordre de prioritats garanteixin de forma igual per tots els ciutadans les condicions socials imprescindibles per un desenvolupament adient i per l'exercici ple i informat de les dues potències morals en allò que s'ha anomenat els dos casos fonamentals (3.2). Aquí s'especifiquen de manera més extensa aquests dos casos fonamentals.²⁵⁸

- a. El primer cas fonamental està relacionat amb la capacitat per un sentit de justícia. Es tracta de l'aplicació dels principis de justícia a l'estructura bàsica i a les seves polítiques socials. Les llibertats polítiques iguals i la llibertat d'expressió asseguruen l'oportunitat de l'aplicació lliure i informada dels principis de justícia a la mateixa estructura bàsica i a les seves polítiques, per mitjà d'un exercici ple i efectiu del sentit de justícia dels ciutadans. Tot això és necessari per tal de fer possible el lliure ús de la raó pública (4.4).
- b. El segon cas fonamental està relacionat amb la capacitat per una concepció completa del bé, normalment associada a una doctrina religiosa, filosòfica o moral exhaustiva, i afecta l'exercici de les potències de raó pràctica dels ciutadans, al formar, revisar i promoure racionalment una tal concepció al llarg de tota la vida. Cal que la llibertat de consciència, és a dir, la llibertat religiosa, i la llibertat d'associació, assegurin l'oportunitat d'un exercici lliure i informat d'aquesta capacitat i les seves potències acompanyants de raó pràctica i de judici.
- c. La resta de les llibertats bàsiques de suport, és a dir, la llibertat i la integritat (física i psicològica) de la persona i els drets i llibertats protegits per l'imperi de la llei, estan relacionats amb els dos casos fonamentals, atès que són necessàries per garantir de manera adient la resta de les llibertats bàsiques. Els dos casos fonamentals es distingeixen per dues consideracions. En primer lloc,

²⁵⁷ Vegi's [Hart, 1973], especialment la part III, pp. 239-244.

²⁵⁸ Rawls fa notar que el que segueix és un resum de [Rawls, 1982b], §§II, III, IX, i també [Rawls, 1993], *Lecture VIII*, §§2, 3, 9.

la seva relació amb la realització dels interessos fonamentals dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals. En segon lloc, hi ha tota una àmplia gamma d'institucions de caràcter bàsic a les quals els principis de justícia són d'aplicació en ambdós casos.

Atesa aquesta divisió de les llibertats bàsiques, la importància d'una llibertat concreta s'explica de la forma següent. Una llibertat és més important o menys en la mesura en què està més implicada de manera imprescindible, o és més necessària com a mitjà institucional per protegir, per l'exercici ple i informat de les potències morals en qualsevol dels dos casos fonamentals, o en ambdós. Les llibertats més importants delimiten el rang central d'aplicació d'una llibertat bàsica concreta. En cas de conflicte, es busca la manera d'acomodar les llibertats més importants dins del rang central de cadascuna d'elles.

Considerem ara alguns exemples il·lustratius d'això que es vol dir. En primer lloc, cal avaluar per aquest criteri el pes de les reivindicacions de llibertat d'expressió, de premsa i de debat. Hi ha determinades expressions que no gaudeixen de protecció. Altres poden ésser fins i tot delictives, com per exemple el libel i les injúries contra un determinat individu i també les anomenades paraules de lluita, en determinades circumstàncies. Fins i tot l'expressió política, quan es materialitza en la promoció de l'ús il·legal i imminent de la força, deixa de gaudir de la protecció d'una llibertat bàsica.

La tipificació com a delictes d'algunes formes d'expressió, requereix una reflexió acurada, en la qual caldrà distingir casos i casos. El libel i la injúria a persones privades (en contraposició a figures polítiques o públiques) no té res a veure amb l'ús lliure de la raó pública per avaluar i regular l'estructura bàsica. Aquestes formes d'expressió tenen el caràcter de delictes privats. Les regles d'ordre del debat públic han de prohibir les incitacions a l'ús il·legal i imminent de la força, per tal com aquest fet és excessivament pertorbador dels procediments polítics democràtics. Mentre es protegeixi plenament la defensa de doctrines revolucionàries, i fins i tot sedicioses, tal com cal que es faci, no hi valen restriccions sobre el contingut de les expressions, sinó solament reglamentacions sobre temps i llocs, i sobre els mitjans emprats per l'expressió.

Entre els drets bàsics hi figura el dret de posseir i de tenir l'ús exclusiu de determinades propietats personals. Un dels fonaments d'aquest dret està en permetre una base material suficient per la independència personal i per un sentit del respecte a un mateix, coses totes dues imprescindibles per un desenvolupament adient de les potències morals i pel seu exercici. Entre les bases socials del respecte a un mateix hi ha la fruïció d'aquest dret i l'estar sempre en condicions d'exercir-lo de manera efectiva.²⁵⁹ Es tracta d'un dret general, un dret que els ciutadans tenen en virtut dels seus interessos fonamentals. Hi ha dues altres concepcions del dret de propietat que no es tenen per bàsiques, en la teoria de la justícia com a equitat, a saber.

- El dret de propietat privada sobre els recursos naturals i els mitjans de producció en general, especialment pel que fa a la seva adquisició i transmissió *mortis causa*.

²⁵⁹ Rawls no vol entrar a considerar què és allò que cau específicament dins d'aquest dret, llevat d'assenyalar que hauria d'incloure, com a mínim, determinades formes de propietat immobiliària, com és ara l'habitatge i altres espais privats.

- El dret de propietat que inclogui drets iguals de participació en el control dels mitjans de producció i dels recursos naturals, que són menes de coses, ambdues, que cal que siguin posseïdes de manera social i no-privada.

Aquestes dues darreres concepcions alternatives del dret de propietat no formen part de la teoria de la justícia com a equitat, per tal com no es tenen per necessàries pel desenvolupament adient i l'exercici ple de les potències morals. Tampoc no formen part de les bases socials del respecte a un mateix. De tota manera, diu Rawls, poden ésser justificades, segons quines siguin les condicions històriques i socials. L'especificació dels drets de propietat s'ha de completar en l'etapa legislativa, suposant sempre vigents els drets i llibertats bàsics.²⁶⁰ En la seva qualitat de concepció política pública, cal que la teoria de la justícia com a equitat proporcioni una base compartida per ponderar les raons a favor i en contra de diverses formes de propietat, inclosa la propietat socialista. Per tal d'assolir aquest propòsit, la teoria vol evitar prejudicar, al nivell fonamental dels drets bàsics, la qüestió de la propietat privada dels mitjans de producció. D'aquesta manera, potser, el debat sobre aquesta qüestió pot tenir lloc dins d'una concepció política de la justícia que sigui capaç de guanyar-se el recolzament d'un consens encavallat.

4.11. *L'argument que emfasitza la segona condició*²⁶¹

Al sub-apartat 4.7 s'ha examinat el primer argument en favor dels dos principis de justícia sota la guia de la regla maximin. Allí, l'argument se centra en les possibles restriccions o supressions de les llibertats bàsiques que el principi de la utilitat mitjana permet, i l'èmfasi es posa en la tercera condició per l'aplicació d'aquesta regla. Ara, en aquest sub-apartat, s'examina el segon argument en favor dels dos principis, que es recolza en la segona condició per la utilització de la regla maximin, és a dir, en la constatació que el nivell garantible és altament satisfactori. A la pregunta de per què aquest nivell s'ha de considerar altament satisfactori, possiblement proper al màxim assolible en la pràctica, la corresponent resposta, en part, és que els dos principis de la teoria de la justícia com a equitat són més efectius que el principi de la utilitat mitjana en la garantia de les llibertats bàsiques iguals, i per tant en la satisfacció dels tres requisits indispensables per un règim constitucional estable.²⁶²

- El primer requisit és la determinació definitiva dels drets i llibertats bàsics i l'atribució a aquest d'una especial prioritat.
- El segon requisit és que la seva concepció política formuli un fonament clar i compartit de la raó pública i que aquest fonament sigui tingut per prou clar en els seus propis termes.
- El tercer requisit és que les seves institucions bàsiques fomentin les virtuts cooperatives de la vida política.

El primer requisit, atesa la presència del fet del pluralisme, és la determinació, d'un sol cop per sempre, dels drets i llibertats bàsics, i l'assignació d'una especial prioritat per

²⁶⁰ Vegi's [Rawls, 1999a, §42, 239-242]. Les etapes posteriors a la posició original, és a dir, les etapes de la convenció constitucional, de la labor legislativa i de la revisió judicial, s'exposen a [Rawls, 1999a, §31].

²⁶¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §33, 115-119].

²⁶² Rawls indica que bona part del contingut d'aquest sub-apartat correspon a material procedent de [Rawls, 1987].

ells. Aquesta acció sostreu aquesta garantia de l'objectiu de qualsevol partit polític. La situa més enllà de tot càlcul d'interessos socials, assegurant d'aquesta manera amb fermesa els termes de la cooperació social en un fonament de respecte mutu. Certament, això ho aconsegueix l'afirmació dels dos principis de justícia.

Per contra, el procediment que empra el principi d'utilitat és el de tenir sempre, com a consideració rellevant en l'especificació dels drets i llibertats bàsics, el càlcul dels interessos presents en la societat, de manera que el rang i el contingut d'aquestes llibertats roman per sempre qüestionat. Sotmet aquestes llibertats a les influències circumstancials del temps i del lloc. Això fa que s'agreugi la gravetat dels resultats de la controvèrsia política, de manera que s'incrementen de manera perillosa l'hostilitat i la inseguretat de la vida pública. Pensem en la manca de voluntat de treure del debat polític qüestions, com és ara, de quines han d'ésser les religions que hagin de gaudir de llibertat de creença, o de quins grups socials hagin de gaudir del dret de sufragi. Aquesta manca de voluntat juga en el sentit de perpetuar les divisions pregonas i latents en una societat marcada pel fet del pluralisme raonable. A darrere hi pot haver una disposició a fer reviscolar els vells antagonismes, en l'esperança d'atènyer una posició més favorable en eventuais circumstàncies futures més propícies. Per contra, l'assegurament de les llibertats bàsiques i l'afirmació més efectiva de la seva prioritat, duu a terme una obra de reconciliació entre els ciutadans i és promesa d'un reconeixement mutu sobre un fonament d'igualtat.

El segon requisit d'un règim constitucional estable és que la seva concepció política especifiqui un fonament clar i compartit de raó pública, fonament que ha d'ésser vist públicament com prou fiable en els seus propis termes. Ja s'ha vist que la condició de publicitat implica que els principis de dret i de justícia formen part, de manera essencial, de la raó pública (4.3 i 4.4). Per tant, la idea, pel que fa a aquest tema, és que els dos principis de justícia especifiquen un fonament més clar i més fiable de raó pública que el principi d'utilitat. L'aplicació del principi d'utilitat exigeix una sèrie de càlculs teòrics complicats (*elaborate theoretical calculations*). És difícil que aquests càlculs arribin a ésser considerats públicament com a decisius, per tal com la naturalesa altament especulativa i la gran complexitat d'aquestes estimacions necessàriament faran que l'aplicació del principi sigui altament atzarosa i incerta (*highly tentative and uncertain*). Per tal d'il·lustrar aquest mateix punt, considerem les dificultats que es troben en l'aplicació del principi d'utilitat a l'estructura bàsica.

És més, el principi d'utilitat pot arribar a ésser no practicable des d'un punt de vista polític, per tal com la gent, els uns i els altres, tendirà a sospitar dels arguments que es proposin. La informació que aquests arguments complexos pressuposen, sovint és difícil o impossible d'obtenir. Sovint també hi ha greus dificultats per assolir una avaluació objectiva i acordada. És més, tot i que puguem pensar que els nostres arguments siguin sincers i desinteressats, quan els presentem hem de tenir en compte allò que és raonable esperar d'altres que tenen coses a perdre si el nostre argument acabés prevalent. Cal que els arguments que recolzen judicis polítics siguin vàlids, i cal també, en la mesura del possible, que ho semblin.

La màxima segons la qual no solament cal que es faci la justícia política sinó que, a més, cal que es vegi que la justícia política sigui feta, no regeix només en dret, sinó també en el domini de la raó pública. Per aquest propòsit, els dos principis -amb l'índex de béns primaris definit en termes de les característiques objectives de la situació social- es manifesten superiors al principi d'utilitat. La qüestió no està només en allò que és

veritable, o en allò que puguem pensar que és veritable, sinó en allò que podem esperar raonablement que els ciutadans iguals, sovint políticament enfrontats, es convenceran, els uns als altres, de que és realment veritable, o raonable, fins i tot tenint en compte les càrregues del judici i, de manera especial, les complexitats del judici polític.

El tercer requisit d'un règim constitucional estable és que les seves institucions bàsiques fomentin les virtuts cooperatives de la vida política, és a dir, les virtuts del seny (*reasonableness*) i del sentit d'equitat, de l'esperit de compromís i la disposició a transigir (*a readiness to meet others halfway*). Aquestes virtuts fan possible la disposició, que potser no arriba a desig, de cooperar amb els altres en termes que tothom pugui acceptar públicament com a equitatius en base a la igualtat i al respecte mutu. Els dos principis fomenten aquestes virtuts, en primer lloc, per l'exclusió del debat polític de les qüestions més divisives, la presència de les quals duu incertesa que acaba soscavant la base de la cooperació social. En segon lloc, per mitjà de l'especificació d'una base raonablement clara per l'expressió de la raó pública lliure.

A més, aquests principis fomenten les virtuts polítiques quan, per mitjà de la condició de publicitat, incorporen el seu ideal de ciutadania, que considera tots els ciutadans com a persones lliures i iguals, a la vida pública per la via d'un reconeixement compartit dels principis de justícia i de la seva realització en l'estructura bàsica. Aquesta incorporació de l'ideal de ciutadans considerats com a persones lliures i iguals, juntament amb una psicologia moral raonable -que es veurà en l'apartat 6-, implica que, quan les institucions justes s'estableixen i funcionen bé al llarg del temps, es fomenten i es sostenen les virtuts polítiques cooperatives. En aquest procés, és crucial el fet que els principis de justícia expressen una idea de reciprocitat que és del tot absent en el principi d'utilitat. Aquí cal observar que el fet de què quan els ciutadans reconeixen que l'estructura bàsica satisfà els dos principis, aquest mateix reconeixement públic fomentarà la confiança entre els ciutadans en general i, a més, alimentarà el desenvolupament d'actituds i hàbits mentals que són necessaris per la cooperació social voluntària i fèrtil. Aquest és un altre dels llocs en què la condició de publicitat juga un paper important.

Entre les virtuts cooperatives de la vida política hi ha la disposició a complir el deure de civilitat pública (4.4). Aquesta virtut ens orienta a invocar valors polítics en casos conflictius que impliquen la controvèrsia sobre qüestions constitucionals essencials, i també en altres casos, en la mesura en què voregin aquestes qüestions constitucionals essencials i siguin políticament divisius. Un bon exemple d'aquesta segona mena de casos és la qüestió de l'avortament. Per a Rawls, i pensant, sens dubte, en el seu context als Estats Units, no sembla que estigui clar que es tracti d'una matèria constitucional essencial, però certament, segons ell, la voreja, i sovint és causa de conflictes pregons. Si s'accepta la idea de raó pública, argumenta Rawls, caldria que ens esforcéssim per identificar els valors polítics que podrien donar pistes per resoldre aquesta qüestió, o com a mínim, per la manera d'abordar-ne la resolució. Rawls pensa en els valors següents.

- La llei ha d'ésser respectuosa amb la vida humana.
- És apropiat que la llei reguli les institucions a través de les quals la societat es va reproduint al llarg del temps.
- Cal que la llei assegurï la plena igualtat de la dona.
- Cal que la llei es sotmeti a les exigències de la mateixa raó pública. Això vol dir que cal excloure, com a arguments en el procés de decisió del cas, les conclusions derivades de doctrines exhaustives, de caràcter teològic o no.

Allò que es persegueix és la formulació d'aquests valors com a valors públics dins dels límits de la raó pública.

El deure de civilitat pública va de bracet amb la idea de la necessitat que el debat polític de les matèries constitucionals essencials tingui com a propòsit l'assoliment de manera lliure d'un acord sobre la base de valors polítics compartits. El mateix s'ha de dir sobre altres temes que voregen aquestes matèries constitucionals essencials, especialment quan són socialment divisives. De la mateixa manera que el propòsit d'una guerra justa és el d'arribar a una pau justa, i aleshores, en nom d'aquest propòsit, en una guerra justa es restringeix l'ús d'aquells mitjans bèl·lics que farien més difícil assolir una pau justa, quan ens proposem arribar lliurement a un acord en el debat polític, ens cal utilitzar arguments i apel·lacions a raons que els altres puguin compartir. Cal reconèixer, tanmateix, que bona part del debat polític mostra les marques de l'activitat bèl·lica. Consisteix més aviat, més que en l'intercanvi de raons, en donar ànims a les pròpies tropes i en procurar intimidar l'altre bàndol, de manera que es vegi obligat a doblar l'aposta o retirar-se. En aquestes ocasions, diu Rawls, es té la impressió que ésser persona de caràcter s'interpreta com a equivalent a tenir conviccions fermes i estar disposat a proclamar-les de manera desafiant. Ésser equival a oposar-se.

La idea de raó pública ens fa adonar que aquesta manera de pensar oblida els grans valors posats en pràctica per la societat que, en la seva vida pública, practica les virtuts polítiques cooperatives del seny (*reasonableness*) i del sentit de l'equitat, de l'esperit de compromís i de la voluntat de complir el deure de civilitat pública. En les societats en què aquestes virtuts són prevalents, i són, a més, el recolzament de la seva concepció política de la justícia, aquestes virtuts esdevenen un bé públic. Formen part del capital polític de la societat. És del tot adient l'ús del terme "capital" en aquesta ocasió, per tal com aquestes virtuts es van adquirint, no sense esforç, de manera lenta al llarg del temps. Depenen de les institucions polítiques i socials existents, que elles mateixes es van desenvolupant també lentament, i també de l'experiència dels ciutadans i del seu coneixement públic del passat. També, igual que el capital, aquestes virtuts es van devaluant amb el pas del temps, com si diguéssim, i cal renovar-les constantment per mitjà de la seva reafirmació i el seu ús sovintejat.

Per acabar. Cal notar que aquest segon argument en favor dels dos principis no apel·la, com ho fa el primer argument, al bé individual dels ciutadans, caracteritzat, en el primer argument, com l'exigència d'evitar negacions o restriccions intolerables en els drets i llibertats bàsics dels ciutadans. Més aviat, aquest segon argument es centra en la naturalesa de la cultura política pública que es generaria a partir dels dos principis de justícia i els efectes desitjables d'aquesta cultura sobre la qualitat moral de la vida pública i del caràcter polític dels ciutadans. Efectivament, la tasca que incumb a les parts és la de dissenyar una certa mena de món social. Les parts no prenen el món social com un mer resultat històric, sinó que el concebeixen, almenys en part, com una cosa plàstica, capaç d'ésser modelada. Tenen per millor l'acord que garanteixi la justícia de rerefons per tothom, que fomenti l'esperit de cooperació entre els ciutadans, sobre la base del respecte mutu, i permeti, en el si de la societat, un espai social prou gran per fer possibles totes les formes de vida plenament dignes del suport dels ciutadans.²⁶³

²⁶³ Considerem l'analogia següent, que Rawls deu a Peter Murrell. A un franquiciador, posem el cas de Dunkin' Donuts, li cal decidir quins termes ha d'incloure en el contracte amb els seus franquiciats, que són molt nombrosos. Suposem que hi hagi dues estratègies alternatives. La primera és la de negociar el contracte de forma independent amb cadascun dels franquiciats, intentant, d'aquesta manera, apropiarse d'una part més alta dels beneficis de les franquícies

En aquest punt, hi ha un paral·lisme amb l'objecció feta per John Stuart Mill al principi de les conseqüències específiques de Bentham.²⁶⁴ Mill era de l'opinió que allò que és més important no són les conseqüències de lleis concretes preses d'una amb una (tot i que aquestes conseqüències tenen, naturalment, la seva importància), sinó les institucions principals de la societat considerades com un tot, com un únic sistema, tal com resulten de l'ordre jurídic, i dels trets específics del caràcter nacional (el terme és del mateix Mill, puntualitza Rawls), que les institucions, així determinades, fomenten. Mill, diu Rawls, volia especificar la idea d'utilitat en la línia dels interessos permanents de l'home com a ésser progressiu, de manera que el principi d'utilitat recolzés un món social abocat al bé humà. El segon argument en favor dels dos principis es caracteritza per un raonament anàleg. La societat ben ordenada que realitza aquests dos principis és un món social altament satisfactori, per tal com fomenta un caràcter polític que, assumint els drets i llibertats bàsics ja assegurats d'un cop per sempre, fomenta les virtuts polítiques de la cooperació social.

4.12. La segona comparació fonamental. Introducció²⁶⁵

Ja s'ha assolit el fi de la primera comparació fonamental, és a dir, el raonament en favor dels dos principis de justícia, considerats com un tot, enfrontats amb el principi de la utilitat mitjana, com a únic principi de justícia. D'aquesta comparació en surten victoriosos els dos principis de justícia de la teoria de la justícia com a equitat, però el principi diferencial no ha rebut gaire suport propi. Al màxim a què s'ha arribat és a mostrar que el principi diferencial assegura el proveïment dels mitjans que ens calen per

més rendibles, i establint també una escala progressiva de meritació de *royalties* a mesura que les franquícies de nou establiment es vagin consolidant i esdevenint més rendibles. La segona estratègia és la d'establir un únic percentatge que sembli equitatiu, igual per tots els franquiciats, i també de limitar les exigències als franquiciats a uns certs criteris mínims de qualitat i de nivells de servei, per tal de mantenir la reputació de la marca i el favor del públic, coses de les quals depenen els beneficis. Suposem, en aquest exemple, que els criteris mínims de qualitat i de nivells de servei no continguin ambigüitats i puguin establir-se de manera uniforme per a totes les franquícies, sense que això faci percebre com arbitrària aquesta política del franquiciador. Cal fer notar que la segona estratègia, consistent en el percentatge únic i fix de *royalties* aplicable a tots els franquiciats, amb exigències comunes de mínims de qualitat i servei, té l'avantatge que determina, d'un sol cop per sempre, els termes contractuals entre franquiciador i franquiciat. L'interès del franquiciador i la seva reputació queden assegurats i, al mateix temps, els franquiciats tenen un incentiu per satisfer els criteris mínims del franquiciador i d'incrementar els beneficis propis, cosa que, al seu torn, contribueix a incrementar la fortalesa de la franquícia, considerada com un tot. Els franquiciats saben, amb certesa, que el franquiciador no intentarà apropiarse de parts majors del benefici de la franquícia, a mesura que la franquícia es vagi consolidant i tenint més èxit. Sembla clar, per tant, que és preferible la segona estratègia, atesa la gran incertesa inicial a què el franquiciador ha de fer front, la gran incertesa addicional en les relacions futures de cooperació entre franquiciador i franquiciat que la primera estratègia perpetuaria, i les contínues sospites i malfiances que aquesta primera estratègia engendraria. Des del punt de vista de l'estricta interès propi del franquiciador, és més racional treballar per crear un clima de cooperació equitativa basada en termes clars i fixats d'un sol cop per sempre, i que semblin raonables a les parts, que intentar l'establiment de diferents contractes ajustats a la situació de cadascun dels franquiciats per tal de permetre que el franquiciador es pugui apropiat d'una part major del benefici total, a mesura que sorgeixin noves oportunitats. Rawls afirma que hi ha certa evidència que les cadenes de franquícies de més èxit, segueixen la segona estratègia.

²⁶⁴ Vegi's [Mill, 1833].

²⁶⁵ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §34, 119-120].

aprofitar les llibertats bàsiques. Però en aquesta labor hi pot haver altres principis que resultin superiors.

Per tal d'explorar aquesta qüestió, s'exposa ara una segona comparació fonamental en la qual els dos principis de justícia, presos com un tot, es comparen a una alternativa formada pels mateixos dos principis, llevat que el principi diferencial és substituït pel principi d'utilitat mitjana, al qual s'afegeix un mínim social adient. Cal incloure aquest mínim, per tal com les parts sempre voldran disposar d'una assegurança d'aquest tipus. La pregunta està en quin sigui l'import adient d'aquest mínim. Caldrà aleshores arranjar l'estructura bàsica de manera que es maximitzi la utilitat mitjana de manera coherent, en primer lloc, amb la garantia de les llibertats bàsiques iguals per tothom, inclòs el seu valor just, i la garantia de la igualtat equitativa d'oportunitats. I, en segon lloc, de manera coherent amb el manteniment d'un mínim social adient. Rawls anomena aquesta concepció mixta amb el nom de "principi de la utilitat restringida".

Aquesta segona comparació és considerada fonamental per la raó següent. Entre les concepcions de la justícia en les quals el principi d'utilitat juga un paper prominent, sembla que el principi de la utilitat restringida hauria d'ésser el rival més terrible pels dos principis de justícia. Si d'aquesta comparació en sortissin victoriosos els dos principis de justícia, voldria dir que les altres formes del principi d'utilitat restringida també haurien d'ésser rebutjades. El seu paper quedaria limitat al de les normes subordinades que regulen les polítiques socials dins dels límits que deixen oberts els dos principis més fonamentals.

Cal fer notar que la tercera condició per la utilització de la regla maximin ja no és present aquí, per tal com ambdues alternatives ja inclouen una assegurança contra les pitjors possibilitats, contra la denegació o restricció de les llibertats bàsiques i de la igualtat equitativa d'oportunitats, i també, atès el mínim social que restringeix el principi d'utilitat, contra les pèrdues més serioses de benestar. No es vol atorgar cap mena de pes a la primera condició per la utilització de la regla maximin, i per tant s'exclouen totalment els arguments basats en probabilitats. Se suposa que hi ha dos grups socials, el grup de les persones més avantatjades i el grup de les persones menys avantatjades. Rawls es proposa demostrar que ambdós grups preferirien el principi diferencial al principi d'utilitat restringida. L'argument, de fet, es basa en afirmar que la segona condició per l'aplicació de la regla maximin té plena vigència, o la té en grau suficient per proporcionar un argument independent a favor dels dos principis.

4.13. Raons classificables sota el criteri de publicitat²⁶⁶

Les raons a considerar s'agrupen sota els criteris de publicitat, de reciprocitat i d'estabilitat, per aquest ordre. Comencem, doncs, per les raons sota el criteri de publicitat. Ja ha estat dit (4.3) que la publicitat exigeix que les parts avaluin els principis de justícia a la llum de les conseqüències, d'ordre polític, social i psicològic, del fet del reconeixement públic, per part de la generalitat dels ciutadans, de què els mateixos ciutadans recolzen aquests principis que regulen l'estructura bàsica. Abans de passar revista a les raons que recolzen el principi diferencial basades en aquesta exigència, s'estableix una distinció entre tres nivells de publicitat que es poden assolir en una societat ben ordenada.

²⁶⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §35, 120-122].

- i. El primer nivell de publicitat consisteix en el reconeixement mutu, per part dels ciutadans, dels principis de justícia, junt amb el coneixement públic, o almenys la creença raonable, que les institucions de l'estructura bàsica satisfan aquests principis (2.3).
- ii. El segon nivell de publicitat consisteix en el reconeixement mutu, per part dels ciutadans, dels fets d'ordre general en base als quals les parts de la posició original seleccionen aquests principis. La caracterització, en la posició original, d'aquests fets generals, disponibles per a les parts, consisteix en el coneixement i les creences de sentit comú que els ciutadans normals raonables posseeixen sobre les institucions bàsiques i el seu funcionament.
- iii. El tercer nivell de publicitat consisteix en el reconeixement mutu, per part dels ciutadans, de tot l'argument de la justificació de la teoria de la justícia com a equitat. És a dir, els ciutadans, en aquest nivell, són coneixedors de la justificació de la teoria en la mateixa mesura que ho som l'autor (Rawls) i el lector d'aquest mateix text. És, naturalment, molt improbable que la reflexió es dugui fins a aquest extrem. Amb tot, la justificació completa està disponible en la cultura pública per tot aquell que la vulgui examinar.²⁶⁷ Naturalment, quan sigui present un consens encavallat de doctrines exhaustives, cadascun dels ciutadans tindrà les seves raons particulars addicionals per recolzar la concepció política, i aquest fet serà també conegut públicament.

Rawls afegeix que hi ha l'esperança que, les societats ben ordenades en les quals la condició de plena publicitat estigui satisfeta, és a dir, en les quals s'assoleixin els tres nivells de publicitat, seran societats sense ideologia, entesa en el sentit pejoratiu de Marx, de falsa consciència. Però per arribar a aquest punt, diu Rawls, calen encara moltes altres coses. Cal, per exemple, que els ciutadans tinguin per veritables els fets generals (al segon nivell) per bones raons. És a dir, no s'hi val que aquesta creença estigui basada en il·lusions o en deliris, que són dues formes de consciència ideològica.²⁶⁸ És altament probable que la major part d'aquestes creences siguin acceptades per bones raons, per tal com les creences que atribuïm a les parts són les del sentit comú, tal com ja ha estat anomenat, i també les de la ciència, quan són conclusions científiques que no estan en disputa.

En tot cas, una de les maneres que la societat té de treballar per vèncer la consciència ideològica és l'afirmació de les institucions de llibertat de pensament i de religió (*liberty of conscience*). Això és així per tal com la investigació racional i la reflexió madura tenen tendència, al llarg del temps, més que no pas cap altra cosa, a posar de manifest allò que són il·lusions i deliris. La plena publicitat no pot garantir l'absència d'ideologia, però ja hi ha molt de guanyat quan és present. Aleshores, la gent coneix els principis de justícia que satisfan les seves institucions bàsiques. En el cas de la proposta de la justícia com a equitat, tenen fonaments raonables per afirmar els seus principis. La justícia de les institucions obrarà de manera que minvi la necessitat que altrament la

²⁶⁷ En aquest punt, i no de manera totalment faceciosa, sembla, Rawls confessa mantenir la fantasia que els llibres com el que aquí s'està glossant [Rawls, 2001], formen part de la cultura pública.

²⁶⁸ Rawls remarca que, en el pensament de Marx, i en el cas de les il·lusions, ens enganyem per les aparences superficials dels dispositius de mercat capitalistes, i no reconeixem la realitat de l'explotació que té lloc darrere aquestes aparences. Els deliris són creences falses o no-raonables que donem per bones, o també valors irracionals i inhumans que fem nostres, en ambdós casos degut a una necessitat psicològica nostra d'assumir el paper que ens pertoca en la societat i per tal que les institucions bàsiques puguin obrar de forma adequada.

gent tindria de creences falses, és a dir, deliris, sobre la societat, per tal de poder assumir el paper social que els hagi pertocat o per donar efectivitat i estabilitat a les seves institucions.

Pel nostre propòsit, la conseqüència important de la condició de publicitat és que atorga a la concepció política de la justícia un paper educador (3.5). Aquí es dóna per descomptat, com un fet general de la sociologia del sentit comú, que les persones que siguin educades en el context d'una societat ben ordenada, en bona part, formaran la seva pròpia concepció d'ells mateixos assumint la condició de ciutadans que els assigni la cultura pública, i les concepcions de la persona i de la societat que li siguin inherents. Aquest paper educatiu és, doncs, central a la teoria de la justícia com a equitat, per tal com està edificada a partir de les idees intuïtives fonamentals que pertanyen a aquesta cultura.

La importància d'aquesta observació radica en què, en la segona comparació, el contingut comú a ambdues alternatives inclou la concepció del ciutadà i de la societat corresponents a la teoria de la justícia com a equitat. Allò que s'està escatint és, doncs, quin és el principi de justícia distributiva, en sentit estricte, que és el més adient. Això vol dir que cal aclarir si és el principi diferencial o bé el principi d'utilitat restringida, el que és més adient a les concepcions del ciutadà i de la societat. Adient a la concepció del ciutadà com a persona lliure i igual. I adient a la concepció de la societat com a sistema equitatiu de cooperació entre els ciutadans considerats d'aquesta manera. Atès que la idea de societat com a sistema de cooperació conté una certa idea de mutualitat, el paper educatiu que emfasitza la condició de publicitat implica que el contingut comú d'ambdues alternatives proporciona una via d'entrada per les raons de reciprocitat.

*4.14. Raons classificables sota el criteri de reciprocitat*²⁶⁹

Tal com s'acaba de dir, el fet que el principi diferencial inclogui la idea de reciprocitat, el distingeix del principi d'utilitat restringida. Aquest segon principi és un principi de maximització agregada sense cap tendència inherent a la igualtat ni a la reciprocitat. Que treballi en la direcció de la igualtat o de la reciprocitat és un fet contingent que depèn de les circumstàncies rellevants en cada cas. Les dues comparacions fonamentals exploten aquest fet. Tal com ja s'ha indicat, la primera comparació fonamental està basada en la comparació dels dos principis respecte a la igualtat (és a dir, de les llibertats fonamentals iguals). La segona comparació fonamental està basada en la comparació respecte a la reciprocitat.

Per simplificar, suposem que només hi ha dos grups en la societat, els més avantatjats i els menys avantatjats. Ens centrem només en les desigualtats en renda i en riquesa. En la seva versió més senzilla, el principi diferencial regula aquestes desigualtats. Les parts en la posició original estan situades simètricament i saben (a partir del contingut comú d'ambdues alternatives) que el principi que s'adopti s'aplicarà als ciutadans considerats com a persones lliures i iguals. La posició de partida que adopten, per tant, és la de la divisió a parts iguals de la renda i la riquesa, és a dir, el punt de partida està configurat per iguals perspectives vitals per a tots els ciutadans, perspectives vitals que es mesuren per l'índex de béns primaris compost només per la renda i la riquesa. I aleshores es pregunten, ¿hi ha alguna raó vàlida per abandonar la divisió igualitària dels

²⁶⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §36, 122-124].

béns primaris? En cas afirmatiu, sorgeix la pregunta addicional, ¿quines són les desigualtats, i d'on han de sorgir, per tal de què es puguin tenir per acceptables?

Tota concepció política de la justícia ha de prendre en consideració les exigències de l'organització social i l'eficiència econòmica. Les parts estarien disposades a acceptar desigualtats en renda i riquesa si aquestes desigualtats resultessin en millores efectives en la posició de tothom, a partir de la divisió inicial dels béns primaris a parts iguals. Aquesta consideració suggereix el principi diferencial. Prenent la divisió a parts iguals com la mesura de comparació (*benchmark*), aquells que hi guanyin més ho han de fer en termes que resultin acceptables per aquells que hi guanyin menys i, en especial, per aquells que hi guanyin el mínim.

El principi diferencial s'obté, doncs, a partir de la distribució de la renda i la riquesa en parts iguals per tothom, i separant-nos d'aquesta distribució inicial guiats per la idea de reciprocitat. En termes de la Figura 6, el principi escull aquell punt que pertanyi a la frontera eficient (recordem que la frontera eficient és el segment tancat de la corba OP que hi ha entre els punts D i F) que sigui més proper, en distància horitzontal, a la bisectriu del primer quadrant (és a dir, al lloc geomètric corresponent a la igualtat perfecta), que és el punt D. La idea de reciprocitat, implícita en el principi diferencial, tria el punt focal natural entre les exigències d'eficiència i d'igualtat.²⁷⁰

Considerem la Figura 6 per veure un dels camins per on les parts de la posició original poden arribar al principi diferencial. Imaginem que hàgin acordat passar del punt O al punt D, per tal com en tot el segment OD, tothom hi guanya en els desplaçaments cap al nord-est. D és el primer punt de la corba OP que és Pareto-òptim.

En el punt D, les parts es pregunten si han de seguir avançant cap al punt B, que ja es troba en la part de la corba OP, a partir del punt D, que fa pendent cap al sud-est. B és el punt Bentham, en el qual es maximitza, sota restriccions, la utilitat mitjana, en la mesura que depèn de la renda i la riquesa. Tots els punts del segment DF, i per tant també el punt B, pertanyen a la frontera eficient, per tal com els moviments al llarg de la corba en aquest segment impliquen l'augment de l'índex d'un dels grups a costa de la minva de l'índex de l'altre grup. El punt F és el punt feudal, per tal com en aquest punt, el grup més afavorit maximitza el seu avantatge, a costa d'una important disminució de l'avantatge del grup menys afavorit, que s'ha produït en el trajecte des del punt D fins a aquest punt F. El segment DF és, per tant, un segment de conflicte d'interessos, mentre que el segment OD és un segment de conjunció d'interessos entre ambdós grups socials.

El principi diferencial representa l'acord d'aturar-se al punt D i de no penetrar més enllà en el segment conflictiu. D és l'únic punt de la corba OP òptima (és a dir, la corba OP més alta entre totes les corbes OP possibles, l'única corba OP eficient) que compleix la següent condició de reciprocitat. Aquells que estan millor (*better off*) en un determinat punt, no estan millor en detriment d'aquells que estan pitjor en aquest mateix punt. Atès que les parts representen els ciutadans com a persones lliures i iguals, i per tant, parteixen de la divisió a parts iguals, es veu com aquesta és una (no diem l'única) condició adient de reciprocitat. No s'ha demostrat que no hi hagi una altra condició que pugui arribar al mateix efecte. Però és difícil imaginar de què es pot tractar.

²⁷⁰ Vegi's [Phelps, 1973a, §1]. La idea de punt focal està tretada de [Schelling, 1960, 57-58].

Resumint. El principi diferencial expressa la idea que, partint de la divisió del producte social a parts iguals, el grup més avantatjat no queda en una posició millor, en termes de l'índex de béns primaris, en aquest cas de renda i riquesa, a costa de què el grup menys avantatjat estigui pitjor. Atès que el principi diferencial s'aplica a l'estructura bàsica, en ell hi ha implícita, a un nivell pregon, una idea de reciprocitat, en tant que les institucions socials no han de derivar avantatges de les contingències de la dotació natural, o de la posició social inicial, o de la bona o mala sort en el curs de la vida, llevat de que sigui en maneres que portin beneficis per tothom, inclosos els menys afavorits. Es veu, per tant, que aquest és un compromís equitatiu entre els ciutadans considerats com a persones lliures i iguals, per fer front a aquestes contingències inevitables.

Recordem allò que ja s'ha dit a 2.10. S'anima a aquells que estan més ben dotats, és a dir, que els ha tocat un lloc en la distribució de dots naturals que, des d'un punt de vista moral no mereixen, a esforçar-se per aconseguir encara més benefici, tot i que ja han estat afavorits per la fortuna en el lloc que ocupen en la distribució, a condició de què eduquin els dons naturals amb què hagin estat dotats, i els utilitzin de manera que contribueixin al bé de tots i, en concret, que contribueixin al bé d'aquells que han resultat menys dotats, és a dir, aquells que ocupen un lloc menys afortunat en la distribució de dots naturals, un lloc que, ells tampoc, no han fet res per merèixer des del punt de vista moral. Aquesta idea de reciprocitat està implícita en la idea de contemplar la distribució entre les persones dels dots naturals com un actiu comú. Consideracions paral·leles, encara que no idèntiques, són d'aplicació a les contingències de la posició social i de la bona o mala sort.

4.15. Raons classificables sota el criteri d'estabilitat²⁷¹

La idea d'estabilitat es pot presentar de la manera següent. Cal que les concepcions polítiques de la justícia, per tal d'ésser estables, generin el recolzament que necessiten. Cal que les institucions a les quals els principis condueixen siguin auto-validants (*self-enforcing*), almenys en condicions raonablement favorables, tal com s'exposarà amb més detall a l'apartat 6. Això vol dir que aquells que hagin estat educats en una societat ben ordenada, en la qual la concepció política de la justícia corresponent estigui incorporada, normalment hauran de desenvolupar maneres de pensar i de jutjar, inclinacions i sentiments, que els duguin a recolzar la concepció política per ella mateixa, per tal com pensaran que els seus ideals i principis especifiquen bones raons per a aquest recolzament. Els ciutadans tindran per justes les institucions existents, i normalment no tindran cap desig de violar o de renegociar els termes de la cooperació social, ateses les seves posicions actuals i prospectives.

En aquest punt se suposa que la cooperació política i social ràpidament s'esfondraria si tothom, o potser només un nombre gran de gent, actués de manera interessada, individualment o com a grup, de manera estratègica, per dir-ho en la terminologia de la teoria de jocs. En un règim democràtic, la cooperació social estable es recolza en el fet que la major part de ciutadans accepten l'ordre polític com a legítim o, com a mínim, com a no greument il·legítim, i per tant, l'acaten de bon grat.

En la societat ben ordenada de la justícia com a equitat, aquells que sembla més probable que puguin no estar contents són els més avantatjats. Sembla, per tant, que

²⁷¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §37, 124-126].

són ells els qui haurien d'ésser els més temptats a violar els termes de cooperació i a exigir la seva renegociació. I és que com més a la dreta puguin empènyer al llarg de la frontera eficient DF, més se'n beneficiarien. ¿Per què, doncs, cal pensar que s'abstindran d'exigir una renegociació dels principis?

Naturalment, no hi ha cap principi de distribució capaç de contentar tothora tothom, i d'eliminar del tot les tendències a abandonar el pacte social o a exigir la seva renegociació, si s'admet que aquestes tendències sorgiran indefectiblement quan hi hagi guanys (en béns primaris, renda i riquesa en la hipòtesi simplificadora que estem seguint) que algun dels dos grups pugui haver. En tots els punts de la frontera eficient DF, qualsevol dels dos grups sempre hi pot guanyar a costa de l'altre. Aquestes tendències, per tant, només deixarien d'estar presents si no hi hagués una frontera eficient en tot el recorregut de la corba OP, i s'esdevingués, com en el jardí de l'Edèn, que la corba OP tingués sempre una trajectòria creixent en direcció nord-est. Per tal d'assegurar l'estabilitat, la concepció política ha de proporcionar altres raons per fer de contrapès, o per fer callar el desig de renegociar o violar els acords vigents de cooperació. De manera que els guanys potencials de renda i riquesa pels més avantatjats quedin compensats per altres raons.

Considerem tres d'aquestes raons.

- En primer lloc, hi ha l'efecte del paper educador d'una concepció política pública (4.13). En aquest sentit, suposem que tots els membres de la societat es consideren ells mateixos ciutadans lliures i iguals que, a través de l'estructura bàsica de les seves institucions, estan compromesos en un procés de cooperació social mútuament avantatjosa. Atesa aquesta concepció d'ells mateixos, pensen que el principi de distribució que s'aplica a aquesta estructura hauria de contenir una idea adient de reciprocitat. Atès que les consideracions que s'ha adduït suara (4.14) mostren que el principi diferencial inclou aquesta idea, tothom té aquesta raó per acceptar-lo.
- A més d'aquesta primera raó que tothom té, en segon lloc, els més avantatjats tenen una segona raó, per tal com tenen present la idea més pregonada de reciprocitat implícita en el principi diferencial quan s'aplica a l'estructura bàsica, que és la següent. El principi diferencial tendeix a assegurar que no s'aprofiti cap de les tres contingències (3.5) de manera que no sigui en benefici de tots. La cosa aquí està en què els més avantatjats ja es consideren beneficiats pel seu lloc afortunat en la distribució dels dots naturals, posem per cas, i tornats a beneficiar per una estructura bàsica, recolzada també per les persones menys avantatjades, que els obre l'oportunitat de millorar la seva pròpia situació, sempre que al mateix temps millori la situació de l'altre grup.
- La tercera condició té relació amb els tres requisits d'estabilitat per un règim constitucional. Ja s'ha vist, en la panoràmica d'aquests requisits (4.11), que els drets i llibertats bàsics fan sorgir, a través de les institucions, una cultura política pública que fomenta la confiança mútua i les virtuts cooperatives. El principi diferencial té el mateix efecte. Per tal com quan esdevé coneixement públic que els tres principals tipus de contingència tendeixen a tractar-se en maneres que fomenten el bé general, i que els moviments constants en el poder negociador de tots i de cadascú no seran explotats per fins d'interès individual o grupal, es fomenten encara més la confiança mútua i les virtuts cooperatives. És més. Per tal com el principi diferencial expressa l'acord de no passar més a la dreta del punt D en el segment conflictiu (el segment DF, la frontera eficient), i atès que els més avantatjats, pel fet d'estar en posicions d'autoritat i responsabilitat, estan

en millor posició per propiciar aquest moviment, la seva afirmació pública dels principis trasllada, de la manera més clara possible, als menys afavorits, la seva acceptació d'una idea adient de reciprocitat.²⁷² D'aquesta manera, els més avantatjats també expressen el seu reconeixement de la gran importància que té la cultura pública amb les seves virtuts polítiques fomentades pels dos principis, una cultura que inhibeix els esforços malaguanyats de la negociació en interès individual o de grup, i obre l'esperança de poder fer realitat la concòrdia social i l'amistat cívica.

4.16. Raons contràries al principi d'utilitat restringida²⁷³

Hi ha tres dificultats en el principi d'utilitat restringida.

- La primera dificultat és la indeterminació de la solució social que propugna.
- La segona dificultat està en el tracte exigent que imposa al grup menys avantatjat.
- La tercera dificultat està en la indeterminació del mínim social.

La primera dificultat del principi d'utilitat restringida és la indeterminació de la solució social que propugna. És a dir, en quin punt concret de la frontera eficient cal situar l'òptim social. ¿Com pot localitzar el punt Bentham? O, encara, ¿com localitzar qualsevol altre punt que quedi especificat pel principi d'utilitat, com és ara el punt Nash, N?²⁷⁴ Per poder identificar aquests punts, ens cal una mesura interpersonal d'utilitat que sigui practicable, i que sigui, al mateix temps, reconeguda per tothom i raonablement fiable. Aquesta dificultat és una de les consideracions que han dut a la introducció de la idea de béns primaris, basada en les característiques objectives de les circumstàncies de la gent.

Les dificultats que té el principi d'utilitat per aquest concepte són substancials. La incertesa corresponent tendirà a fer créixer el nombre de disputes i la desconfiança per la mateixa raó que ho fan tots els principis poc clars o ambigus (4.11).

La segona dificultat pot ésser explicada de la manera següent. Quan es demana a les persones menys avantatjades que acceptin, al llarg de tot el seu cicle vital, menys avantatges econòmics i socials, mesurats en termes d'utilitat, per mor dels majors avantatges, igualment mesurats per la utilitat, que pertocaran als membres més avantatjats de la societat, el principi d'utilitat demana més dels menys avantatjats que allò que el principi diferencial demana dels més avantatjats. Sembla, fins i tot, que la demanda que es fa als menys avantatjats és una exigència extrema. Les tensions psicològiques que poden portar inestabilitat seran, per força, més grans.

- El principi diferencial, basat en un criteri de reciprocitat, es recolza en la nostra disposició a tractar els altres, en mal o en bé, en la mateixa mesura que els altres ens tracten, a favor o en contra.

²⁷² Rawls reconeix el seu deute, en aquest punt, a E.F. McClennen, "Justice and the Problem of Stability", *Philosophy and Public Affairs*, 18, Hivern de 1989, 23ss. Rawls indica que tot l'article és instructiu.

²⁷³ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §38, 126-130].

²⁷⁴ Vegi's la Figura 6, a 3.7.

- El principi d'utilitat dona més pes a una disposició psicològica molt més feble, que és la de la simpatia, o millor dit, de la capacitat d'identificar-nos amb els interessos i els maldecaps dels altres.

Per descomptat, cal preveure el cas que els més avantatjats deixin de sotmetre's als requeriments d'una estructura bàsica justa. Però si ho fessin, no fóra tant pel fet que se'ls demanava massa per part seva, sinó pel fet que ordinàriament ocupen llocs d'autoritat i de poder polític, i per tant, podrien estar sotmesos a temptacions més fortes de violar els principis de justícia. Més al nostre favor (a favor de Rawls, s'entén), aleshores, per no entrar en el segment conflictiu de la frontera eficient, sota l'argument de maximitzar la utilitat. És possible que les desigualtats permeses pel principi diferencial siguin ja massa grans per l'estabilitat.

La tercera dificultat del principi d'utilitat restringida està relacionada amb el mínim social.²⁷⁵ ¿Com s'ha de determinar, aquest mínim? Ens cal un concepte de mínim que ens pugui proporcionar línies d'acció d'allò que s'ha de presentar. Hi haurà diferents variants del principi d'utilitat restringida segons quin sigui el concepte adoptat. Hi ha conceptes del mínim que són incompatibles amb el principi d'utilitat restringida. Per exemple, el concepte popular del mínim com un dividend social entès com l'atribució a tothom d'una part del producte social, permetent, però, la presència necessària de desigualtats que són imprescindibles en el funcionament d'una societat moderna. El principi d'utilitat no pot acceptar aquest concepte, igual que tampoc no l'accepta la teoria de la justícia com a equitat.

Es pot descriure de la manera següent un concepte del mínim social que encaixi dins del principi d'utilitat restringida. Ja s'ha dit (4.7) que les parts han de tenir en compte les tensions de compromís. Això és així per tal com, per arribar a un acord de bona fe, les parts han d'estar raonablement satisfetes que les persones que representen seran capaces de complir-lo. Preguntem-nos, doncs, atès que els principis de llibertats iguals i d'igualtat equitativa d'oportunitats ja han estat adoptats, quin és el mínim *més baix* que cal per assegurar que les tensions de compromís no siguin excessives. Ja s'ha dit que les tensions són excessives quan, contemplant-nos a nosaltres mateixos com a ciutadans lliures i iguals, ja no podem afirmar els principis de justícia (inclòs el mínim) com la concepció pública de la justícia aplicable a l'estructura bàsica.

El significat d'"afirmar" en aquesta frase ens ve donat per l'examen de les dues maneres que tenim de reaccionar quan les tensions de compromís semblen excessives. La primera manera consisteix en la caiguda en el mal humor i el ressentiment i en el sentir-nos disposats, quan sorgeixi l'ocasió, a reaccionar amb violència com a protesta contra

²⁷⁵ Rawls fa constar el deute que té, en la proposta del mínim social, amb Jeremy Waldron, pel debat a [Waldron, 1986], especialment a les pp. 27-32. A [Rawls, 1999a, §49, 278-281] es diu que en l'ajust del mínim en el principi d'utilitat restringida, és a dir, a l'hora de trobar el millor equilibri entre la maximització absoluta de la utilitat mitjana i l'assegurament d'un mínim suficient, és possible que els partidaris d'aquest principi estiguin, de fet, guiats pel principi diferencial com a referència implícita en la seva reflexió. Rawls pensava que, en aquest cas, el principi d'utilitat no ofereix cap alternativa veritable al principi diferencial. Waldron replica a aquesta consideració per mitjà de la formulació d'una idea precisa del mínim, definit com allò que cal per fer front a les necessitats humanes bàsiques imprescindibles per una vida decorosa. Waldron, a més, relaciona aquesta idea amb les tensions de compromís (*strains of commitment*). Rawls accepta aquesta rèplica que mostra, segons ell mateix, que l'exposició feta a [Rawls, 1999a] era errònia. Rawls segueix també la suggerència d'utilitzar aquest concepte de mínim en el text, per acompanyar el principi de la utilitat restringida. Això exigeix una revisió de l'argument contra el principi d'utilitat.

la condició que ens ha estat imposada. En aquest cas, els menys avantatjats estaran ressentits, rebutjaran la concepció de la justícia que la societat hagi fet seva i es consideraran oprimits. La segona manera de reaccionar no és tan aguda. Ens allunyem psicològicament de la societat política i ens retirem al conreu del nostre petit jardí. Ens sentim abandonats. Retirats del món i presos del cinisme, ja no serem capaços d'afirmar els principis de justícia en el pensament i la conducta al llarg de tota la nostra vida. No tindrem una actitud hostil ni tampoc rebel, però els principis de la justícia social hauran deixat d'ésser nostres. Els veurem com una cosa aliena a la nostra sensibilitat moral.

Els qui recolzen el principi d'utilitat restringida poden argumentar que les tensions de compromís són excessives només en el cas que la part dels recursos socials que ens pertoqui no ens permeti dur una vida humana decorosa (*decent*) ni satisfer allò que en la nostra societat es consideri com les necessitats imprescindibles del ciutadà. La idea està en què, en virtut de la nostra humanitat -les nostres necessitats humanes comunes a tothom-, tothom té dret a aquest mínim. Per una banda, aquesta consideració es basa en què és políticament prudent eliminar les causes del malestar social. D'altra banda, però, també hi fa que es manté la tesi que l'argument recolzat en les tensions de compromís no exigeix altra cosa. Un cop els dos principis (les llibertats bàsiques iguals per tothom i la igualtat equitativa d'oportunitats) han sortit victoriosos de la primera comparació, el vel d'ignorància, amb les incerteses que l'acompanyen, no exigeix un mínim superior a allò que cal per subvenir a aquestes necessitats imprescindibles.

El concepte de mínim és vague per tal com les línies d'acció que suggereix no especifiquen un mínim definit precisament, que en tot cas dependrà, en part, del nivell de vida general assolit en una determinada societat. La gran dificultat està en què el mateix concepte és incompatible amb la teoria de la justícia com a equitat. I és que el principi diferencial exigeix un mínim que, conjuntament amb tot un seguit de polítiques socials, maximitzi les perspectives vitals dels menys avantatjats al llarg del temps. A l'apartat 5 es torna sobre aquest punt, afegint noves consideracions.

Naturalment, és possible que els mínims socials que s'especifiquen en les dues alternatives, en la pràctica, no estiguin massa allunyats l'un de l'altre. Allò a què les persones tenen dret en virtut de la seva humanitat i allò a què tenen dret com a ciutadans lliures i iguals, ateses les altres polítiques socials adaptades al principi diferencial, pot ésser més o menys el mateix. Deixem de banda, per un moment, aquesta consideració, i tornem-nos a plantejar la pregunta principal. És a dir, allò que cal saber és si un mínim social que cobreixi només les necessitats imprescindibles per dur una vida decorosa, garanteix que les tensions de compromís no seran excessives.

Admetem que el mínim del principi d'utilitat restringida bastarà per evitar que les tensions de compromís siguin excessives en el primer sentit. Els menys avantatjats no experimentaran la seva situació com a inacceptable en excés, o no trobaran que les seves necessitats quedin en gran manera sense satisfer, de manera que això els dugui a rebutjar la concepció de la justícia vigent en la societat i es facin el propòsit de recórrer a la violència per millorar la seva condició. Però aquesta situació, ¿serà prou bona per impedir que les tensions de compromís siguin excessives en el segon sentit? Per això caldrà que els menys avantatjats es convencin de què formen part de la societat política i que admetin que la cultura pública, amb els seus ideals i els seus principis, no els és aliena.

A l'apartat 5 s'explica que el concepte de mínim que cobreixi les necessitats imprescindibles per una vida humana decorosa, és un concepte corresponent a l'estat de benestar capitalista. És suficient per evitar que les tensions de compromís esdevinguin excessives en la primera de les maneres. Però sembla insuficient per assegurar que les tensions de compromís no esdevinguin excessives de la segona manera. A més, quan ens prenem seriosament la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals -i el resultat de la primera comparació vol dir que ja estem en aquest cas-, tenim l'esperança d'arribar a una altra concepció de la societat política. Allò que ens proposem és que els menys avantatjats, en la situació difícil que els toca, no es vegin expulsats del món públic i puguin considerar-se'n membres de ple dret, un cop hagin entès els ideals i els principis que mouen la societat i s'adonin de la mesura en què els avantatges dels altres treballen pel seu propi bé.

Amb aquest propòsit, juntament amb les altres polítiques socials que regula, el principi diferencial estableix un mínim social que sorgeix de la idea de reciprocitat. Aquest mínim cobreix, pel cap baix, les necessitats bàsiques imprescindibles per un viure decorós, i probablement va més enllà. Donem per fet que els ciutadans es vegin com a persones lliures i iguals, i contemplin la societat com un sistema equitatiu de cooperació social al llarg del temps. Els ciutadans també pensen en la justícia distributiva en la seva funció reguladora de les desigualtats econòmiques i socials al llarg de tot el seu cicle vital, desigualtats que, en part, sorgeixen de la classe social d'origen, dels dots naturals i de la bona o mala fortuna que cadascú pugui arribar a tenir al llarg de la vida.

Aleshores podem dir el següent. Quan els qui es veuen, a ells mateixos i a la societat, d'aquesta manera no es retiren de la vida pública, sinó que se'n consideren membres de ple dret, cal que el mínim social, amb independència de fins on arribi més enllà de la provisió de les necessitats humanes imprescindibles, es derivi d'una idea de reciprocitat adient a la societat política concebuda d'aquesta manera. Si bé un mínim social que cobreixi només les necessitats imprescindibles pot escaure als requisits d'un estat del benestar capitalista, no és suficient per allò que a l'apartat 5 anomenarem una democràcia de propietaris (*a property-owning democracy*) en la qual els principis de justícia com a equitat troben la seva plena realització.

4.17. Comentaris sobre la igualtat²⁷⁶

La teoria de la justícia com a equitat és una presa de posició filosòfica que és igualitària. Però, igualitària, ¿de quina manera? Hi ha moltes menes d'igualtat i moltes raons per amoinar-s'hi. Vegem, doncs, proposa Rawls, algunes de les raons en favor de regular les desigualtats econòmiques i socials.²⁷⁷

- a. Una primera raó està en què, en absència de circumstàncies especials, no sembla correcte que algunes persones, o moltes persones, en la societat tinguin abundància de tot, mentre que moltes altres persones, o algunes persones, pateixin escassetat, per no parlar de fam i de malalties tractables. Hi ha necessitats i desitjos urgents que queden sense ésser satisfets, mentre que altres necessitats i desitjos menys urgents, d'altres persones, es satisfan. Aquí,

²⁷⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §39, 130-132].

²⁷⁷ Sobre aquest punt, i per diversos conceptes, Rawls es declara en deute amb T.M. Scanlon per diverses notes aportades i un debat sostingut entre ells dos.

potser, no és la desigualtat en renda i riquesa, en ella mateixa, que amoïna. Podem pensar també que, mentre no hi hagi una carestia real, tothom hauria de disposar de prou recursos, com a mínim, per satisfer les necessitats bàsiques.

- b. Una segona raó per controlar les desigualtats econòmiques i socials està en la voluntat d'evitar que una part de la societat tingui domini sobre la resta. Quan les desigualtats econòmiques i socials són grans, obren la porta a la desigualtat política. D'acord amb John Stuart Mill, les bases del poder polític són la intel·ligència educada, el patrimoni i el poder de combinació, expressió que fa al·lusió a la capacitat de cooperar en la lluita política en favor del propi interès.²⁷⁸ Aquest poder permet que alguns, en virtut del control que exerceixen sobre la maquinària de l'estat, promulguin un sistema jurídic que assegurí la seva posició dominant en el conjunt de l'economia. En la mesura que aquesta dominació sigui percebuda com una cosa dolenta, pel fet que fa que les vides de molta gent siguin menys bones del que podrien ésser altrament, els efectes de la desigualtat econòmica i social són amoïnadors.
- c. Hi ha una tercera raó que ens atansa a allò que és dolent en el mateix fet de la desigualtat. Les desigualtats polítiques i econòmiques importants sovint van lligades a desigualtats en l'estatus social, desigualtats que fomenten el fet que les persones d'estatus més baix es vegin elles mateixes, i siguin vistes pels altres, com a inferiors. Això pot fer sorgir, d'una banda, actituds de deferència i servilisme, i d'altra banda, actituds d'arrogància i voluntat de domini. Aquest efecte de les desigualtats socials i econòmiques pot esdevenir un mal social greu, i les actituds que aquestes desigualtats engendren, poden esdevenir vicis terribles.²⁷⁹ ¿Cal tenir la desigualtat com a dolenta o injusta en ella mateixa? Segons Rawls, està a prop d'ésser dolenta i injusta en ella mateixa per tal com en un sistema d'estatus donat, no tothom pot aspirar a la posició superior. L'estatus és un bé posicional, tal com es diu de vegades. L'estatus alt dona per suposada l'existència d'altres posicions a sota seu. El fet que busquem un estatus alt per nosaltres mateixos fa que, de fet, donem suport a un sistema que, per força, fa que altres persones tinguin assignat un estatus més baix. De manera que tendim a pensar que les persones d'estatus alt, normalment han guanyat o han assolit la seva posició de manera apropiada. Apropriada per tal com hagi de donar, com a efecte secundari, uns beneficis compensatoris destinats al bé general. L'estatus fixat pel naixement, o pel sexe, o per la raça, és especialment odiós.
- d. La desigualtat pot ésser dolenta o injusta en ella mateixa fins i tot en un entorn en què la societat utilitzi procediments equitatius. Valguin dos exemples. Els mercats equitatius, és a dir, els mercats oberts i competitius en la pràctica. I les eleccions polítiques equitatives (*fair political elections*). En aquests casos, una certa igualtat, o més aviat una desigualtat ben conduïda, és una condició per la presència de la justícia econòmica i política. Cal evitar el monopoli i les situacions que se li assemblin, pels seus efectes dolents, la ineficiència que impliquen, i també perquè, sense justificació especial, el monopoli fa que els mercats deixin

²⁷⁸ Vegi's l'article-revista de Mill de *La Democràcia a Amèrica*, de Tocqueville, a *Collected Works*, volum 18, p. 163.

²⁷⁹ Rawls apunta que, en la seva opinió, el primer gran autor en donar l'alarma sobre aquest tema, sembla haver estat Rousseau, en el seu *Discurs sobre la Desigualtat* (1755).

d'ésser equitatius. Gairebé el mateix es pot dir de les eleccions influïdes pel domini de la política per part d'un grapat de persones riques.

Les dues darreres raons de la injustícia de la desigualtat apunten a la solució de Rousseau, que, el mateix Rawls confessa, és adoptada, amb algunes modificacions, per la teoria de la justícia com a equitat. És la següent. Cal que l'estatus fonamental en la societat sigui el de la ciutadania igual, un estatus del qual tothom gaudeixi, a títol de persones lliures i iguals.²⁸⁰ A títol de ciutadans iguals, hem de tenir accés als procediments equitatius sobre els quals es recolza l'estructura bàsica. La idea d'igualtat, per tant, és en ella mateixa significativa al més alt nivell. Intervé en la concepció que la societat té d'ella mateixa com un sistema de cooperació social al llarg del temps entre persones considerades lliures i iguals. La justificació de la resta de desigualtats s'ha d'entendre des del punt de vista dels ciutadans iguals.

Tot això ens autoritza a dir que, en una societat ben ordenada pels principis de la justícia com a equitat, els ciutadans són iguals al més alt nivell i en els aspectes més fonamentals. La igualtat és present al més alt nivell per tal com els ciutadans es contempen i es reconeixen els uns als altres com a iguals. Allò que són -ciutadans- fa que la seva relació sigui una relació d'iguals. I la seva relació d'igualtat és part d'allò que són i es també part d'allò que els altres reconeixen que són. El seu lligam social és el seu compromís públic a conservar les condicions que la seva relació d'iguals exigeix.

Aquesta relació d'igualtat al més alt nivell demana, en relació a les perspectives vitals, un mínim social basat en la idea de reciprocitat més que en una idea que només s'ocupi de la cobertura de les necessitats humanes imprescindibles per una vida humana decorosa. Aquí es veu com el concepte adient de mínim social depèn del contingut de la cultura política pública, que al seu torn depèn de la manera com la societat política es concep ella mateixa a través de la seva concepció política de la justícia. El concepte del mínim adient no està donat per les necessitats bàsiques de la naturalesa humana, enteses de manera biològica o psicològica, amb independència de qualsevol món social concret. Al contrari, depèn d'idees intuïtives fonamentals de la persona i de la societat, que són els termes subjacents a la teoria de la justícia com a equitat.

4.18. Comentaris finals²⁸¹

Aquí s'acaba la revisió de les dues comparacions fonamentals, comparació que pertany a la primera part de l'argument en favor dels dos principis de justícia (4.3). La segona part de l'argument s'abordarà en l'apartat 6, on es parlarà de la qüestió de l'estabilitat d'una societat ben ordenada de la justícia com a equitat.

Cal reconèixer, però, que, sovint, el principi diferencial no resulta recolzat de manera expressa. Fins i tot, diu Rawls, cal admetre que no està clar que tingui gaire recolzament en la nostra cultura política pública a l'hora actual. Tanmateix, Rawls creu que no s'hi perd res per estudiar-lo. Té moltes característiques desitjables i formula de manera senzilla la idea de reciprocitat en una concepció política de la justícia. Rawls pensa que, d'alguna manera, aquesta idea és imprescindible per la igualtat democràtica, posat que

²⁸⁰ Vegi's de Rousseau, *El Contracte Social*, 1762, *passim*.

²⁸¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §40, 132-134].

concebim la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals, d'una generació a l'altra.

De l'exposició que s'acaba de fer de la segona comparació fonamental, resulta evident que, si bé sembla que el saldo net de les raons afavoreix el principi diferencial, el resultat és certament menys clar i decisiu que el resultat de la primera comparació. L'argument es recolza, en bona mesura, en la importància de determinades característiques de la cultura política pública, com és ara el cas de la manera com fomenta les virtuts polítiques de la confiança mútua i de la cooperació, i no en consideracions clares i evidents de major bé públic. S'ha volgut especificar una idea de reciprocitat adient a les relacions entre ciutadans lliures i iguals. Aquesta idea és més conforme amb la convenció política de tota societat democràtica raonablement justa, convenció que cap partit polític normalment no gosa violar. La convenció és que tots els ciutadans hi han de tenir a guanyar en les polítiques que propugni el partit.

Un comentari final sobre mètode. A 4.1 ja ha estat dit que fóra desitjable presentar el raonament de les parts en la posició original de manera que fós possible veure'l com un procediment purament deductiu, una mena de geometria moral amb tot el rigor que aquesta apel·lació suggereix, per molt que calgui admetre que el raonament té molt d'intuïtiu i no arriba a l'ideal deductiu ni de bon tros.

Aquesta afirmació pot donar lloc a error si no se l'entén bé. La idea consisteix en què totes les premisses necessàries per l'argument en la posició original, inclosa la psicologia necessària (creences, interessos i actituds especials), s'inclouen en la descripció anunciada. El propòsit és mostrar que la selecció dels dos principis es basa en les premisses explícitament plantejades en aquesta descripció de manera exclusiva, i que no calen altres supòsits psicològics o de qualsevol altra mena. Altrament, la posició original no s'atendria a les assumpcions fetes i no podríem saber quines altres assumpcions caldria per justificar l'argument.

Tanmateix, l'ideal d'un raonament deductiu rigorós no està a l'abast, per dues raons, almenys.

- La primera raó és que hi ha un nombre indefinit de consideracions a les quals es pot apel·lar en la posició original. Algunes d'aquestes consideracions afavoreixen una de les concepcions alternatives de la justícia i altres consideracions n'afavoreixen d'altres. Atès que no és possible tancar la llista de les consideracions possibles, ens hem de quedar, per força, en la incertesa sobre l'alternativa que resultaria, finalment, afavorida, si fossim capaços de tenir en compte totes les consideracions potencials. El millor que podem fer és dir que, pel que sabem ara, aquestes són les consideracions més importants i que confiem en què les consideracions que no s'hagin examinat no alterarien el saldo d'aquestes raons.
- La segona raó és que el saldo de les raons depèn del judici personal, judici informat i guiat en tot cas per la raó. Podríem dibuixar una corba d'indiferència per descriure gràficament l'equilibri de les raons.²⁸² Però una corba d'indiferència només és una representació, que no proporciona les raons del *trade-off*. Representa simplement el resultat dels judicis que ja se suposa que s'han fet.

²⁸² Tal com es fa a [Rawls, 1999a, §7, 33].

La millor de les concepcions polítiques és incapaç de superar aquests límits. No es tracta de defectes, per tal com els límits radiquen en la naturalesa de la nostra raó pràctica. En filosofia política, com en altres àmbits, ens cal fiar-nos del judici personal per establir una gradació d'importància de totes les consideracions que poden ésser rellevants, i també per determinar quan és arribat el moment de donar per closa la llista de les raons a considerar. Fins i tot, es pot donar el cas que, essent el judici unànim, no siguem capaços d'articular les raons més enllà d'un cert límit. Ens cal limitar-nos a bastir poc a poc una concepció política raonable per mitjà del recurs a diverses consideracions majors i menors, reunint-les en una construcció intel·lectual clara, per mitjà de la determinació d'una idea fonamental al voltant de la qual s'articulen i encaixen les altres idees.

Si una tal construcció esdevé útil o no, només es pot decidir en base a l'encert en la identificació de les consideracions més rellevants i a l'ajut que aquesta construcció presti en la ponderació d'aquestes consideracions en els casos concrets més importants, especialment aquells casos que es refereixen a les consideracions constitucionals principals i a les qüestions bàsiques de la justícia distributiva. Si després d'una reflexió diligent (que és sempre la suprema instància en cada moment determinat) sembla que una determinada concepció il·lumina la nostra comprensió, fa més coherents les nostres conviccions madures i tendeix a eliminar les diferències (*disparities*) entre les conviccions de consciència més pregones d'aquells que recolzen els principis bàsics de les institucions democràtiques, es pot donar el seu propòsit per assolit.

5. Les institucions de l'estructura bàsica justa²⁸³

5.1. La democràcia de propietaris. Consideracions introductòries²⁸⁴

S'acaba de completar l'argument inicial en favor dels dos principis de justícia, a través de les dues comparacions fonamentals (4.5 a 4.11) i (4.12 a 4.18). Ara es tracta de passar revista a allò que semblen ésser les característiques principals d'un règim democràtic ben ordenat que posi en pràctica aquests dos principis en la seva estructura bàsica. S'esbossa un conjunt de polítiques que tenen el propòsit d'assegurar la pervivència al llarg del temps de la justícia de rerefons, tot i que no s'entra a mostrar la manera que tindrien d'assolir aquest efecte. Rawls afirma que això darrer demana una investigació en teoria social que ell no pot abordar en l'obra glossada aquí. Els arguments i suggerències adduïts són tot just embastats i de caire intuïtiu.

- Una de les raons per entrar en l'exposició d'aquestes matèries està en destacar la distinció entre la democràcia de propietaris (*a property-owning democracy*)²⁸⁵, que duu a la pràctica els principals valors polítics que s'expressen a través dels dos principis de justícia, i l'estat de benestar capitalista, que no ho

²⁸³ Aquest apartat és una glossa de [Rawls, 2001, Part IV].

²⁸⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §41, 135-138].

²⁸⁵ El nom és degut a James E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*, George Allen & Unwin, Londres, 1964, títol del capítol cinquè.

fa.²⁸⁶ Rawls creu que una tal democràcia és una alternativa al capitalisme.²⁸⁷ L'exposició que aquí se'n fa és breu, tot i que la major part de les qüestions que s'hi esmenten són altament controvertides, com és el cas de les relatives al finançament públic de les eleccions i campanyes polítiques, les diferents menes de propietat i les diferents vies d'imposició fiscal. Rawls reconeix que aquí no pot donar a aquestes qüestions intricades el tractament adient. Els comentaris que s'hi fan són només il·lustratius i s'han de prendre com una primera aproximació.

- Una altra de les raons per passar revista a aquestes qüestions està en la voluntat d'esbossar amb més detall la mena d'institucions de rerefons (*background institutions*) que sembla que són necessàries quan es pren seriosament la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans lliures i iguals, d'una generació a l'altra (3.1). També és important esbossar, en una primera aproximació, el contingut institucional dels dos principis de justícia. Per demanar que es recolzin els dos principis, ens cal donar aquest pas, ni que sigui de manera provisional. Això és així, per tal com la idea d'equilibri reflexiu implica l'acceptació de les conseqüències dels ideals i dels primers principis en els casos concrets que van sorgint. No són capaços de dir si una determinada concepció política és raonable o no ho és, atenent només al seu contingut, és a dir, als seus principis i als seus ideals. Els nostres sentiments i actituds que afloren mentre establim les seves conseqüències pràctiques ens fan adonar d'objeccions que ens duen a revisar la concepció per tal d'acomodar-les. També es pot esdevenir que els nostres sentiments ens privin de dur una determinada concepció política a la pràctica. Pensant-hi bé, veiem que no resulta compatible amb la nostra manera de pensar.

Distingirem cinc menes distintes de règim polític, vist com a sistema social que inclou les institucions polítiques, econòmiques i socials.

- a. Capitalisme de *laissez faire*.
- b. Capitalisme d'estat de benestar.
- c. Socialisme d'estat amb economia de planificació central.
- d. Democràcia de propietaris.
- e. Socialisme liberal o socialisme democràtic.

Per totes i cadascuna d'aquestes menes de règim, hi ha quatre qüestions pertinents.

- La primera és la qüestió del dret. És a dir, es tracta de saber si les seves institucions són justes.
- La segona és la qüestió del disseny. És a dir, cal dilucidar si és possible dissenyar de manera efectiva les institucions del règim per tal de dur a terme els seus propòsits i objectius declarats.
- La segona qüestió implica una tercera. Cal veure si els ciutadans, en vista dels seus interessos probables i dels seus propòsits tal com quedin influïts per l'estructura bàsica del règim corresponent, voldran sotmetre's de grat a les institucions justes i a les regles que els siguin d'aplicació en els seus diversos

²⁸⁶ Rawls remarca que a [Rawls, 1971a, 1999a] no s'insisteix prou en aquesta distinció. Una exposició instructiva, amb la qual Rawls reconeix estar en deute, és la de Richard Krouse & Michael McPherson, "*Capitalism, 'Property-Owning Democracy', and the Welfare State*", a Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

²⁸⁷ Pel que fa a les alternatives al capitalisme, Rawls fa referència a Jon Elster & Karl Ove Moene (comps.), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit, 1989.

càrrecs i posicions.²⁸⁸ Un aspecte d'aquesta qüestió és el problema de la corrupció.

- La quarta qüestió és la de la competència. Cal saber si les feines de cadascun dels càrrecs i posicions estaran dins l'àmbit de la competència (és a dir, del saber pràctic) d'aquells que, probablement, els hauran d'ocupar.

Aspirem, naturalment, a què s'estableixin institucions bàsiques justes i dissenyades de manera efectiva, de manera que fomentin els propòsits i els interessos que siguin necessaris per sostenir-les. I, a més, cal que les persones no es trobin amb feines que siguin massa feixugues o difícils per elles, o que excedeixin les seves competències. Cal que els dispositius organitzatius siguin operatius, és a dir, practicables. El pensament conservador, diu Rawls, ha tendit a concentrar-se en les tres darreres qüestions, en la crítica a la manca d'efectivitat de l'estat de benestar i a les seves tendències al malbaratament i a la corrupció. Rawls se centra més aviat en la primera qüestió, la que es refereix al dret i la justícia, deixant de banda les altres tres. Ens preguntem, ¿quina mena de règim i d'estructura bàsica es pot considerar justa? Aquest règim, ¿es pot mantenir efectivament, des d'un punt de vista operatiu? Això vol dir que caldrà encara adreçar les altres qüestions.

Comptant que el règim funcioni d'acord amb la seva especificació institucional ideal, ¿quina de les cinc menes de règim està en condicions de complir els dos principis de justícia?

Per especificació institucional ideal (*ideal institutional description*) es vol dir l'especificació de com funciona un determinat règim quan funciona bé, és a dir, d'acord amb els seus propòsits públics i els seus principis de disseny. Tenim present aquí el supòsit que si el règim no es proposa realitzar determinats valors polítics, ni tampoc no té un dispositiu institucional per procurar-los, aquests valors no es faran realitat. No tots els règims inclouran les institucions específiques per fer realitat uns valors determinats. Podrà ésser que l'estructura bàsica del règim generi interessos socials que la facin funcionar de manera molt diferent a com havia estat pensat en la seva especificació ideal.

Pot donar-se el cas, per exemple, que es digui que una estructura bàsica hagi estat dissenyada per fer realitat la igualtat equitativa d'oportunitats. I tanmateix, els interessos socials que genera, poden impedir aquesta plasmació de l'ideal en realitat. L'especificació ideal del règim fa abstracció de la sociologia política, és a dir, de la descripció dels elements polítics, econòmics i socials que determinen la seva efectivitat en assolir els seus propòsits públics. Tanmateix, sembla que no és gens arriscat suposar que si un règim no es proposa fer realitat uns valors polítics determinats, no ho farà.

Donant per bona aquesta suposició, de la descripció ideal de les tres primeres classes de règim, (a) – (c), es veu que cap d'elles no compleix els dos principis de justícia.

- a. El capitalisme de *laissez faire*, allò que a [Rawls, 1971a, 1999a, §12] s'anomena el sistema de llibertat natural, només assegura la igualtat formal i rebutja el valor just de les llibertats polítiques iguals. També rebutja la igualtat equitativa d'oportunitats. Es proposa fomentar l'eficiència i el creixement econòmic, amb

²⁸⁸ Rawls fa notar que aquest és el problema que en teoria econòmica s'anomena el problema de compatibilitat d'incentius.

l'única restricció de la presència d'un mínim social baix [Rawls, 1999a, §17, 91ss, sobre la meritocràcia].

- b. El capitalisme d'estat de benestar també rebutja el valor just de les llibertats polítiques. Tot i que s'ocupa en certa forma de la igualtat d'oportunitats, no implanta les polítiques necessàries per assegurar-la. Permet l'existència d'enormes desigualtats en la propietat d'actius (actius productius i recursos naturals), de manera que el control de l'economia i de la vida política està concentrat en poques mans. Tot i que, tal com apunta la denominació "capitalisme d'estat de benestar", les disposicions de foment i ajut al benestar poden arribar a ésser generoses i poden arribar a garantir, de fet, un mínim social decorós que cobreixi les necessitats bàsiques (4.16), el principi de reciprocitat no hi gaudeix de reconeixement de cap mena en la regulació de les desigualtats econòmiques i socials.
- c. El socialisme d'estat amb una economia de planificació central, sota l'ègida d'un règim de partit únic, crebanta els drets i llibertats bàsics iguals, per no dir res del valor just d'aquestes llibertats. L'economia de planificació central (*a command economy*) es guia per un pla econòmic general promulgat des del centre polític, i fa molt poc ús de procediments democràtics i dels mercats, llevat d'utilitzar-los com a dispositiu de racionament.

Això deixa en peu les alternatives (d) i (e), la democràcia de propietaris i el socialisme liberal. Les seves especificacions ideals inclouen dispositius per satisfer ambdós principis de justícia.

5.2. Alguns contrastos bàsics entre règims²⁸⁹

Tant la democràcia de propietaris com el règim socialista liberal, segons Rawls, estableixen un marc constitucional de política democràtica, garanteixen les llibertats bàsiques amb el valor just de les llibertats polítiques i la igualtat equitativa d'oportunitats, i regulen les desigualtats econòmiques i socials a través del principi de la mutualitat, és a dir, pel principi diferencial.

En règim socialista, diu Rawls, la mateixa societat té la propietat dels mitjans de producció. Suposem que, de la mateixa manera que el poder polític és compartit entre un conjunt de partits democràtics, el poder econòmic es troba dispers entre les empreses, tal com s'esdevé quan els gestors i els directors de les empreses són elegits per la pròpia plantilla, quan no és la pròpia plantilla que n'assumeix, col·lectivament, la gestió. A diferència de l'economia de planificació central del socialisme d'estat, en règim de socialisme liberal les empreses duen a terme la seva activitat en el si d'un sistema de mercats lliures i operativament competitiu. També s'hi garanteix la lliure elecció de la professió.

Segons Rawls, la implementació dels dos principis de justícia és factible tant en una democràcia de propietaris com en un règim socialista liberal. En ambdós casos, quan les institucions responen al seu disseny, es poden fer realitat els principis de justícia. El primer principi de justícia inclou el dret a la propietat privada personal, que és distinta de la propietat privada dels actius productius (4.10).

²⁸⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §42, 138-140].

Per decidir, a la pràctica, entre una democràcia de propietaris i un règim socialista liberal, afirma Rawls, cal atènyer-se a les circumstàncies històriques de la mateixa societat, a les seves tradicions de pensament i de pràctica polítiques i a moltes altres coses. La teoria de la justícia com a equitat no opta concretament per cap d'aquests dos règims. Es limita a establir guies d'acció pel plantejament raonable de la decisió.

És interessant aprofundir en el contrast entre la democràcia de propietaris i el capitalisme d'estat de benestar. Ambdós règims permeten la propietat privada dels actius productius. Aquest fet pot fer pensar que no hi ha gaire diferència entre l'una i l'altra. No és el cas.²⁹⁰

Una gran diferència és la següent. Les institucions de rerefons de la democràcia de propietaris treballen per dispersar la propietat de riquesa i de capital, per tal d'evitar que una petita part de la societat controlï l'economia i, de manera indirecta, també la vida política. El capitalisme d'estat de benestar, al contrari, permet que una classe social petita tingui pràcticament el monopoli dels mitjans de producció.

El procediment que la democràcia de propietaris té d'evitar això últim no actua per mitjà de la redistribució de rendes a aquells que acabin amb menys recursos al final del període, per dir-ho així, sinó per mitjà d'assegurar una propietat ben repartida dels actius productius i del capital humà (és a dir, de l'educació i de les habilitats professionals) al començament del període, sempre dins d'un rerefons d'igualtat equitativa d'oportunitats. No es vol només compensar aquells que resultin perdedors per accident o per infortuni, tot i que cal també dur a terme això mateix, sinó més aviat es vol posar tots i cadascun dels ciutadans en la situació de poder administrar els seus propis afers sobre la base d'un grau adient d'igualtat social i econòmica.

No es considera els menys avantatjats, si tot va com ha d'anar, com aquells que han estat desafortunats o que han tingut mala sort, objectes de beneficència i compassió, o fins i tot de pietat, sinó més aviat com aquells a qui la reciprocitat és deguda per raó de justícia política, i que formen part, igual que la resta, del conjunt dels ciutadans lliures i iguals. El fet que controlin menys recursos no els priva d'acomplir la part que els toca en termes que tothom reconeix com a mútuament avantatjosos i coherents amb el propi respecte a què tothom té dret.

Cal fer notar la diferència pregonada entre aquests dos règims, en el propòsit dels ajustos de rerefons al llarg del temps. En el capitalisme d'estat de benestar, el propòsit és que ningú no caigui per sota d'un nivell de vida decorós, un nivell de vida que pugui satisfer totes les necessitats bàsiques, i que tothom pugui rebre un determinat nivell de protecció contra els accidents i l'infortuni, com és el cas del subsidi d'atur i de l'accés gratuït o subvencionat als serveis sanitaris. La redistribució de la renda assoleix aquest propòsit si, al final del període, es pot identificar aquells que necessiten assistència, sense errors, seguint el símil estadístic, de tipus I (donar per necessitats els qui no ho són) i de tipus II (donar per no-necessitats els qui ho són). I tanmateix, atesa la manca de justícia de rerefons i la presència de desigualtats en renda i riquesa, es pot acabar abonant el desenvolupament d'un lumpen-proletariat (*a discouraged and depressed underclass*) amb dependència dels serveis de benestar per part de molts dels seus membres. Els

²⁹⁰ Tal com ja s'ha dit, Rawls insisteix en què un defecte important de [Rawls, 1971a, 1999a] és que no emfasitza aquest contrast.

membres d'aquest lumpen-proletariat se senten abandonats i no participen en la cultura política pública.

D'altra banda, en una democràcia de propietaris, el propòsit és fer realitat, en les institucions bàsiques, la idea de societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans considerats com a persones lliures i iguals. Per assolir-ho, cal que les institucions bàsiques posin a l'abast de la generalitat dels ciutadans, i no només a l'abast d'uns pocs, els recursos productius en mesura suficient per permetre'ls esdevenir membres cooperadors de ple dret de la societat, sobre una base d'igualtat. Entre aquests mitjans hi ha el capital humà i el capital físic, és a dir, el coneixement i la comprensió de les institucions, les habilitats formades i el judici adquirit. D'aquesta manera, l'estructura bàsica pot fer present la justícia procedimental de rerefons d'una generació a l'altra.

Esperem, diu Rawls, que sota aquestes condicions, no aparegui cap classe de lumpen-proletariat. Si, per desgràcia, aparegués un petit nombre de persones d'aquesta classe, caldria escatir que això fos degut a condicions socials que no se sabés com modificar, o potser s'ignorés, fins i tot, com identificar-les i entendre-les. Quan la societat es troba en un tal cul-de-sac, es pot dir que, com a mínim, s'ha pres seriosament la idea que té d'ella mateixa, com un sistema de cooperació entre els seus ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals.

5.3. Les idees del bé en la teoria de la justícia com a equitat²⁹¹

En la resta de l'apartat 5, ens centrem en el règim de la democràcia de propietaris i exposem la manera en què l'estructura bàsica obra per donar compliment als dos principis de justícia. Abans d'abordar aquestes qüestions més institucionals, però, s'examinen les diverses idees del bé en la teoria de la justícia com a equitat com a concepció política.²⁹² Això ens ajudarà a caracteritzar diversos aspectes importants de la democràcia de propietaris.

Pot semblar que la prioritat del dret implica que la teoria de la justícia com a equitat només pot utilitzar idees del bé molt febles (*very thin*), o purament instrumentals. Però no és així. El dret i el bé són complementaris. Totes les concepcions de la justícia, incloses les concepcions polítiques, necessiten els dos conceptes, cosa que la prioritat atorgada al dret no obliga a negar. La complementarietat del dret i del bé s'il·lustra amb la reflexió següent. Les institucions justes i les virtuts polítiques no jugarien cap paper si aquestes mateixes institucions i aquestes mateixes virtuts no permetessin ni recolzessin determinades concepcions del bé, associades a certes doctrines exhaustives, que els ciutadans tenen per dignes de la seva completa adhesió. Les concepcions de justícia política han de tenir un espai suficient, en el seu interior, com si diguéssim, per maneres de viure (*ways of life*) que siguin mereixedores d'un recolzament ampli. Si no compleixen aquest requisit, no gaudiran del recolzament suficient i esdevindran inestables. Per dir-ho ras i curt, allò que és just fixa els límits, allò que és bo mostra el perquè de tot plegat (*shows the point*).

²⁹¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §43, 140-145].

²⁹² Aquest sub-apartat és un text que procedeix de [Rawls, 1988].

En la teoria de la justícia com a equitat, aleshores, el sentit general de la prioritat del dret és que cal que les idees admissibles del bé encaixin dins del seu marc, entès com a concepció política. Atès el fet del pluralisme, cal ésser capaços de suposar el següent.

- En primer lloc, que les idees utilitzades siguin, o puguin ésser, compartides per la generalitat dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals.
- I en segon lloc, que les idees utilitzades no pressuposin cap doctrina plenament o parcial exhaustiva concreta.

Cal tenir present que aquestes restriccions s'imposen per tal de que la teoria de la justícia com a equitat pugui complir el principi liberal de legitimitat, és a dir, que quan es tracta de matèries constitucionals essencials i de qüestions de justícia bàsica, l'exercici del poder coercitiu, el poder dels ciutadans lliures i iguals entesos com un organisme col·lectiu, s'ha de poder justificar a tothom en termes de la respectiva raó pública lliure.

En total, hi ha sis idees del bé en la teoria de la justícia com a equitat.

- i. La primera idea del bé és la que correspon a la bondat de la racionalitat. Tota concepció política de la justícia l'ha de donar per suposada. Parteix del supòsit que els ciutadans tenen almenys un pla de vida intuïtiu a la llum del qual planifiquen les seves dedicacions principals i assignen els seus diversos recursos en l'esforç racional en favor de les seves pròpies concepcions del bé, al llarg de tota la vida. Aquesta idea suposa que l'existència humana i la satisfacció de les necessitats i propòsits humans bàsics són béns, i que la racionalitat és un principi bàsic de l'organització política i social.
- ii. La segona idea del bé correspon als béns primaris (3.6). Està pensada expressament per acompanyar els propòsits de la teoria de la justícia com a equitat com una concepció política. Especifica les necessitats dels ciutadans, distingint-les de les seves preferències, desitjos i propòsits finals, d'acord amb la concepció política del seu estatus de persones lliures i iguals.
- iii. La tercera idea del bé és la de les concepcions completes del bé que siguin permissibles, cadascuna d'elles corresponent a una doctrina exhaustiva concreta (3.6). A vegades s'introdueix en aquest context la prioritat del dret. En el seu significat més específic, per distingir-lo del seu significat més general, la prioritat del dret significa que només són permissibles aquelles idees del bé, el seguiment de les quals sigui compatible amb la vigència dels principis de justícia, i en el cas concret de la justícia com a equitat, amb els seus dos principis.
- iv. La quarta idea del bé és la que correspon a les virtuts polítiques (4.11). Aquestes virtuts especifiquen l'ideal del bon ciutadà d'un règim democràtic. Es tracta d'un ideal polític que no pressuposa cap doctrina exhaustiva concreta i, tot i que es tracta d'una concepció parcial de la bondat moral (*moral worth*), és coherent amb la prioritat del dret en els seus dos significats i pot incorporar-se a una concepció política de la justícia.

Hi ha dues idees addicionals del bé. La primera (v) és la idea del bé polític de la societat ben ordenada pels dos principis de justícia. L'altra (vi) és la idea del bé d'una tal societat, entesa com a unió social d'unions socials.²⁹³ El bé polític de la societat ben ordenada de la teoria de la justícia com a equitat es tracta en l'apartat 6. Cal notar que, a l'examinar la manera en què les quatre idees precedents encaixen dins de la teoria de la justícia com a equitat, s'ha aprofitat el fet que aquestes idees estan construïdes de manera seqüencial. Començant per la idea de bondat com a racionalitat, i afegint-hi la

²⁹³ Vegi's [Rawls, 1999a, §79].

concepció política de la persona, els fets generals sobre la vida humana i l'estructura normal dels plans de vida racionals, arribem a la idea dels béns primaris. A partir de la utilització dels béns primaris en l'especificació dels propòsits de les parts en la posició original, l'argument en la posició original ens dóna com a conclusió els dos principis de justícia. Les concepcions completes permissibles del bé seran aquelles que siguin compatibles amb aquests dos principis. Per últim, les virtuts polítiques s'especifiquen com aquelles qualitats del caràcter moral dels ciutadans que juguen un paper important en la garantia de la pervivència de l'estructura bàsica justa al llarg del temps.

Examinem, a la llum d'aquestes idees del bé, els dos punts de vista tradicionals de l'humanisme cívic i del republicanisme clàssic. La teoria de la justícia com a equitat és perfectament coherent amb el republicanisme clàssic, però és contradictòria amb l'humanisme cívic. Aclarim allò que es vol dir. En un sentit fort, l'humanisme cívic és, per definició, una forma d'aristotelisme. Aquesta doctrina sosté que som éssers socials, i fins i tot polítics, i que la manera d'atènyer la nostra naturalesa essencial d'una forma més plena és a través de la vida en una societat democràtica en la qual hi hagi una participació generalitzada i activa en la vida política. Aquesta participació s'encoratja com una necessitat per la protecció de les llibertats bàsiques i també perquè és el lloc privilegiat del nostre bé complet.²⁹⁴ Això la fa una doctrina filosòfica exhaustiva, i per tant, la fa incompatible amb la teoria de la justícia com a equitat com a concepció política de la justícia.

Tal com ja s'ha notat a 4.10, no cal que les llibertats bàsiques iguals per tots siguin totes custodiades de la mateixa manera, ni que siguin valorades per raons idèntiques. La teoria de la justícia com a equitat està d'acord amb la branca de la tradició liberal, representada per Benjamin Constant i per Isaiah Berlin, que creu que les llibertats polítiques iguals ("les llibertats dels antics" en la parla de Constant) tenen, en general, un valor intrínsec menor que, posem, la llibertat d'expressió i la llibertat de religió ("les llibertats dels moderns", segons el mateix Constant). Amb això es vol dir que en la societat democràtica moderna, el prendre una part continua i activa en la vida pública, per regla general, ocupa, i hi ha raons perquè això sigui així, un lloc menys important que el lloc que ocupa aquesta activitat en el pensament, per exemple, d'Aristòtil, en les concepcions del bé complet de la majoria dels ciutadans. En les societats democràtiques modernes, la política no és el centre d'atenció de la vida, tal com ho era pels ciutadans nadius de sexe masculí en la ciutat-estat d'Atenes en l'època clàssica.²⁹⁵

Tanmateix, cal considerar les llibertats polítiques com a bàsiques, encara que només siguin un recurs institucional imprescindible per protegir i conservar la resta de llibertats bàsiques. Quan es nega el dret de sufragi als grups polítics més febles i a les minories, i se'ls exclou dels càrrecs públics i de la política de partits, es probable que vegin també restringits, i fins i tot suprimits, els seus drets i llibertats bàsics. Amb això n'hi ha prou per incloure les llibertats polítiques en tots els esquemes adients de llibertats bàsiques.

²⁹⁴ No sembla que hi hagi definicions no sotmeses a debat del significat d'"humanisme cívic" ni tampoc de "republicanisme clàssic". Rawls fa seva la definició d'un autor reconegut. La definició d'humanisme cívic que s'adopta en el text correspon a Charles Taylor [Taylor, 1984, 334ss]. Taylor exposa el pensament de Kant, atribueix l'opinió a Rousseau, i fa notar que Kant la rebutja.

²⁹⁵ Rawls es pregunta, en nota al peu de pàgina, sobre quina era la mesura en què això depenia del fet que el 90 per cent de la població (dones, estrangers residents, esclaus) n'estessin exclosos. Rawls afegeix que sembla just dir que, per tal com l'*ecclesia* atenenca era un club exclusivament de ciutadans lliures nadius, no sembla que sigui sorprenent que disfrutessin en l'exercici de la política, que de fet era l'exercici del seu domini masculista, esclavista i xenòfob.

No es vol dir que, per la majoria de la gent, les llibertats polítiques siguin merament instrumentals. Senzillament, es vol subratllar el fet que no totes les llibertats es contempen, ni es valoren com a bàsiques, per raons idèntiques.

Cal no confondre l'humanisme cívic, tal com ha estat definit, amb l'obvietat que ens cal viure en societat per assolir el nostre bé.²⁹⁶ L'humanisme cívic especifica que el bé humà principal, si no l'únic, consisteix en la nostra immersió en la vida política, sovint en la forma corresponent històricament a la ciutat-estat, i prenent Atenes i Florència com a tipus.²⁹⁷

El rebuig de l'humanisme cívic, en el sentit definit, no implica negar que un dels grans béns de la vida humana s'assoleix pels ciutadans quan es dediquen a la vida política. Però cal dir que pertoca a cadascú de nosaltres decidir la mesura en què cadascú pensi que la dedicació a la vida política forma part del nostre bé. Aquesta mesura, raonablement, és diferent segons les persones.

Naturalment, com a complement del bé de la vida política, tal com diuen Mill i Tocqueville, hi ha els béns assolits en el si de les diverses associacions no-polítiques que, com a conjunt, són constitutives de la societat civil, en el sentit de Hegel.²⁹⁸ Els drets dels ciutadans, per compte dels béns associatius, no anul·len els principis de justícia i les llibertats i oportunitats que els principis garanteixen. Més aviat se'ls subordinen. Això implica que el fet de formar part de les distintes associacions sigui un acte voluntari, almenys en el sentit següent. Fins i tot en el cas que neixin en el si d'una associació, com sovint és el cas en les tradicions religioses, els ciutadans tenen sempre

²⁹⁶ [Rawls, 1999a, §79, 458] fa una crítica a aquesta interpretació, que qualifica de trivialíssima, de la sociabilitat humana.

²⁹⁷ Cal tenir presents les observacions de Rousseau, al *Contracte Social*, llibre III, cap. 15, paràgrafs 1-4. El text referit és el següent.

“Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat? Ils payent des troupes et restent chez eux; faut-il aller au conseil? Ils nomment des députés et restent chez eux. À force de paresse et d'argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre.”

“C'est le tracas du commerce et des arts, c'est l'avidité de l'intérêt du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de finance est un mot d'esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leur bras, et rien avec de l'argent; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes.”

“Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées, dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. Dans une cité bien conduite, chacun vole aux assemblées; sous un mauvais gouvernement, nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre, parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes lois en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires d'État: Que m'importe? on doit compter que l'État est perdu.”

“L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement, on fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation. C'est ce qu'en certains pays on ose appeler le tiers état. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et second rang; l'intérêt public n'est qu'au troisième.”

²⁹⁸ Vegi's Hegel, *Elements de la Filosofia del Dret*, §§182-256.

el dret de deixar-les sense que, en aquest pas, hi pugui intervenir el poder coactiu de l'estat. Hi ha, a més, el fet que cap associació no és co-extensiva amb tota la societat.

D'altra banda, el republicanisme clàssic manté que la salvaguarda de les llibertats democràtiques, incloses les llibertats corresponents a la vida no-política (és a dir, les llibertats dels moderns), exigeix la participació activa dels ciutadans, que hauran de tenir les virtuts polítiques necessàries per recolzar el règim constitucional (4.11).²⁹⁹ La idea és que, fins i tot les institucions polítiques més ben dissenyades acabaran caient en mans d'aquells que persegueixen el poder i la glòria militar, o que treballen en favor d'interessos econòmics classistes, excloent els altres participants, a no ser que hi hagi una àmplia participació en la política democràtica per part d'un cos de ciutadans vigorós i informat, mogut per l'interès per la justícia política i pel bé públic. No ens podem permetre una retirada general en la vida privada si volem seguir essent ciutadans lliures i iguals.

Entre el republicanisme clàssic, entès d'aquesta manera, i el liberalisme que representen Constant i Berlin, no hi ha oposició directa. Perquè la qüestió està en quin sigui el grau de compromís en la política per part dels ciutadans que sigui suficient per tal de garantir la seguretat de les llibertats bàsiques i d'assolir de la millor manera la participació necessària. Hi pot haver diferències en la ponderació dels diferents valors polítics, però la qüestió rau més aviat en la sociologia política i el disseny institucional. Atès que el republicanisme clàssic no implica una doctrina exhaustiva, és del tot compatible amb el liberalisme polític, i amb la proposta de la justícia com a equitat com una de les formes d'aquest liberalisme polític.

Cal afegir que la teoria de la justícia com a equitat no nega, com tampoc no ho neguen Constant ni Berlin, que n'hi haurà que estaran inclinats a trobar el seu bé, en bona part, en la vida política, i que certament ho haurien de fer, considerant els seus dots i els seus propòsits. Per aquestes persones, la vida política serà una part molt important del seu bé complet. Que això sigui així, és també un bé per tota la societat, de la mateixa manera que és positiu que tots i cadascun desenvolupin els seus talents diferents i complementaris i que s'afegeixin als dispositius de cooperació en profit mutu. En aquest punt, com arreu, és d'aplicació la idea dels avantatges de la divisió del treball, entesa correctament.³⁰⁰

5.4. *La democràcia constitucional comparada a la democràcia procedimental*³⁰¹

La democràcia de propietaris és un règim constitucional, i no un règim que es podria denominar una democràcia procedimental. Un règim constitucional és un sistema de govern en el qual les lleis i les altres disposicions han de respectar determinats drets llibertats fonamentals, com és ara els que es deriven dels dos principis de justícia. Hi ha una constitució vigent, no necessàriament escrita, amb una declaració de drets (*bill of rights*) que especifica les llibertats garantides, i també hi ha el fet que els tribunals de justícia interpreten els límits que la constitució imposa a la legislació ordinària.

²⁹⁹ Rawls fa notar que, a vegades, es pren els *Discursos* de Maquiavel com exemple del republicanisme clàssic, tal com es defineix al text. Vegi's Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit, 1981. L'expressió "republicanisme cívica" no té el mateix significat. Vegi's el sub-apartat següent (5.4), nota 303.

³⁰⁰ Vegi's [Rawls, 1999a, §79, 463ss].

³⁰¹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §44, 145-148].

La democràcia procedimental, per contra, és un règim sense límits constitucionals al poder legislatiu. Tot allò que una majoria, o un altre quòrum suficient, pugui promulgar, és tingut per llei vàlida, sempre que s'hagin seguit els procediments establerts, el conjunt de regles que identifiquen una norma com a vàlida.³⁰² Aquestes regles especifiquen els procediments democràtics exigibles, però no imposen cap límit al contingut de la legislació. Per exemple, no prohibeixen que el poder legislatiu negui els drets polítics a determinats grups de persones, ni que limiti la llibertat d'expressió. O, en el cas que es vulgui remarcar que aquests drets formen part de la definició de democràcia, no hi ha cap impediment a què la legislació restringeixi la llibertat d'expressió en matèria no-política, o que suprimeixi la llibertat religiosa, o les moltes llibertats incloses en l'imperi de la llei, com és el cas del procediment d'*habeas corpus*.

¿Quins són els arguments que hi ha en favor del règim constitucional quan es compara amb la democràcia procedimental? ¿O és que només és una pura qüestió de sociologia política que cal decidir en base a quin dels dos règims tingui més possibilitats de produir una legislació justa, en atenció a les circumstàncies d'un poble concret, amb les seves pròpies tradicions de pensament i de pràctica polítics? Hi ha qui ha dit que, quan un poble està dotat d'un esperit veritablement democràtic, no li cal una constitució amb la corresponent declaració de drets garantits, i que si un poble no és democràtic, no hi ha constitució que el pugui fer-lo. Aquesta darrera opinió oblida la possibilitat que determinades característiques d'una concepció política, acabin influint sobre la sociologia política de les institucions bàsiques que la fan realitat. Més precisament, cal considerar la manera com la sociologia resulta influïda pel paper educador d'una determinada concepció política de la justícia, com pot ésser el cas de la proposta de la justícia com a equitat, amb els seus conceptes fonamentals de persona i de societat.

Al sub-apartat 4.13 s'han distingit tres nivells en allò que hem anomenat la condició de publicitat, i s'ha dit que, quan en una societat ben ordenada s'assoleixen els tres nivells, la concepció política adopta un paper educador. Els qui s'eduquin en una tal societat, en bona part, formaran la seva pròpia concepció d'ells mateixos com a ciutadans a partir de la cultura política pública i de les concepcions de la persona i de la societat que li són implícites. Es veuran dotats de determinats drets i llibertats bàsics, llibertats que podran exigir per ells mateixos i que també hauran de respectar en els altres. Això formarà part de la concepció d'ells mateixos com a participants en una ciutadania d'iguals.

Sembla, aleshores, que la sociologia política d'un règim constitucional serà diferent de la sociologia política d'una democràcia procedimental. En el règim constitucional, les concepcions de la persona i de la societat estan més ben especificades en la carta fonamental de la constitució i estan lligades de manera més clara als drets i llibertats bàsics que garanteix. Els ciutadans van adquirint la comprensió de la cultura política pública i de les tradicions d'interpretació dels valors constitucionals bàsics. Ho fan quan es fixen en la manera com els valors són interpretats pels jutges en els casos

³⁰² En aquest punt, diu Rawls, ens topem amb una qüestió difícil. La qüestió està en que hi ha d'haver un conjunt de normes bàsiques que estableixin quan cal considerar que el producte de les accions d'un determinat grup de gent (els diputats) és llei, i no una altra cosa. ¿Què és el que identifica un determinat individu com a diputat? ¿Què és el que fa que un determinat enunciat sigui considerat part de la llei, i no una resolució, o proposta, o simplement el guió d'una sessió de teatre? Etcètera. Clarament, en tot sistema jurídic, hi ha un conjunt de normes que es donen per suposades, allò que Hart anomena les "regles de reconeixement" (*rules of recognition*). Vegi's [Hart, 1961, caps. 5 i 6].

constitucionals importants, i són reafirmats pels partits polítics. Les decisions judicials discutides -i sempre i a tot arreu n'hi ha- provoquen debats públics deliberatius, en el curs dels quals aquestes decisions es discuteixen raonablement en termes dels principis constitucionals. Es veu, doncs, que fins i tot aquestes decisions judicials discutides, per tal com atreuen els ciutadans al debat públic, també compleixen un paper educatiu.³⁰³ D'aquesta manera, se'ns convida a articular, nosaltres mateixos, els valors polítics fonamentals, i d'aquesta manera formar-nos una concepció de les raons rellevants per dirimir les solucions quan es tracta de qüestions sobre les matèries constitucionals centrals.

Aquest fòrum públic de principis (*public forum of principle*)³⁰⁴ és una característica distintiva del règim constitucional que incorpori alguna forma de control judicial de la legalitat (*judicial review*). Naturalment, té també els seus perills. Es pot donar el cas que els tribunals no compleixin la missió que els és atribuïda, i emetin massa decisions errònies que després no sigui fàcil corregir. També es pot donar el cas que el poder legislatiu deixi massa coses sense especificar, de manera que descarregui la seva responsabilitat d'arbitrar a les resolucions judicials, resolució que haurien hagut de prendre els mateixos òrgans legisladors. En aquest punt són molt rellevants les condicions històriques d'un determinat poble, però no fins a l'extrem d'alterar la qüestió. És a dir, el paper educador major que juga la concepció política en els règims constitucionals pot arribar a modificar la sociologia política del poble de què es tracti, de manera que afavoreixi aquesta mena de règim davant de l'alternativa d'una democràcia procedimental.

Prenem ara el cas, ens invita Rawls, de la filosofia de John Stuart Mill. La unitat de la perspectiva de Mill depèn d'alguns principis psicològics, entre els quals hi ha els principis de dignitat, d'individualitat i de desig creixent de viure en unitat amb els altres. Mill, diu Rawls, fa lligar la seva concepció de la utilitat amb els interessos permanents de la humanitat en el progrés. Mill pensa que és plausible que, en les condicions del món modern, els principis de justícia i de llibertat siguin una manera efectiva, potser la millor manera, per fer realitat aquests interessos permanents.

¿Què passaria si aquests principis deixessin de tenir vigència, o es demostressin massa febles en relació a d'altres influències psicològiques? Des de la perspectiva del coneixement de sentit comú i de l'experiència diària, pot semblar que els principis de Mill siguin una perspectiva massa optimista sobre la nostra naturalesa. La idea darrere del paper educador d'una concepció política de la justícia adient a un règim constitucional, és que, al fondre's en les institucions i els procediments polítics, la mateixa concepció pugui, ella mateixa, esdevenir una força moral significativa en la cultura política d'una determinada societat. Aquesta fusió té lloc de maneres diverses. Per mitjà de la incorporació dels drets i llibertats bàsics que limiten l'acció legislativa, i, en primer lloc, per mitjà de la interpretació constitucional que fan els tribunals de la força d'aquestes llibertats. És a dir, si bé les decisions dels tribunals afecten el cas concret que jutgen, i que sempre mereixen el respecte degut per part dels altres poders estatals

³⁰³ La importància dels debats polítics deliberatius és un dels temes d'allò que sovint s'anomena "republicanisme cívic". Rawls remet, per una exposició que ell mateix qualifica de ben documentada, sobre aquest tipus de republicanisme, a Cass Sunstein, "*Beyond the Republican Revival*", *Yale Law Journal*, 97, Juliol de 1988, 1539-1590.

³⁰⁴ L'expressió és de Ronald Dworkin, "*The Forum Principle*", a [Dworkin, 1985].

com a precedents, no són, en elles mateixes, normes polítiques generals obligatòries.³⁰⁵ Poden ésser legítimament posades en qüestió en la palestra pública pels ciutadans i els partits polítics. Per detallar això, cal primer comptar amb una descripció de l'abast adient i dels límits del control judicial de la legalitat de les normes, cosa que Rawls diu que no li és possible fer.³⁰⁶

Queda clar, tanmateix, allò que es vol dir. No cal que la concepció política que recolzi un règim constitucional sigui d'una generalitat tan gran com la concepció que Mill té de la utilitat, ni tampoc cal que es recolzi, tal com la concepció de Mill fa, en el seu contingut més específic, en una psicologia humana molt ben definida. Al contrari, com en el cas de la teoria de la justícia com a equitat, pot tenir un contingut normatiu molt més definit, tal com s'expressa en les seves concepcions fonamentals de la persona i de la societat, i per la manera com aquestes concepcions es desenvolupen per arribar a determinats principis de justícia. A partir d'aquí, Rawls avança la conjectura que l'estructura bàsica corresponent a la cultura política pública en què aquestes concepcions i principis fonamentals estan incorporats, té una sociologia política distinta de la sociologia política corresponent a la democràcia procedimental. Per ser que aquestes concepcions adquireixin un paper educatiu significatiu que faci present una influència política efectiva en favor dels principis de justícia. Ben segur, serà més probable que sigui un règim constitucional el qui faci realitat aquests principis i també els ideals de la raó pública lliure i de la democràcia deliberativa. Tal com es veurà en l'apartat 6, una raó addicional per això que s'està conjecturant és que, quan aquests principis i ideals es facin realitat, ni que sigui només en part, la idea del bé de la societat política també es farà realitat, en part, i com a tal serà experimentada pels mateixos ciutadans.

5.5. *El valor just de les llibertats polítiques iguals*³⁰⁷

Passem ara a analitzar el valor just (*fair value*) de les llibertats polítiques iguals, que permeten als ciutadans participar en la vida pública. La idea del seu valor just s'introdueix com un intent de resposta a la pregunta següent. ¿Com és possible respondre a la objecció molt difosa, formulada pels demòcrates radicals i pels socialistes, Marx inclòs, que les llibertats polítiques iguals de l'estat democràtic modern, en la pràctica, no són més que formals? La objecció continua dient que pot semblar que els drets i les llibertats dels ciutadans siguin efectivament iguals, per tal com tothom gaudeix del dret de sufragi actiu i passiu, tothom es pot afiliar a un partit polític, etcètera, però les desigualtats econòmiques i socials en les institucions de rerefons són sovint tan grans que les persones que posseeixen més riquesa i que ocupen posicions socials més

³⁰⁵ Vegi's Don E. Fehrenbacher (comp.), *Abraham Lincoln: A Documentary Portrait through His Speeches and Writings*, New American Library, Nova York, 1964, 88-93, 113-117, 138ss.

³⁰⁶ Rawls afirma que la part principal d'aquesta descripció hauria de ser un llistat de les llibertats constitucionals bàsiques que els tribunals estan obligats a protegir. Quines haurien de ser aquestes llibertats s'apunta als sub-apartats 3.2, 4.8, 4.10 i 4.11. Cal remarcar que algunes d'aquestes llibertats van més enllà dels dispositius procedimentals de la democràcia, com és ara el cas de la llibertat religiosa i de la igualtat equitativa d'oportunitats, i també d'alguns elements de l'imperi de la llei, com és el cas de l'acció d'*habeas corpus*, per no esmentar més que les més importants.

³⁰⁷ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §45, 148-150].

destacades, solen tenir el control de la vida política i estan en condicions de promulgar la legislació i les polítiques socials que concorden amb els seus interessos.³⁰⁸

Per tal de debatre aquesta qüestió, s'estableix la distinció entre les llibertats bàsiques i el valor d'aquestes llibertats bàsiques, de la manera següent. Les llibertats bàsiques són les mateixes per tots els ciutadans, és a dir, estan especificades de la mateixa manera. La qüestió de com compensar algú per haver-li atorgat una menor llibertat no es planteja. Però el valor (*worth*), és a dir, la utilitat (la corresponent paraula anglesa és *usefulness*, no *utility*) d'aquestes llibertats, estimat a través de l'índex de béns primaris, no és el mateix per tothom.³⁰⁹ El principi diferencial, al maximitzar l'índex que correspon al grup dels menys avantatjats, maximitza, en relació a ells, el valor de les llibertats de què tothom gaudeix. I tanmateix, segueix essent el cas que alguns disposaran de més renda i riquesa que els altres i, per tant, de més mitjans d'ús general per a fer realitat els seus propòsits.

La distinció entre les llibertats iguals i el seu valor és, en ella mateixa, un tema de definició. No soluciona cap qüestió important, ni tampoc no dóna resposta a l'objecció que en els estats democràtics moderns, les llibertats polítiques, en la pràctica, podrien ésser merament formals. Per fer front a aquesta objecció, la teoria de la justícia com a equitat dóna un tractament especial a les llibertats polítiques. En el primer principi de justícia s'inclou una clàusula en virtut de la qual cal garantir a les llibertats polítiques iguals, i només a aquestes llibertats, el seu valor just.³¹⁰ Les raons per fer-ho d'aquesta manera són les següents.

- i. Aquesta garantia implica que el valor de les llibertats polítiques per tots els ciutadans, amb independència de quina sigui la seva posició econòmica i social, ha d'ésser prou igual, en el sentit que tothom ha de tenir una oportunitat equitativa d'ocupar càrrecs públics i d'influir sobre el resultat de les eleccions, etcètera. Aquesta idea d'oportunitat equitativa és germana de la idea d'igualtat equitativa d'oportunitats del segon principi.
- ii. A l'adoptar els principis de justícia en la posició original, s'entén que el primer principi inclou aquesta clàusula i que les parts ho tenen en compte en el seu raonament. L'exigència del valor just de les llibertats polítiques, junt amb la utilització dels béns primaris, forma part del significat dels dos principis de justícia.

No es pot entrar aquí en la manera de fer realitat aquest valor just a través de les institucions polítiques. Se suposa, senzillament, que hi ha vies institucionals practicables per fer que això sigui compatible amb el nucli dur de l'aplicació de les altres llibertats bàsiques. Les reformes que vagin en aquest sentit han d'incloure, probablement, diu Rawls, el finançament públic de les eleccions i la restricció a l'import de les donacions als partits polítics, l'assegurament d'un accés més equitatiu als mitjans de comunicació i determinades reglamentacions a les llibertats d'expressió i de premsa, sense que aquestes reglamentacions puguin tocar el contingut del discurs. En aquest punt, pot sorgir un conflicte amb altres llibertats bàsiques importants i potser caldrà introduir ajustos addicionals.

³⁰⁸ En aquest sub-apartat i en el següent, Rawls fa un esforç per respondre a les objeccions de la mena que va formular Norman Daniels a [Daniels, 1975b].

³⁰⁹ Vegi's [Rawls, 1999a, §32, 179].

³¹⁰ [Rawls, 1999a, §36, 197ss].

No s'hi val a rebutjar aquests ajustos en nom de la intromissió en la llibertat d'expressió i en la llibertat de premsa. Aquestes darreres llibertats no són absolutes, com tampoc no ho són les llibertats polítiques i el seu valor just garantit. Un dels propòsits que persegueix l'ajust d'aquestes llibertats bàsiques és permetre que els legisladors i els partits polítics siguin independents de les grans concentracions de poder econòmic i social privat, en una democràcia amb propietat privada, i del control estatal i del poder burocràtic en un règim socialista liberal. Això es fa per fomentar les condicions necessàries pel funcionament de la democràcia deliberativa i per posar les condicions per l'exercici de la raó pública, un propòsit de la qual (tal com s'acaba de veure al subapartat 5.4) és compartit per la teoria de la justícia com a equitat i el republicanisme cívic. Totes aquestes qüestions són importants. El floriment de la democràcia constitucional depèn de que s'hi pugui trobar una sortida pràctica.

Rawls fa notar dues característiques de la garantia del valor just de les llibertats polítiques.

- a. En primer lloc, assegura a cadascun dels ciutadans un accés equitatiu i igual a grans trets a un servei públic (*public facility*) pensat per servir a un propòsit polític concret, que és el servei públic especificat per les normes i els procediments constitucionals que governen el procés polític i controlen l'accés als llocs d'autoritat política. Cal que aquestes normes i procediments siguin un procés equitatiu, dissenyat de manera que, en la mesura del possible, en resultin lleis justes.³¹¹ Els drets justos de cadascun dels ciutadans són custodiats, dintre de certs límits, per la idea d'un accés equitatiu i igual al procés polític, entès com a servei públic.
- b. En segon lloc, aquest servei públic té, com si diguéssim, un espai limitat. En absència de la garantia del valor just de les llibertats polítiques, aquells que disposen de més mitjans es poden posar d'acord per excloure els qui en disposen de menys. Presumiblement, no n'hi ha prou amb el principi diferencial per evitar-ho. L'espai limitat de la palestra pública (*public political forum*), per anomenar-la així, fa possible que la utilitat (*usefulness*) de les llibertats polítiques quedi més sotmesa a la posició social i als mitjans econòmics de cadascun dels ciutadans, del que és el cas de la utilitat (*usefulness*) de les altres llibertats. Cal, per tant, incloure l'exigència del valor just de les llibertats polítiques en el disseny de la proposta de la teoria de la justícia com a equitat.

5.6. Denegació del valor just de la resta de llibertats bàsiques³¹²

La idea del valor just de les llibertats polítiques fa sorgir una altra qüestió, la de preguntar-nos per què no assegurar el valor just de la resta de les llibertats. La proposta d'una àmplia garantia del valor just de totes les llibertats bàsiques porta la idea d'igualtat més enllà dels dos principis de justícia. Segons el criteri de Rawls, aquesta idea és o bé irracional o bé supèrflua o bé socialment divisiva. Pensem en com caldria entendre-la.

- a. La garantia podria voler dir que cal repartir a parts iguals la renda i la riquesa. En aquest cas, segons Rawls, la proposta fóra irracional, per tal com no permetria que la societat complís les exigències de l'organització social i l'eficiència. Si la proposta volgués dir que cal garantir a tothom un determinat nivell de renda i de

³¹¹ [Rawls, 1999a, §31, 173ss].

³¹² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §46, 150-152].

- riquesa, per tal d'expressar l'ideal del valor igual de les llibertats bàsiques, la proposta seria aleshores supèrflua, per tal com això ja ho fa el principi diferencial.
- b. La garantia més amplia podria voler dir que cal distribuir la renda i la riquesa d'acord amb el contingut de determinats interessos vistos com a pertanyents al nucli dels plans de vida dels ciutadans, com és ara l'interès religiós. Aleshores la proposta seria socialment divisiva. Posem per exemple el cas d'algunes persones que podrien tenir, entre els seus deures religiosos, l'anar en pelegrinatge o la construcció de catedrals o altra mena de temples sumptuosos. La garantia del valor igual de la llibertat religiosa, en aquest cas, voldria dir que caldria que la societat dediqués recursos socials a aquests ciutadans, en detriment d'altres, la concepció religiosa dels quals fés que els calguessin menys recursos materials pel compliment dels seus deures religiosos. Les necessitats religioses dels membres d'aquest segon grup, per dir-ho així, serien menors. Sembla, per tant, clar que l'esforç per mantenir el valor igual, entès d'aquesta manera, de totes les llibertats bàsiques, al capdavant duria a disputes religioses pegones, i potser fins i tot a la discòrdia civil.

Rawls creu que les conseqüències són semblants sempre que una determinada concepció política posa els drets dels ciutadans sobre els recursos socials (els drets sobre els quals s'aplica el principi diferencial) en funció d'uns objectius finals determinats i de lleialtats que formen part de la seva concepció completa del bé.³¹³ Atesa la presència del fet del pluralisme raonable, és millor situar la base de la unitat social en una concepció pública de la justícia que mesuri els drets dels ciutadans sobre els recursos socials en termes d'una concepció parcial del bé arrelada en una visió de les necessitats objectives dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals. Això ens porta a la idea dels béns primaris. Almenys per allò que fa a les matèries constitucionals essencials, i als mitjans d'ús general que calen per gaudir d'una oportunitat equitativa de treure profit de les llibertats bàsiques, la teoria de la justícia com equitat descarta els drets que es fonamentin en qualsevol mena de desig o de propòsit, sorgits de les concepcions del bé diferents i incommensurables que tenen els diferents ciutadans.

D'aquesta manera, s'exclouen determinats valors perfeccionistes del conjunt dels valors polítics que configuren la base per decidir les qüestions constitucionals essencials i les qüestions bàsiques de justícia distributiva. Igualment, es posa en qüestió l'assignació, per part de la societat, de recursos públics en gran import al foment de les ciències pures, posem les matemàtiques o la física teòrica, o la filosofia, o les belles arts, com és ara la pintura o la música, només en base a la consideració segons la qual el seu estudi i el seu conreu fan realitat determinades excel·lències de pensament, imaginació i sentiment. Certament, diu Rawls, que el seu conreu condueix a aquesta mena d'excel·lències,³¹⁴ però és molt millor la justificació de l'ús de fons públics per recolzar-les fent referència a valors polítics. El recolzament públic, en alguna mesura, a les belles arts, a la cultura i a la ciència, i la subvenció de museus i de representacions d'espectacles, pot considerar-se certament imprescindible pel foment de la cultura política pública, per tal com aquestes activitats ens fan present el sentit que la societat té d'ella mateixa i de la seva història, i la consciència de les seves tradicions polítiques.

³¹³ Com a il·lustració d'aquest punt, [Rawls, 1999a, §77, 446ss] exposa breument el principi de la satisfacció proporcional. Una exposició més completa es troba a [Rawls, 1975].

³¹⁴ Una de les formes del perfeccionisme sosté que aquests valors són d'una grandesa tal, que justifiquen que la societat hi dediqui allò que calgui per mantenir-los, llevat de determinades conseqüències adverses de gran severitat (*barring certain severe adverse consequences*).

Però la dedicació d'una part significativa del producte social al foment de les matemàtiques i de la ciència, exigeix un fonament en l'efecte que aquestes activitats tinguin en el bé dels ciutadans en general, potser a través dels beneficis esperats en salut pública i en la conservació de l'entorn, o potser també a través del seu efecte en les necessitats justificades de la defensa nacional.

Hi haurà qui trobarà que aquest lloc subordinat que s'assigna als valors perfeccionistes és una objecció seriosa al liberalisme polític i a la seva concepció de la raó pública. Aquí no s'aprofundeix més sobre aquesta qüestió. En opinió de Rawls, aquest lloc subordinat resulta acceptable quan es veu que l'exclusió s'aplica a les qüestions constitucionals essencials i a les qüestions bàsiques de justícia distributiva. La idea perfeccionista consisteix en què algunes persones han de gaudir de drets especials pel fet que estan millor dotades per dedicar-se a les activitats superiors que fan realitat els valors perfeccionistes. No es pot deduir, d'allò que ha estat dit fins aquí, que mai no es pugui apel·lar, de cap de les maneres, als valors perfeccionistes en qüestions més circumscrites, posem per cas, que toqui decidir al poder legislatiu, o en determinades qüestions de política pública.³¹⁵ Allò que es vol dir és que cal que hi hagi un compromís de bona fe a no apel·lar als valors perfeccionistes en la determinació de les matèries constitucionals essencials i en les qüestions bàsiques de justícia. Cal donar prioritat a l'assoliment de la justícia fonamental. Un cop fet això, els electorats democràtics podran dedicar, si així els plau, recursos en la quantitat que determinin a projectes de foment de les belles arts i de les ciències.

5.7. Contrast entre el liberalisme polític i el liberalisme exhaustiu³¹⁶

Des de sempre, diu Rawls, al liberalisme se li ha retret que sigui hostil a determinades formes de vida, i que estigui esbiaixat en favor d'altres. Més concretament, s'ha dit que afavoreix els valors de l'autonomia i de la individualitat, i que s'oposa als valors de la vida en comunitat i de lleialtat associativa (*associational allegiance*). Com a resposta, cal en primer lloc fer observar que els principis de qualsevol concepció política imposen, per força, restriccions a les opinions exhaustives permissibles. Les institucions bàsiques que sorgeixen d'aquests principis, inevitablement, fomenten determinades formes de vida (*ways of life*) i en desaconsellen d'altres, fins arribar a excloure'n algunes.

La pregunta substancial, aleshores, es formula sobre la manera en què l'estructura bàsica (l'exigida per cadascuna de les concepcions polítiques alternatives) fomenta o desaconsella determinades doctrines exhaustives i els seus valors associats, i sobre si la manera en què això té lloc es pot considerar justa o no. La consideració d'aquest punt explicarà el sentit en què l'estat, almenys pel que fa a les matèries constitucionals essencials, no hagi de fer res amb la intenció d'afavorir cap opinió exhaustiva

³¹⁵ Es pot donar el cas, per exemple, d'una proposta de llei presentada a les cambres legislatives, que assigni fons públics per la conservació de la bellesa natural d'un paratge determinat, com és ara un parc natural o una zona de conservació de la flora i fauna salvatges. Hi pot haver raons fonamentades en valors polítics, com per exemple, els beneficis que aquestes zones poden prestar als ciutadans com a lloc de lleure. Però el liberalisme polític, amb la seva idea de raó pública, no exclou, com a raó, la bellesa de la naturalesa en ella mateixa o el bé de la flora i fauna salvatges, que es fan realitat per mitjà de la protecció del seu hàbitat. Un cop assegurades fermament les matèries constitucionals essencials, aquestes qüestions es poden deixar, sense temença, a l'albir de les majories.

³¹⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §47, 153-157].

concreta.³¹⁷ En aquest punt, el contrast entre el liberalisme polític i el liberalisme exhaustiu és clar i fonamental.³¹⁸

Hi ha almenys dues maneres en què les doctrines exhaustives poden resultar perjudicades. En primer lloc, aquestes doctrines, i les formes de vida que els estan associades, poden entrar en conflicte directe amb els principis de justícia. En segon lloc, es pot tractar de doctrines admissibles, però que resulti que en les condicions polítiques i socials d'un règim constitucional just, no siguin capaces d'incorporar prou afiliats.

El primer cas es pot exemplificar per mitjà d'una concepció del bé que exigeixi la repressió o degradació de determinades persones per motius, posem, racials, ètnics o perfeccionistes, com per exemple era el cas de l'esclavatge en l'antiga Atenes o en el Sud nord-americà previ a la Guerra Civil. Determinades religions poden ésser un exemple del segon cas. Posem el cas d'una religió concreta, i de la concepció del bé que incorpora, que només pugui sobreviure si gaudeix del control de la maquinària de l'estat, per poder practicar, d'aquesta manera, un règim eficaç d'intolerància. En la societat ben ordenada del liberalisme polític, aquesta religió estarà condemnada a desaparèixer. Certament, en la realitat històrica s'han donat casos com aquest, i la corresponent doctrina pot seguir fent la viu-viu durant un llarg període de temps a l'empar de segments relativament petits de la societat.

La qüestió és la següent. Si és veritat que en un règim constitucional hi haurà concepcions que estaran condemnades a desaparèixer i altres que només podran sobreviure de mala manera, ¿és que aquest fet implica que la concepció política de la justícia d'aquest règim constitucional no s'hagi de considerar neutral respecte

³¹⁷ Rawls apunta, en nota al peu, que els propòsits de les institucions bàsiques i de la política pública d'un règim de justícia com a equitat són neutrals pel que fa a les doctrines exhaustives i a les seves respectives concepcions del bé. La neutralitat de propòsit vol dir que aquestes institucions i polítiques siguin neutrals en el sentit que puguin ésser recolzades per tots els ciutadans en general, per tal com estiguin contingudes dins de l'àmbit d'una concepció política pública. La neutralitat de propòsit és diferent de la neutralitat de procediment, que s'entén en relació a un procediment que pot ésser legitimat, o justificat, sense apel·lar a cap mena de valor moral, més que a determinats valors neutres, com és ara la imparcialitat, la coherència i similars. La teoria de la justícia com a equitat no és neutral de procediment. Clarament, els seus principis de justícia són substantius i expressen moltes més coses que els valors procedimentals, igual que ho fan les seves concepcions polítiques de la societat i de la persona, tal com es descriuen per mitjà del dispositiu de la posició original. Vegi's [Rawls, 1993, *Lecture V*, §5, esp. 191-192].

³¹⁸ Els paràgrafs que segueixen són una adaptació del text de la resposta de Rawls [Rawls, 1975, §VI] a una objecció plantejada per Thomas Nagel [Nagel, 1973]. En un debat instructiu, diu Rawls, que aquí només es pot resumir breument, Nagel afirma que l'estructura de la posició original a [Rawls, 1971a], tot i que aparentment sigui neutral respecte a les diferents concepcions del bé, en realitat no ho és. Nagel pensa que això és degut a què la supressió del coneixement, per mitjà del vel d'ignorància, que és necessària per induir la unanimitat, no és equitativa per igual per totes les parts. La raó està en que els béns primaris, sobre els quals es fonamenta la selecció dels principis de justícia que duen a terme les parts, no són igualment valuosos en la cerca de totes les concepcions del bé. Nagel afirma, a més, que la societat ben ordenada de la teoria de la justícia com a equitat té un fort biaix individualista, biaix que és arbitrari, per tal com no queda establerta l'objectivitat entre les diferents concepcions del bé. La resposta del text complementa de dues maneres la ja aportada a [Rawls, 1975]. En primer lloc, explica que la concepció de la persona que s'utilitza per arribar a una llista practicable de béns primaris, és una concepció política. En segon lloc, explica que la mateixa teoria de la justícia com a equitat és una concepció política de la justícia. Un cop enteses d'aquesta manera la teoria de la justícia política i les concepcions que li corresponen, es pot formular una resposta més contundent a l'objecció de Nagel, posat naturalment que s'accepti que la neutralitat d'influència és impossible en la pràctica.

d'aquestes opcions de vida? Potser no ho és, efectivament, reconeix Rawls, segons allò que s'entengui pel qualificatiu "neutral". La pregunta important a fer és si la concepció política resulta esbiaixada, de manera arbitrària, contra aquestes opcions, o, millor encara, si és justa o injusta per les persones que professen, o puguin arribar a professar, aquestes concepcions. Sense altres raons en presència, sembla que no els seria injusta, per tal com, en cap concepció política de la justícia no és possible evitar determinades influències socials que afavoreixen determinades doctrines més que no pas d'altres. No hi ha cap societat que pugui incloure en el seu si totes les formes de vida possibles. Podem lamentar aquesta manca d'espai, per dir-ho així, dels móns socials, i del nostre en particular. I ens podem plànyer d'alguns dels efectes inevitables de la nostra cultura i de la nostra estructura social. Tal com va sostenir durant molt de temps Isaiah Berlin (era un dels seus temes principals, diu Rawls), no hi ha món social sense pèrdua. És a dir, no hi ha món social que no exclouï determinades formes de vida que fan realitat, de manera pròpia, uns determinats valors fonamentals, per tal com la naturalesa i les institucions de tal món social se'ls mostren massa inhòspites.³¹⁹ Tanmateix, cal no prendre aquestes exclusions inevitables com un biaix arbitrari ni com una injustícia.

L'objecció pot anar més enllà i mantenir que la societat ben ordenada del liberalisme polític no estableix, de la manera que les circumstàncies presents permeten - circumstàncies que inclouen el fet del pluralisme raonable- una estructura bàsica justa en la qual determinades formes de vida permissibles tinguin una justa oportunitat de mantenir-se i de guanyar afiliats al llarg de les generacions. Tanmateix, si una concepció exhaustiva del bé no és capaç de perdurar en una societat que assegura les llibertats bàsiques iguals per tothom i la tolerància mútua, no hi ha manera de conservar-la que sigui coherent amb els valors democràtics que articula la idea de la societat com a sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans considerats com a persones lliures i iguals. Això fa sorgir la qüestió, encara que naturalment no hi proporciona cap resposta, de si la corresponent forma de vida pugui ésser viable sota altres condicions històriques i si cal lamentar la seva desaparició.³²⁰

³¹⁹ Vegi's l'article [Berlin, 1990b, esp. 11-19]. Vegi's també [Berlin, 1969b, 167ss]. Sovint s'atribueix la mateixa opinió a Max Weber. Vegi's, per exemple, els articles "*Politics as a Vocation*" (1918), publicat a H.H. Gerth & C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nova York, 1946, i també "*The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics*", a *Max Weber on Methodology of the Social Sciences*, traduït a l'anglès i compilat per Edward A. Shils & Henry A. Finch, Free Press, Nova York, 1949. I tanmateix, observa Rawls, hi ha grans diferències entre les opinions de Berlin i les de Max Weber. Rawls no entra en la qüestió, més que per dir que ell creu que l'opinió de Weber es recolza en una forma d'escepticisme sobre valors i en el voluntarisme. Per ell, segons Rawls, la tragèdia política sorgeix del conflicte entre els compromisos subjectius i les voluntats resoltes. Mentre que per Berlin, el reialme dels valors és objectiu. La seva tesi és que la gamma dels valors és massa extensa per cabre en un sol món social. Els valors són incompatibles els uns amb els altres, cosa que imposa, malgrat el seu caràcter objectiu, exigències contradictòries en les institucions. I no hi ha cap conjunt practicable d'institucions que pugui proporcionar un espai prou gran per tots ells. La raó de què no hi pot haver cap món social sense pèrdua forma part de la mateixa naturalesa dels valors i del món. D'aquest fet se'n deriva bona part de la tragèdia humana. Pot ser que la societat liberal justa gaudeixi de més espai que altres móns socials alternatius, però tampoc no pot existir sense pèrdua.

³²⁰ Sovint, diu Rawls, voldriem dir que cal lamentar la desaparició de determinades formes de vida. Fóra massa optimista pensar que en un règim constitucional just, només tindrien tendència a desaparèixer les formes de vida que no val la pena salvar. Aquells que professen les concepcions que no hi poden florir, diran que el liberalisme polític no els dona prou espai. Tanmateix, no hi ha cap criteri per determinar quin fóra l'espai suficient, llevat dels que corresponguin a una concepció política raonable i defensable. La idea d'espai suficient és una metàfora i no té cap significat fora de la gamma de les doctrines exhaustives que els principis

L'experiència històrica ensenya que hi ha moltes formes de vida que passen la prova de la seva permanència, i que són capaces d'expandir-se i d'anar guanyant afiliats al llarg del temps en el si d'una societat democràtica. És més, si el nombre no és la mesura de l'èxit -¿i perquè ho hauria d'ésser?- n'hi ha moltes que passen la prova amb èxit semblant. Hi ha tot un conjunt de grups diferents, cadascun d'ells amb les seves tradicions i formes de vida, que es posicionen de manera que accepten que hi ha tota una gamma d'opinions exhaustives dignes de la seva adhesió (*allegiance*). De manera que la qüestió de si el liberalisme polític està esbiaixat arbitràriament contra determinades concepcions i a favor d'altres, depèn al seu torn de la qüestió de si, atès el fet del pluralisme raonable i els altres fets configurats per les condicions històriques del món modern, la realització dels seus principis en unes institucions concretes, especifica o no unes condicions de rerefons equitatives, sota les quals les diferents concepcions del bé puguin ésser afirmades i buscades. El liberalisme polític estaria esbiaixat de manera injusta contra determinades concepcions exhaustives només en el cas que únicament les concepcions individualistes poguessin perdurar en les societats liberals. Dit d'una altra manera, el biaix injust estaria present si aquestes concepcions individualistes tinguessin, en la pràctica, tal predomini que les associacions que mantinguessin valors religiosos o comunitaris no tinguessin manera de florir, sempre que, a més, les condicions que duguessin a aquest resultat fossin, elles mateixes, injustes.

Hi ha un exemple, diu Rawls, que pot ajudar a aclarir aquesta qüestió. Hi ha diverses confessions religioses que són contràries a la cultura del món modern i volen fer vida apart de les seves influències estranyes (*foreign influences*). Sorgeix el problema de l'educació dels fills de les famílies d'una d'aquestes confessions, i de la legitimitat de les exigències que l'estat pugui imposar. Els liberalismes de Kant i de Mill portarien cap a exigències pensades per fomentar els valors de l'autonomia i de la individualitat com a ideals exclusius, o pot se'n faltaria. El liberalisme polític, tanmateix, té un propòsit diferent i exigeix bastant menys. Voldrà que l'educació dels joves inclogui coses tals com, per exemple, el coneixement dels drets constitucionals i cívics, de manera que es pugui tenir la certesa que tots els joves estiguin informats de què la llibertat religiosa és vigent en la societat, i que l'apostasia de qualsevol adscripció religiosa no es considera delicta per part de l'estat. Es voldrà assegurar que l'afiliació religiosa continuada d'aquests joves, al complir la majoria d'edat, no es basi en la ignorància dels seus drets bàsics o en la por del càstig per crims que només siguin considerats com a tals en el si de la pròpia confessió religiosa, i no per part del poder públic. L'educació d'aquests joves els ha de preparar per poder ésser membres cooperadors de ple dret de la societat i per poder ésser auto-suficients en la provisió de les necessitats vitals. També ha de fomentar les virtuts polítiques, de manera que aquests joves, quan esdevinguin adults, en les seves relacions amb la resta de la societat, vulguin acceptar de bon grat els termes equitatius de cooperació social.

Aquí podria sorgir l'objecció de dir que l'exigència que els joves entenguin d'aquesta manera la concepció política és, de fet, encara que potser no d'intenció, educar-los en una concepció liberal exhaustiva. Per assolir una cosa, caldrà, potser inevitablement, fer

d'una tal concepció permeten i que són susceptibles d'ésser afirmats pels ciutadans com a dignes de la seva plena adhesió. Encara es pot presentar l'objecció que la concepció política no identifica l'espai adient, però aquesta és simplement la pregunta sobre quina és la concepció política més raonable.

l'altra, si més no perquè un cop coneguda l'una, es voldrà, de propi grat, passar a l'altra. Cal reconèixer que això es pot acabar esdevenint en alguns casos. I certament hi ha una certa semblança entre els valors del liberalisme polític i els liberalismes de Kant i de Mill.³²¹ Però l'única manera de respondre a aquesta objecció és fer explícites les grans diferències d'abast i de generalitat entre el liberalisme polític i el liberalisme exhaustiu, tal com han estat especificats. Potser caldrà acceptar, sovint a desgrat, les conseqüències inevitables de les exigències raonables en l'educació de nois i noies. Rawls, tanmateix, manifesta l'esperança que té en què la mateixa exposició del contingut de la proposta del liberalisme polític, proporcioni una resposta suficient a aquesta objecció.

Per respondre a l'objecció que el liberalisme polític és hostil a determinades formes de vida i esbiaixat en favor d'altres, és fonamental que, més enllà de les precisions que s'acaben de fer, la proposta de la justícia com a equitat no pretengui conrear les virtuts i els valors específics dels liberalismes de l'autonomia i la individualitat i, naturalment, tampoc els valors de cap altra doctrina exhaustiva. Perquè si fes això, cessaria *ipso facto* d'ésser una forma de liberalisme polític. La teoria de la justícia com a equitat, en la mesura del possible, empara els drets d'aquells que es volen retirar del món modern d'acord amb els preceptes de la seva religió, posat, només, que aquestes persones reconguin els principis de la concepció política de la justícia i valorin els seus ideals polítics de persona i de societat. Aquí cal subratllar que la qüestió de l'educació de nois i noies es vol respondre només des del punt de vista de la concepció política. La vetlla de l'estat sobre l'educació dels joves està fonamentada en el seu paper de futurs ciutadans, i encara, dins d'aquest paper, en components essencials com és ara l'adquisició de la capacitat de comprensió de la cultura pública, de la capacitat de prendre part en la vida de les institucions públiques, de la capacitat d'independència econòmica i d'auto-suficiència com a membres cooperadors de la societat al llarg de tota una vida, i en el desenvolupament de les virtuts polítiques. Tot això sense deixar l'òptica política.

5.8. Un comentari sobre els impostos per capitació i la prioritat de la llibertat³²²

Aquest sub-apartat és una nota breu sobre els impostos per capitació, per deixar clara la prioritat de la llibertat i també el sentit en què el principi diferencial expressa l'acord per tenir la distribució de dots naturals com un actiu comú (3.10).³²³

Recordem el precepte que cita Marx, i que Marx pensa que serà satisfet en la darrera etapa de la societat comunista: "De cadascú segons les seves possibilitats, a cadascú segons les seves necessitats".³²⁴ Suposant que adoptem aquest adagi com a precepte de justícia, pot semblar que el principi diferencial podria satisfer-se simplement per mitjà d'un tribut per capitació (és a dir, un import únic per persona) sobre els dots naturals de cada individu, de manera que les persones més ben dotades estarien obligades a pagar un import més alt. D'aquesta manera s'eliminarien, o almenys es reduirien molt, les desigualtats de renda i riquesa al llarg de la vida entera de cadascú.

³²¹ Vegi's, per esmentar un exemple contemporani, [Raz, 1986, *passim*, però especialment els capítols 14 i 15].

³²² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §48, 157-158].

³²³ Rawls va desenvolupar aquest tema a [Rawls, 1974a, §VII].

³²⁴ Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, §1.

Hi ha dues objeccions a fer a aquesta idea. La primera pot semblar purament d'ordre pràctic, però va més enllà. És la següent. És possible que no hi hagi manera de mesurar amb prou precisió els dots naturals, a diferència d'allò que s'esdevé en els dots efectivament desenvolupats, de manera que no hi hagi dubte en l'establiment del fet imposable d'un tal tribut coercitiu. És més, un cop establert el tribut, esdevé part del coneixement públic, de manera que la gent, aleshores, té un incentiu poderós per amagar els seus dots, i també un fort incentiu a no desenvolupar-los fins que s'hagi superat l'edat en què el tribut es meritaria. ¿I quina seria, aquesta edat?

Tal com ja s'ha vist (3.5), els dots naturals, com és ara la intel·ligència i les diverses disposicions naturals, pel cant o per la dansa, per exemple, no són uns actius determinats amb una capacitat constant. Com a dots naturals, es troben en estat potencial, i el traduir-los en realitat de fets depèn de determinades condicions socials, entre les quals hi ha les actituds socials referides a la seva educació, foment i reconeixement. Sembla que, fins i tot en teoria, cal descartar la possibilitat de trobar una mesura dels dots naturals.

La dificultat més viva, però, als nostres efectes, és que un impost per capitació crebantaria la prioritat de la llibertat. Fomentaria que les persones més dotades es dediquessin a aquelles menes d'ocupació que tinguessin ingressos prou alts per permetre'ls pagar l'impost en el període corresponent. Fóra, per tant, una interferència en la seva llibertat per determinar autònomament el seu pla de vida, dins dels límits que estableix l'abast dels dos principis de justícia. Es podria donar el cas que això els posés dificultats en la pràctica de la seva religió, i podria ésser també el cas que no poguessin permetre seguir vocacions i dedicacions que paguen poc, encara que siguin del tot dignes.

La qüestió està clara. Fa sorgir un altre sentit en el qual cal dir que els dots naturals són nostres de cadascú, i no del comú. I és que no podem quedar sotmesos a un impost de capitació que iguali els avantatges que ens puguin conferir, a cadascú de nosaltres, els nostres dots naturals. L'impost crebantaria les nostres llibertats bàsiques. El principi diferencial no penalitza els més hàbils per estar millor dotats. Més aviat, allò que fa és que, per treure encara més profit de la seva bona sort, els incentiva a educar i practicar els seus dots naturals, posant-los a treballar en maneres socialment útils, que contribueixin a l'avantatge d'aquells que estan menys dotats.³²⁵

5.9. Les institucions econòmiques d'una democràcia de propietaris³²⁶

Als sub-apartats 3.4 i 3.5 s'ha pres nota d'un conjunt de raons a favor de posar l'estructura bàsica com a tema preferent de la justícia. No ens cal tornar-hi. Recordem, però, una de les raons principals, que es basa en considerar que si es pot regular efectivament l'estructura bàsica per uns principis públics de justícia relativament senzills i clars, per tal de mantenir vigent al llarg del temps la justícia de rerefons, aleshores

³²⁵ Rawls remarca que, en aquest punt, es pot veure que el significat del principi diferencial està fixat, en part, per la seva posició subordinada respecte del primer principi de justícia. El seu significat no és prou clar si només se'l considera en ell mateix.

³²⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §49, 158-162].

potser és el cas que la major part dels afers humans es poden deixar en mans dels mateixos ciutadans i de les seves associacions, a condició que els mateixos ciutadans hagin estat posats en condicions de prendre en les seves mans els seus propis afers i estiguin en disposició de concordar pactes equitatius els uns amb els altres, en condicions socials que assegurin un grau adient d'igualtat. Cal que l'estructura bàsica assegurui la llibertat i la independència dels ciutadans i que moderi sense defallir les tendències que porten, al llarg del temps, a desigualtats més grans en estatus social i en riquesa, i també en la possibilitat d'exercir influència política i d'aprofitar les oportunitats que vagin sorgint. Això suscita la qüestió sobre què ha de fer la generació actual per respectar els drets de les generacions que la succeiran.³²⁷ El principi de l'estalvi just s'ocupa d'aquesta qüestió.

La diferència entre el principi diferencial i el principi de l'estalvi just [Rawls, 1999a, §44] és la següent. El principi de l'estalvi just regeix entre generacions diferents, mentre que el principi diferencial regeix en el si d'una mateixa generació. L'estalvi real positiu només és exigít per raons de justícia. És a dir, per fer possibles les condicions que calen per establir i conservar l'estructura bàsica al llarg del temps. Quan s'assoleixen aquestes condicions i ja s'ha establert les institucions justes, l'estalvi real pot ésser reduït a zero. Naturalment, la societat pot decidir seguir estalviant per raons que no tinguin res a veure amb la justícia, però aquestes són figures d'un altre paner.

El principi diferencial es caracteritza per no exigir el creixement econòmic permanent al llarg de les generacions per tal de maximitzar indefinidament les expectatives dels menys avantatjats, mesurades en termes de renda i riquesa. Ja s'ha dit (3.7) que aquesta no fóra una concepció raonable de la justícia. Certament, no cal descartar la idea de Mill d'una societat en un estat estacionari just en la qual cessi l'acumulació real de capital.³²⁸ La democràcia de propietaris hauria de permetre aquesta possibilitat. Ja s'ha vist que, per contra, el principi diferencial exigeix que, al llarg d'un període de temps adient, les diferències de renda i de riquesa que sorgeixen de les retribucions per la producció del producte social siguin tals que, si les expectatives dels més avantatjats fossin menors, les corresponents als menys avantatjats també minvarien. Cal que la societat estigui en el segment de pendent positiu de la corba OP o en el seu punt màxim.³²⁹ Les desigualtats permissibles, definides d'aquesta manera, compleixen aquesta condició i són compatibles amb el producte social corresponent a un equilibri de creixement estable (*steady-state equilibrium*) en el qual l'estructura bàsica justa queda recolzada i es va reproduint al llarg del temps.³³⁰

³²⁷ Vegi's [Rawls, 1999a, §44, 251].

³²⁸ Vegi's John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, llibre IV, cap. VI.

³²⁹ Vegi's la distinció que es fa a [Rawls, 1999a, §13, 68] entre esquemes perfectament justos (*perfectly just schemes*) i esquemes totalment justos (*just throughout schemes*).

³³⁰ Sembla que Rawls, en aquest punt, confon dues definicions d'equilibri que la teoria econòmica distingeix amb claredat. Hi ha, d'una banda, l'equilibri de creixement estable (*steady-state equilibrium*) en el qual una economia creix a una taxa constant al llarg del temps, taxa que, en general, és distinta de zero. Aquest equilibri demana taxes positives d'acumulació de capital físic, o de capital humà, o de progrés tècnic o de totes tres coses. Hi ha també, d'altra banda, l'equilibri d'estat estacionari (*stationary-state equilibrium*) en el qual l'economia es manté en un nivell constant de producció, és a dir amb creixement zero del producte social. Aquest estat demana l'absència d'acumulació de capital físic i de creixement del capital humà, i també demana l'absència de progrés tècnic. Més enllà d'aquesta confusió de Rawls que, cal recordar, no era un economista professional, sembla oportuna la reflexió sobre els límits al creixement, a la llum de la seva concepció de la justícia.

Per la determinació del principi de l'estalvi just, proposa Rawls, cal que procedim de la manera següent. La conservació de la interpretació del temps actual d'entrada (*present-time-of-entry*) de la posició original (4.3), exigeix que la qüestió de l'estalvi es tracti per mitjà de les restriccions imposades als ciutadans com a contemporanis. Cal un principi que governi l'estalvi, per tal com la societat es concep com un sistema de cooperació equitatiu entre generacions, al llarg del temps. No s'ha d'imaginar, diu Rawls, cap mena de pacte directe entre generacions, que en tot cas, igual que el pacte en la posició original fóra hipotètic i no-històric. De manera que Rawls sosté que les parts han d'acordar un principi d'estalvi sota la restricció que han d'exigir, com a condició prèvia, que totes les generacions precedents s'hagin sotmès al mateix pla d'estalvi acordat. Cal que es preguntin quin import, és a dir, quina fracció del producte social, volen estalviar a cadascun dels nivells de riquesa, a mesura que la societat vagi avançant, a condició de què totes les generacions precedents hagin seguit una regla idèntica.³³¹

Aleshores, segons Rawls, el principi correcte és aquell que els membres de totes les generacions, i de cadascuna d'elles, adoptarien com el principi que voldrien que les generacions passades haguessin seguit, fins a l'origen dels temps. Atès que no hi ha cap generació que sàpiga quin lloc ocuparà en la successió de generacions, això implica que totes les generacions posteriors, inclosa l'actual, voldran complir aquest acord. S'arriba d'aquesta manera a un principi d'estalvi que fonamenta el nostre deure envers les generacions que han de venir. Recolza les queixes legítimes contra els qui ens han precedit, i també recolza les expectatives legítimes sobre el capteniment dels qui ens han de seguir.³³²

Donant per adoptat el principi de l'estalvi, els comentaris que segueixen volen indicar algunes figures impositives a través de les quals es podria conservar al llarg del temps la justícia de rerefons econòmica i social.³³³

En primer lloc, pensem en les transmissions de béns *mortis causa*. Rawls pren de John Stuart Mill la idea de regular els llegats i de restringir les herències. Per tal d'arribar-hi, caldria suprimir la imposició sobre l'herència jacent, i també caldria suprimir els límits sobre el total de llegats permissibles. Per contra, el principi de la imposició progressiva s'aplicaria a cadascun dels qui rebessin els béns transmesos. Els hereus i els qui rebessin llegats, pagarien aleshores l'impost d'acord amb el valor rebut i la naturalesa de qui el rep. Podria haver diferents escales d'imposició segons la identitat del recipient. Els individus i les entitats jurídiques de diverses menes (Rawls pensa en institucions educatives i en museus, per exemple) podrien estar sotmesos a escales de tribut diferents. La finalitat d'això seria el foment d'una dispersió àmplia i molt més igualitària de la propietat immobiliària i dels actius productius.

³³¹ Aquesta regla ha d'establir quina part del producte social s'ha d'estalviar per cada nivell de riquesa.

³³² Aquesta explicació del principi de l'estalvi just és diferent de la que s'exposa a [Rawls, 1999a, §44]. Allà no s'exigeix que les parts vulguin que les generacions precedents hagin seguit la mateixa regla que elles adoptaran com a contemporànies. De manera que, suposant que les parts siguin mútuament desinteressades, no hi ha res que privi que decideixin no estalviar res. Per fer front a aquesta dificultat, [Rawls, 1999a] suposa que estan interessades en la sort dels seus descendents. Aquesta és una estipulació que no es desenraonada, però que presenta algunes dificultats. Altera també el supòsit de motivació (el desinterès mutu) per tal d'obtenir un principi d'estalvi. Això que es diu en el text, segueix una suggerència feta a Rawls per part de Thomas Nagel i Derek Parfit l'any 1972 i evita aquesta dificultat, i encara sembla més senzilla. De forma independent, més tard va ésser enunciada per Jane English [English, 1977, 98].

³³³ Vegi's [Rawls, 1999a, §43, 245-249].

En segon lloc, el principi d'imposició progressiva no tindria com a finalitat la recaptació fiscal per finançar les despeses de les administracions públiques, sinó únicament l'evitació de les acumulacions de riquesa que s'estimessin oposades a la justícia de rerefons i, més en concret, al valor just de les llibertats polítiques i a la igualtat equitativa d'oportunitats. És possible que, en aquestes condicions, no calgués cap mena d'imposició progressiva sobre la renda.

En tercer lloc, es podria suprimir la imposició sobre la renda de les persones físiques i substituir-la per un impost proporcional sobre la despesa, és a dir, un impost sobre el consum a una taxa marginal constant. L'imposició recauria sobre l'ús dels béns i serveis produïts, i no pas sobre l'esforç contribuït a la producció social, una idea que s'origina en Hobbes. Sobre aquest impost proporcional sobre la despesa, es podrien introduir les exempcions usuals. L'impost recauria sobre les despeses per damunt d'un cert mínim, de manera que es podria anar calibrant d'acord amb el mínim social que es volgués instaurar. D'aquesta manera es podria satisfer el principi diferencial, per mitjà de l'alteració, a l'alça i a la baixa, d'aquest mínim social i del tipus impositiu marginal. No s'ha de pretendre l'exactitud. La societat n'hauria de tenir prou amb una bona aproximació, per tal com no hi ha possibilitat, en aquest punt, de fer ajustos fins (*fine-tuning*). Totes aquestes polítiques es limiten al camp de la imposició fiscal. No demanen, per tant, cap mena d'interferència directa per part de l'estat en les decisions dels individus i de les associacions o en les transaccions concretes que aquests puguin dur a terme entre uns i altres.

Hi ha dues coses que susciten dubtes sobre el principi diferencial.

- La primera és si, en cada decisió de política econòmica i social, caldrà considerar els efectes sobre les perspectives dels menys avantatjats. Sembla que si requerís tal cosa, el principi posaria greus dificultats a l'administració diària dels afers públics. Aquesta mateixa dificultat es pot plantejar respecte de qualsevol altre principi aplicable a l'estructura bàsica. A aquesta objecció es pot respondre de la manera següent. Un cop tot el conjunt d'instruments de política pública estigui determinat, es poden seleccionar uns quants instruments susceptibles d'ésser ajustats per complir el principi diferencial. Tal com ja s'ha dit, atesa la vigència de les llibertats públiques iguals per tothom, i el seu valor just, de la igualtat equitativa d'oportunitats, etcètera, potser serà el cas que es pugui complir el principi diferencial per mitjà de l'ajust, a l'alça o a la baixa, del nivell de despesa exempt de l'impost sobre la despesa personal o familiar. Aquest fóra un d'aquests instruments. D'aquesta manera, els legisladors i governants quedarien alliberats de la necessitat de tenir en compte el principi diferencial al considerar qualsevol mesura de política econòmica o social.
- La segona cosa que fa suscitar dubtes en relació a l'aplicació del principi diferencial és determinar si l'obligació de donar compliment a aquest principi hagués de figurar o no en el text de la mateixa constitució. Rawls diu que sembla que no. Inscriure el principi en la mateixa constitució faria del principi una matèria constitucional essencial, cosa que donaria peu als tribunals de justícia a interpretar-lo i a obligar al seu compliment. Aquesta és una tasca que els tribunals de justícia no poden fer gaire bé. Per determinar si el principi es compleix o no, cal un coneixement íntim del funcionament del procés econòmic i, en tot cas, és impossible donar una resposta terminant, tot i que sovint és fàcil dictaminar quan no es compleix. Cap sempre la possibilitat, si el principi gaudís d'àmplia acceptació, de fer-lo constar com una aspiració social en el preàmbul

del text, sense atorgar-li força jurídica, tal com s'esdevé en la constitució americana. Allò que hauria de constar com una matèria constitucional essencial és l'assegurament d'un mínim social que cobreixi les necessitats humanes bàsiques, tal com s'ha dit a 4.17. I és que és molt evident que el principi resulta crebantat quan no es garanteix aquest mínim. Això fa que aquí sí que sigui evident el compliment, o la seva manca, d'una qüestió constitucional essencial. En tot cas, aquesta sí que és una qüestió que els tribunals de justícia poden adjudicar amb competència raonable.

5.10. La família com a institució bàsica³³⁴

Rawls comença aquest sub-apartat amb l'aclariment que els comentaris que segueixen sobre la família tenen un propòsit modest. Volen indicar per què els principis de justícia també s'apliquen a la família, però no entren en el detall de les exigències que aquest fet té. Abans, però, es fa veure que la família forma part de l'estructura bàsica, per tal com un dels seus papers essencials és l'establiment d'un procés ordenat de producció i reproducció de la societat i de la seva cultura, d'una generació a l'altra. Tinguem present que sempre mirem la societat política com un esquema de cooperació al llarg del temps, de manera indefinida. La idea d'un moment futur en què es liquidarien els afers socials i la societat es disoldria no té cabuda en la concepció de la societat que aquí es manté. El treball reproductiu, per tant, és treball socialment necessari. Si això s'accepta, és fonamental en el paper de la família l'establiment d'una manera raonable i efectiva de pujar i cuidar els fills, assegurant el seu desenvolupament moral i la seva educació en la cultura més àmplia.³³⁵ Cal que els ciutadans tinguin un determinat sentit de justícia i hagin adquirit unes virtuts polítiques que recolzin les institucions polítiques i socials justes. Cal, a més, que la família compleixi el seu paper, amb un gruix suficient de ciutadans compromesos en ella, per tal de permetre que la societat pugui perdurar. Tanmateix, la concepció política de la justícia no exigeix cap tipus particular de família (monògama, heterosexual, etcètera), mentre les formes de família presents compleixin el paper de dur a terme, de manera efectiva, aquestes tasques, i no comprometin la resta dels valors polítics.³³⁶

Aquestes necessitats impliquen un límit aplicable als altres components de l'estructura bàsica, inclosos els esforços destinats a assolir una igualtat equitativa d'oportunitats. La família imposa restriccions en la manera en què això es pot arribar a assolir. L'enunciat dels dos principis es fa de manera que aquestes restriccions s'hagin de tenir en compte. Aquí és rellevant el principi diferencial. Quan el principi diferencial es compleix, aquells que disposin de menys oportunitats, podran acceptar més fàcilment les restriccions que imposen la família i altres condicionants socials.³³⁷ Rawls no es vol endinsar en aquestes complexitats. Simplement, introdueix el supòsit que, com infants, creixem en el si d'un

³³⁴ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §50, 162-168].

³³⁵ Vegi's [Rawls, 1999a, §§70-76].

³³⁶ Aquesta observació determina la manera en què la teoria de la justícia com a equitat planteja la qüestió dels drets i deures de les persones homosexuals, i de la manera com aquests drets i deures afecten la família. En el cas que aquests drets i deures siguin coherents amb una vida de família ordenada i amb l'educació dels infants, són, *ceteris paribus*, plenament admissibles.

³³⁷ Vegi's [Rawls, 1999a, §77, 448].

grup íntim en el qual els més grans, que normalment són els pares, tenen sobre nosaltres una certa autoritat moral i social.³³⁸

Podria semblar que els principis de justícia no siguin d'aplicació a la família i, per tant, no puguin assegurar una igual justícia a la dona i als seus fills.³³⁹ Aquí hi ha un malentès. Potser ha sorgit de la manera següent. L'objecte primari de la justícia és l'estructura bàsica de la societat, entesa com el dispositiu de les principals institucions socials preses com un sistema unificat de cooperació social al llarg del temps. Els principis de la justícia política s'apliquen directament sobre aquesta estructura, però no són d'aplicació directa a la vida interna de les diferents associacions, la família entre elles. És possible, per tant, preguntar-se què cal fer per assegurar una justícia igual a les mullers, comparades amb els seus marits, atès que els principis no són d'aplicació directa a la vida interna de les famílies.

Aquesta qüestió ja ha estat esmentada (al sub-apartat 2.4), però li cal encara un major aclariment. Cal fer notar, en primer lloc, que la mateixa qüestió sorgeix respecte de totes les associacions, siguin esglésies o universitats, associacions professionals i científiques, empreses privades i sindicats de treballadors. En aquest aspecte, la família és una associació més. Pensem en l'exemple següent. Està clar que els dos principis de justícia, igual que la resta dels principis liberals, no exigeixen que la governació eclesiàstica sigui democràtica. No cal que els bisbes i els cardenals hagin d'ésser elegits pels seus governats. Tampoc cal que els beneficis inherents a la jerarquia de càrrecs eclesiàstics satisfacin el principi diferencial. Això il·lustra com el principi de justícia política no s'aplica directament a la vida interna d'una determinada església. Tampoc no fóra desitjable, ni coherent amb la llibertat religiosa o la llibertat d'associació, que s'hagués d'aplicar.

D'altra banda, els principis de justícia política imposen unes determinades restriccions de gran importància pel que fa a la governació eclesiàstica. Ja s'ha vist (al sub-apartat 2.4) que no els és permesa, a les esglésies, la pràctica de la intolerància, per tal com els principis de justícia exigeixen que la llei no reconegui com a delictes ni l'heretgia ni l'apostasia. Els membres de les diferents esglésies gaudeixen tothora de la llibertat de deixar-les. Per tant, tot i que els principis de justícia no són d'aplicació directa en la vida interna de les esglésies, protegeixen sempre els drets i les llibertats dels seus membres, a través de les restriccions que imposen a totes les esglésies i associacions.

Això no vol dir que no hi hagi concepcions de la justícia adients que es puguin aplicar directament a la major part, o potser a la totalitat, dels grups i associacions, com també a les diverses maneres de relació que hi pot haver entre individus. Val a dir, però, que aquestes concepcions de la justícia no són concepcions polítiques. Cal establir, en cada cas, quina concepció és l'adient. Cada cas s'ha de plantejar de nou, atenent a la naturalesa de l'associació, del grup o de la relació de què es tracti.

³³⁸ Rawls apunta que n'hi ha que pensen que la prioritat lexicogràfica de la igualtat equitativa d'oportunitats sobre el principi diferencial és una condició massa restrictiva, de manera que fóra preferible una prioritat més suau o bé una forma més feble del principi diferencial, que estarien més d'acord amb les idees fonamentals de la mateixa teoria de la justícia com a equitat. Rawls fa constar que no sap el que fóra millor, i fa constar també la seva perplexitat. L'especificació i la ponderació corresponent al principi diferencial és una qüestió molt difícil, de manera que Rawls admet planerament que pot molt ben ésser que hi hagi millors alternatives a la que ell planteja.

³³⁹ Vegi's [Okin, 1989, cap. 5, 90-93].

Tornem al cas de la família. La fórmula és la mateixa. Els principis polítics no s'apliquen directament a la seva vida interna, però imposen restriccions molt importants a la família com a institució, i garanteixen els drets i llibertats bàsics i la igualtat equitativa d'oportunitats per tots els seus membres. Tal com ja s'ha dit, això es duu a terme per mitjà de l'especificació dels drets bàsics dels ciutadans iguals que són membres d'una família. La família, com a part de l'estructura bàsica, no pot crebantar aquestes llibertats. La muller és ciutadana en la mateixa mesura que el seu marit és ciutadà, i gaudeix per tant dels mateixos drets i llibertats bàsics, i de les mateixes oportunitats equitatives que el seu marit. N'hi ha d'haver prou, amb aquesta consideració, juntament amb l'aplicació correcta dels altres principis de justícia, per assegurar la seva igualtat i la seva independència.

Es pot dir d'una altra manera. Podem distingir entre el punt de vista de la gent, considerats com a ciutadans, i el punt de vista de cadascun d'ells, tal com es veuen, ells mateixos, com a membres de la família i de les associacions a què cadascú pugui pertànyer.³⁴⁰ Com a ciutadans, estem autoritzats a imposar, col·lectivament, a través de la legislació i el poder coactiu de l'estat, les restriccions que especifiquen, per a les associacions, incloses les famílies, les conseqüències que per elles té l'aplicació dels principis polítics de justícia. Com a membres de qualsevol associació, i les famílies són considerades associacions per Rawls, encara que d'un tipus privilegiat, estem autoritzats a limitar aquestes restriccions, de manera que no privin el floriment de la vida associativa ni limitin la llibertat en la vida i l'organització interna, de manera adient per l'associació de què es tracti. També aquí se'ns fa present la necessitat d'una divisió del treball entre les diferents menes de principis. Rawls no vol que els principis polítics de justícia s'apliquen directament a la vida interna de les famílies. Per ell, no té gaire sentit que, com a pares, per exemple, estiguem obligats a tractar els fills d'acord amb els principis polítics. En aquesta situació, els principis polítics estan fora de lloc. Cal certament que els pares es guiïn per alguna determinada concepció de la justícia, o de l'equitat, i del respecte degut a cadascun dels seus fills. Dintre de certs límits, però, aquesta no és una missió pròpia dels principis polítics.³⁴¹ Naturalment, la prohibició dels abusos i de la manca de cura dels infants, i moltes altres coses, hauran de formar part, i una part vitalment important, del dret de família. Però hi ha un punt a partir del qual, cal simplement que la societat faci confiança a l'afecte natural i a la bona voluntat dels pares.³⁴²

³⁴⁰ Rawls pren aquesta consideració de [Joshua Cohen, 1992].

³⁴¹ Rawls precisa que allò que es vol dir en aquest passatge és que el tracte que els pares donin als fills haurà de recolzar el paper de la família en el sosteniment del règim constitucional. Suposem, per exemple, que el dret de primogenitura, és a dir, la diferenciació del primogènit o primogènita amb privilegis especials, fos un obstacle en el camí d'aquest sosteniment. Caldria, aleshores, reconsiderar-lo.

³⁴² Michael Sandel [Sandel, 1982, 33] considera el cas de la família harmoniosa que cau, en un moment donat, en la discòrdia. Allò que era afecte i consideració cedeix a les exigències d'equitat i de drets. Sandel imagina el quadre on els bons sentiments del passat són substituïts per una total integritat i un capteniment entenimentat, de manera que es barri el pas a la injustícia. *"Parents and children reflectively equilibrate, dutifully if sullenly, abide by the two principles of justice, and even manage to achieve the conditions of stability and congruence, so that the good of justice is realized within their household"*. Segons Rawls, aquí hi ha l'error, en què Sandel suposa que els dos principis de justícia són d'aplicació general a totes les associacions, mentre només cal que s'apliquin a l'estructura bàsica. Un altre error, segons Rawls, és que sembla interpretar la teoria de la justícia com a equitat com si aquesta sostingués que l'establiment d'una situació perfectament justa, restauraria el caràcter moral de la família. Això últim, la teoria de la justícia com a equitat no ho pretén. És cert, tanmateix, que és del tot congruent amb la teoria de la justícia com a equitat pensar que hi hagi una determinada concepció de la justícia que sigui

Més enllà d'aquestes consideracions, basades en la igualtat de la dona, els principis de justícia també imposen altres restriccions a la família en relació a la cura dels drets dels fills menors. Els fills menors són futurs ciutadans, i ja gaudeixen de drets en aquesta condició. Tal com ja s'ha dit, per Rawls hi ha hagut una injustícia històrica, que ha perdurat molts anys, contra la dona, en el fet que la dona ha hagut d'assumir, i continua assumint, una part desproporcionadament alta de les feines de criar, alimentar i cuidar la progenitura. Quan les lleis que regulen el divorci la situen en més desavantatge, això la posa en una situació altament vulnerable.³⁴³ Aquestes injustícies, afirma Rawls, són una dura discriminació contra les dones i també contra els seus fills, i tenen tendència a socavar la capacitat dels fills per adquirir les virtuts polítiques necessàries per la seva futura condició de ciutadans d'un règim democràtic viable.³⁴⁴ Mill sostenia que la família del seu temps era una escola de despotisme masculista, inculcant maneres de pensar i hàbits de sentiments i capteniment incompatibles amb la democràcia.³⁴⁵ Si aquest és encara el cas, diu Rawls, cal invocar els principis que advoquen la democràcia per tal de reformar la família.

El liberalisme polític no contempla els dominis d'allò que és polític i d'allò que no és polític com a dos espais separats i desconectats, per dir-ho així, governats només pels principis que siguin aplicables a cadascun d'ells, quan es fa la distinció entre la justícia política, que s'aplica a l'estructura bàsica, i les altres concepcions de justícia, que s'apliquen a les diverses associacions que s'aixopluguen sota aquesta estructura. Si bé és cert que només l'estructura bàsica és l'objecte primari de la justícia política, els principis de justícia no deixen d'establir restriccions a la família i a les altres menes d'associació. Els membres adults de les famílies i tots els membres de les altres associacions, són, en primer lloc, ciutadans. Aquesta és la seva posició bàsica. Cap institució ni associació en què estiguin implicats pot infringir els seus drets de ciutadà.

Un determinat domini, com se l'anomena, o una determinada esfera vital, no s'ha de considerar, aleshores, com una cosa ja donada, prèvia als principis de justícia. Un domini no és una mena d'espai, o lloc, sinó simplement el resultat, el producte, de la manera com s'apliquen els principis de justícia, de manera directa a l'estructura bàsica, i de manera indirecta, a les institucions que s'hi acullen. Els principis que defineixen les llibertats bàsiques iguals i les oportunitats equitatives dels ciutadans, sempre tenen vigència dins i a través de tots i cadascun dels dominis. Segons Rawls, els drets iguals de la dona i els drets dels seus fills com a futurs ciutadans són inalienables. Estan protegits per aquests drets onsevulla que es trobin. Tal com ja s'ha vist, queda exclosa tota discriminació de sexe que limiti aquests drets i llibertats (3.7). De manera que les esferes d'allò que és polític i públic, i també d'allò que és no-públic i privat, prenen la seva configuració del contingut i de l'aplicació de la concepció de justícia i dels seus principis. Si per l'anomenada esfera privada s'entén un espai que estigui exempt de l'abast de la justícia, cal dir, emfasitza Rawls, que no hi ha tal cosa.

apropiada per la família, igual que cal que hi hagi altres concepcions de la justícia aplicables a les altres menes d'associació i als casos de justícia local. Segons Rawls, una tal concepció, que cal pensar que serà diferent per cada mena d'associació, és necessària, però de cap manera suficient, per restablir el caràcter moral de la família. No es pot demanar al paper fonamental de la justícia bàsica més d'allò que efectivament pugui fer.

³⁴³ Vegi's l'exposició d'Okin [Okin, 1989, cap. 7].

³⁴⁴ Sobre aquestes virtuts, vegi's, a l'apartat 6, els sub-apartats 6.4 i 6.6.

³⁴⁵ Vegi's [Mill, 1869, cap. 2].

Val a dir, més generalment, que atès que la democràcia de propietaris té com un objectiu la plena igualtat de la dona, cal que incorpori els dispositius necessaris per garantir l'assoliment d'aquest objectiu. Rawls afirma que una de les causes bàsiques, i potser fins i tot la més important, de la desigualtat de la dona és la part desproporcionada que li toca en la criança, l'alimentació i la cura dels fills, en la divisió tradicional del treball dins de la família. Cal, per tant, prendre mesures per igualar les assignacions de treball domèstic o bé compensar, per altres mitjans, la desigualtat existent. Cau fora del camp de la filosofia política decidir com caldrà dur a terme aquest propòsit en cadascuna de les situacions històriques concretes. Actualment, una proposta molt extesa és que, ja sigui com a precepte legal, o com a recomanació de conducta, la llei hauria de computar la feina de la muller en la criança de la progenitura (quan efectivament es fa càrrec d'aquesta feina, com és encara freqüent), per donar-li dret a una part igual en els ingressos del seu marit durant tot el temps de matrimoni. En cas de divorci, hauria de tenir dret a la meitat de les plusvàlues dels actius familiars, acumulades durant aquest període.³⁴⁶

Tota excepció a aquesta norma caldria justificar-la de manera individual i clara. Sembla intolerable, ens confessa Rawls, que el marit pugui abandonar la família, emportant-se la seva capacitat de guanyar diners i deixant la muller i els fills en una posició menys avantatjada que abans. La muller abandonada i els fills es veuen aleshores forçats a espavilar-se tot sols, de manera que la seva posició econòmica sovint resulta ésser precària. En un to encès, Rawls acaba clamant que la societat que permet aquestes situacions, tant se li'n dóna de les dones, i s'amoïna només de mala manera per la seva igualtat i fins i tot pels seus fills, que són el propi futur de la societat. En veritat, esclata finalment Rawls, cal dir que no pot ésser de cap manera considerada com una societat política.³⁴⁷

Okin, en la seva exposició crítica, encara que no mancada de simpatia, de [Rawls, 1971a, 1999a], diu que en aquesta obra hi ha implícita una crítica potencial de la família i de les institucions socials estructurades d'acord amb el sexe. Pensa que aquesta crítica es pot desenvolupar, en primer lloc, a partir del fet que les parts en la posició original no coneixen el sexe dels seus representats. I en segon lloc, a partir del fet que la família i el sistema de sexe, com a part de l'estructura bàsica, estan sotmesos a l'escrutini dels seus principis.³⁴⁸

Rawls voldria pensar que Okin té raó. Potser la pregunta crucial és la següent. ¿Què és allò que es vol dir quan es parla de les institucions estructurades pel sexe? ¿Com cal dibuixar les seves fronteres? Quan s'afirma que el sistema de sexe inclou tots els dispositius socials que afecten de manera adversa les llibertats bàsiques iguals i les oportunitats de la dona, i també les corresponents als seus fills, considerats com a futurs ciutadans, aleshores cal dir que aquest sistema queda sotmès a la crítica per part dels principis de justícia. La qüestió, aleshores, esdevé saber si n'hi ha prou amb el compliment d'aquests principis per corregir els defectes del sistema. Avaluar això depèn, en part, de la teoria social i de la psicologia humana, i també d'altres consideracions. No

³⁴⁶ En relació a aquesta proposta, i per una exposició interessant sobre ella i altres qüestions relatives a la igualtat de la dona, Rawls fa referència a [Okin, 1989, caps. 7 i 8].

³⁴⁷ Rawls, en aquest punt, pensa en el fet que la societat política és un sistema de cooperació d'una generació a l'altra. Cal remarcar que en el text s'ha suposat la vigència generalitzada de la divisió tradicional del treball en el si de la família, i només es parla d'aquesta situació per indicar allò que sembla que els principis de justícia exigeixen.

³⁴⁸ [Okin, 1989, pp. 101, 105].

es pot determinar atenent solament a una determinada concepció de la justícia. Rawls acaba dient, de manera sobtada, que cal deixar aquí el tema.

En conclusió, cal remarcar que s'ha apel·lat només a un petit manat de valors de la raó pública inclosos dins de la concepció política de la justícia. Entre aquests valors hi ha la igualtat de la dona, la igualtat dels fills com a futurs ciutadans, i també el valor de la família en el seu paper de proporcionar la producció i reproducció ordenades de la societat i de la seva cultura, d'una generació a l'altra, i així, en una societat democràtica justa, el valor de la família en el conreu i el foment d'actituds i de virtuts que recolzin les seves institucions. En altres casos, afegeix misteriosament Rawls, es podrà apel·lar a altres valors polítics.

5.11. La flexibilitat de l'índex de béns primaris³⁴⁹

Per tal d'il·lustrar la utilització en la pràctica d'un índex de béns primaris i la flexibilitat que un índex d'aquesta mena proporciona, Rawls exposa amb un cert detall una objecció que Amartya Sen ha plantejat sobre aquest índex. Sen considera que un índex d'aquesta mena no pot ésser de cap manera equitatiu, per tal com és massa inflexible.³⁵⁰ El debat sobre aquesta objecció servirà per clarificar la idea de béns primaris, fent notar el seu lligam amb la idea important d'Amartya Sen, segons la qual, cal que les comparacions inter-personals estiguin basades, almenys en part, en una mesura d'allò que ell anomena les "capacitats bàsiques" de cada persona.

L'objecció d'Amartya Sen és la següent. La utilització d'un índex de béns primaris equival a errar en l'espai sobre el qual cal treballar i, per tant, implica una mètrica enganyosa. És a dir, no s'ha de veure en els mateixos béns primaris la materialització de l'avantatge, per tal com l'avantatge no rau en els béns, sinó en les relacions entre les persones i els béns. La objecció segueix, afirmant que qualsevol base acceptable per les comparacions inter-personals cal que es recolzi, almenys en bona part, en una mesura de les capacitats (*capabilities*) bàsiques de la persona.

Aprofundim. Amartya Sen manté que l'utilitarisme s'equivoca quan contempla els béns únicament com a instruments de la satisfacció dels desitjos i preferències dels individus. Segons ell, és també imprescindible tenir en compte la relació dels béns amb les capacitats (*capabilities*) bàsiques. Els béns ens habiliten per dur a terme determinades coses bàsiques, com és ara vestir-nos i alimentar-nos, moure'ns, sense necessitat d'ajuts externs, d'un lloc a l'altre, exercir un càrrec o practicar una professió, i prendre part en l'activitat política i en la vida pública de la comunitat a què pertanyem. Sen pensa que l'índex de béns primaris focalitza l'atenció en l'objecte equivocant, per tal com fa abstracció de la relació entre els béns i les capacitats bàsiques i es centra no en aquestes, sinó només en els béns primaris.

En resposta a Sen, Rawls exposa el següent. Comença afirmant amb èmfasi que la descripció dels béns primaris no oblidarà de cap manera, sinó que té en compte, les capacitats bàsiques, és a dir, les capacitats dels ciutadans com a persones lliures i iguals en virtut de les seves dues potències morals. Allò que els permet ésser membres

³⁴⁹ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §51, 168-176].

³⁵⁰ L'objecció de Sen va ésser formulada per primer cop, en forma publicada, a [Sen, 1979]. L'objecció s'expressa amb més amplitud a [Sen, 1992].

cooperadors normals de la societat, al llarg de tota la vida, i de mantenir el seu estatus com a ciutadans lliures i iguals, són justament aquestes dues potències morals. La proposta de Rawls es recolza en una concepció de les capacitats i de les necessitats bàsiques dels ciutadans. Els drets i llibertats iguals s'especifiquen a la vista de les dues potències morals. Tal com ja s'ha vist (4.10), aquests drets i llibertats juguen el paper de condicions fonamentals pel desenvolupament adient i pel ple exercici d'aquestes potències morals en determinats casos molt significatius. Rawls deixa establertes les següents afirmacions.

- i. Són necessàries les llibertats polítiques iguals per tothom, la llibertat d'expressió, i la resta dels drets i llibertats, per tal de què els ciutadans puguin desenvolupar i exercir el seu sentit de justícia (la primera de les seves potències morals). Són necessàries també per tal de què els ciutadans puguin arribar a judicis racionals sobre l'adopció d'objectius polítics justos i puguin dirigir la seva voluntat política recolzant l'esforç en favor de polítiques socials efectives.
- ii. Són necessàries les llibertats cíviques iguals per tothom, la llibertat religiosa i la llibertat d'associació, la lliure elecció de professió, i la resta dels drets i llibertats, per tal de què els ciutadans puguin desenvolupar i exercir la seva capacitat per la concepció del bé (la segona de les seves potències morals), és a dir, la capacitat per formar i esmenar la idea d'allò que hagin de tenir com als seus propis propòsits i fins vitals. Aquests drets i llibertats també són necessaris per tal de què puguin esforçar-se, de manera racional, per aconseguir allò que cadascú contempli com a digne d'ésser volgut en la vida humana, tal com això pugui ésser entès a la llum d'una determinada doctrina religiosa, filosòfica o moral, totalment o parcial exhaustiva.
- iii. La renda i la riquesa són mitjans d'ús general necessaris per assolir una gamma molt àmplia de propòsits permissibles, siguin quins siguin, i, en concret, el propòsit de fer realitat les dues potències morals i de treballar en favor dels propòsits corresponents a les concepcions del bé, completes o no, que els ciutadans puguin adoptar o afirmar com a pròpies.

Aquestes observacions situen el paper dels béns primaris dins del marc de la teoria de la justícia com a equitat. Atenint-nos a aquest marc, diu Rawls, podem veure que es reconeix la relació fonamental que hi ha entre els béns primaris i les capacitats bàsiques de les persones. De fet, l'índex de béns primaris es construeix com a resposta a la pregunta de quines són les coses que calen als ciutadans, ateses les seves capacitats bàsiques que estan incloses en la mateixa concepció normativa de ciutadà, entesos com a persones lliures i iguals, per tal de poder mantenir el aquest estatus seu de persones lliures i iguals i per tal de poder esdevenir membres normals cooperadors, de ple dret, de la societat. Les parts, en la posició original, només acceptaran els principis de justícia si l'índex assegura a tothom allò que les parts pensen que és necessari per protegir els interessos essencials de les persones que representen, atès que les parts saben que l'índex forma part dels dos principis de justícia, i que està inclòs en el seu significat.

Implícit en tot el que s'ha dit, hi ha un supòsit important de rerefons, que és que les necessitats dels ciutadans són prou iguals per justificar l'ús d'un únic índex de béns primaris per servir com base adient i equitativa per les comparacions interpersonals en qüestions de justícia política, dins de la mena de necessitats que la justícia política ha de tenir en compte.

Si aquest supòsit de rerefons és vàlid, Sen podria acceptar l'ús de l'índex de béns primaris, almenys en una gran pluralitat de casos.³⁵¹ La seva objecció, segueix dient Rawls, es basa en una consideració que va més enllà. Les necessitats dels membres normals i plenament cooperadors de la societat són prou diverses per fer que els dos principis de justícia, amb l'índex de béns primaris que els està incorporat, hàgin d'ésser, necessàriament, massa inflexibles per donar lloc a una manera equitativa d'ajustar aquestes diferències. Com a resposta, Rawls s'esforça per demostrar que gaudim d'una considerable flexibilitat a l'hora de dissenyar l'índex de béns primaris.

Per començar, Rawls descarta els casos més extrems de persones amb un grau de minusvàlua greu, que els impossibiliti esdevenir membres normals que contribueixin la seva part en l'esforç cooperador de la societat. Considera només dues menes de cas, totes dues incloses dins el radi de la normalitat, és a dir, dins el radi que marca el límit de l'espai en què les diferències entre les necessitats dels diversos ciutadans siguin compatibles amb el fet que tothom pugui esdevenir un membre cooperador normal de la societat. La flexibilitat dels dos principis s'exemplifica en la seva capacitat de tenir en compte aquestes diferències.

El primer cas es refereix a les diferències en el desenvolupament i l'exercici de les dues potències morals i en els dots naturals desenvolupats, diferències, en tot cas, que sempre se situen per damunt dels requisits mínims necessaris per esdevenir un membre plenament cooperador de la societat. Per exemple, les virtuts judicials són excel·lències de la primera potència moral (el sentit de la justícia). Hi ha, Rawls suposa, una considerable variació en la capacitat per aquestes virtuts. Es tracta de l'enteniment i de la imaginació, de la capacitat per la imparcialitat i per prendre en consideració un ampli ventall de consideracions, com també d'una certa sensibilitat per les preocupacions i les circumstàncies dels altres.

Els dos principis de justícia incorporen el concepte de justícia procedimental de rerefons, i no el de justícia assignativa (*allocative justice*) (3.3). Les diferències entre els ciutadans en potències morals no impliquen, en elles mateixes, diferències corresponents en l'assignació de béns primaris, inclosos els drets i llibertats bàsics. Més aviat, l'estructura bàsica s'estableix de tal manera que inclogui les institucions necessàries de justícia de rerefons, de manera que els ciutadans tinguin disponibles pel seu ús els mitjans d'ús general necessaris per educar i entrenar les seves capacitats bàsiques, i una oportunitat equitativa per fer-ne ús, sempre que les seves capacitats estiguin dins del cercle de la normalitat. Aleshores, tots i cadascun dels ciutadans, com a persones lliures i iguals que són, estaran en condicions d'assegurar els seus drets i llibertats bàsics i podran fer-se càrrec de les seves pròpies vides, i aprofitar les oportunitats obertes a tothom sobre la base de l'equitat.

³⁵¹ [Sen, 1979 (1982), p. 368]. El text al què probablement al·ludeix aquesta cita que fa Rawls, és el següent. "*The focus on basic capabilities can be seen as a natural extension of Rawls's concern with primary goods, shifting attention from goods to what goods do to human beings. Rawls himself motivates judging advantage in terms of primary goods by referring to capabilities, even though his criteria end up focusing on goods as such: on income rather than on self-respect itself, and so on. If human beings were very like each other, this would not have mattered a great deal, but there is evidence that the conversion of goods to capabilities varies from person to person substantially, and the equality of the former may still be far from the equality of the latter.*" [Èmfasi afegit].

Pensem en les diferències en la capacitat per les virtuts judicials referides suara. Dins de l'àmbit de la normalitat, les diferències no afecten la manera en què els dos principis s'apliquen als ciutadans com a persones lliures i iguals. Tothom té els mateixos drets i llibertats i les mateixes oportunitats equitatives, i tothom està cobert per les garanties del principi diferencial. Naturalment, aquells que gaudeixen d'una major capacitat per les virtuts judicials tenen, *ceteris paribus*, una probabilitat més alta d'ocupar càrrecs d'autoritat, la responsabilitat dels quals exigeixi l'exercici d'aquestes virtuts. En el transcurs de tota una vida, podrà ésser que gaudeixin d'expectatives més altes en la disposició de béns primaris. La seva major capacitat, educada i entrenada, podrà ésser objecte d'una major retribució, depenent de la seva aplicació. Aquestes afirmacions donen per descomptat que s'està parlant de situacions en el si d'una societat ben ordenada. Com sempre, en aquest treball de Rawls, si no es diu explícitament el contrari, es treballa al si d'una teoria ideal.

Tanmateix, la distribució a què s'arribi no resulta de l'aplicació de principis de justícia (ja siguin d'assignació o de procediment, *allocative or procedural*), que utilitzin una determinada mesura de les capacitats bàsiques. La mesura científica (per contraposició a la mesura normativa) de tota la gamma d'aquestes capacitats és impossible en la pràctica, i potser també en la teoria. En la teoria de la justícia com a equitat, la consideració d'aquestes diferències de capacitat s'efectua per mitjà d'un procés social en funcionament continu de justícia procedimental de rerefons, en el qual les qualificacions rellevants per un càrrec determinat juguen un paper distributiu. Com sempre, però, les diferències en les capacitats bàsiques, dins el cercle de la normalitat, no afecten els drets i les llibertats bàsics de les persones. La teoria de la justícia com a equitat reivindica que, en una societat ben ordenada, aquests processos socials en funcionament no porten a injustícies polítiques.

Passem ara a examinar la segona mena de casos, la de les diferències entre els ciutadans per les seves necessitats de cures mèdiques. Aquests casos es caracteritzen per què els ciutadans cauen, durant un període de temps, per sota del nivell mínim de capacitats necessàries per ésser un membre normal i plenament cooperador de la societat. En una primera etapa en el desenvolupament de la concepció de la justícia política, s'han descartat totalment les situacions de malaltia o d'accident, i s'han examinat les qüestions fonamentals de justícia política, reduint-les a l'especificació dels termes equitatius de cooperació entre ciutadans lliures i iguals. Rawls, de tota manera, espera que la teoria de la justícia com equitat pugui també cobrir els casos en què hi hagi diferències en les necessitats a què donen lloc les malalties i els accidents. Per abordar aquesta extensió, s'introdueix la interpretació del fet que els ciutadans siguin normalment membres cooperadors de la societat en el curs de tota la seva vida, permetent que, de tant en tant, puguin caure malalts de gravetat o bé puguin sofrir accidents greus.

Per dur a terme aquesta extensió, ens recolzem en tres característiques de l'índex de béns primaris que atorguen una determinada flexibilitat per l'adaptació a les diferències entre els ciutadans en les seves necessitats de cures sanitàries.

- En primer lloc, aquests béns no s'especifiquen amb tot detall en les consideracions que estan disponibles en la posició original. Això és obvi pel que fa als drets i llibertats bàsics i als altres béns primaris. Basta, per exemple, que en la posició original es pugui esbossar la forma general i el contingut dels drets i llibertats bàsics i s'entengui el fonament de la seva prioritat. L'especificació detallada d'aquests drets i llibertats queda per les etapes constitucional,

legislativa i judicial, a mida que es vagi disposant de més informació i que es puguin tenir en compte condicions socials concretes. Quan s'esbossa la forma general i el contingut dels drets i llibertats bàsics, s'ha de deixar prou clar el seu paper especial i el cercle normal de la seva aplicació, per tal de guiar de forma adient el procés d'especificació en les etapes següents.

- En segon lloc, els béns primaris de renda i de riquesa no s'han de considerar idèntics a la renda i a la riquesa personals de cadascú. Això és així per tal com tenim el control, o el control parcial, sobre la nostra renda i riquesa personal, en tant que individus, però també controlem, o controlem parcialment, altres rendes i patrimonis en la nostra condició de membres d'associacions i de grups. Els membres d'una confessió religiosa tenen un cert control sobre les propietats de la seva església. Els membres d'un claustre universitari tenen un cert control sobre el patrimoni de la seva universitat, considerat com el mitjà per dur a terme els seus propòsits de vida acadèmica i d'investigació. Com a ciutadans, són també beneficiaris de la provisió pública de determinats béns i serveis als que tenim dret, com és ara l'atenció sanitària, o la provisió de béns públics (en el sentit, diu Rawls, que els economistes donen a aquesta designació, és a dir, els béns l'aprofitament dels quals no pot ésser facturat per separat a cadascun dels seus beneficiaris), com és el cas de les mesures en favor de la salut pública (l'accés a l'aire pur i a l'aigua no contaminada, per exemple). Totes aquestes coses poden ésser incloses, en la mesura que calgui, en l'índex de béns primaris.³⁵²
- En tercer lloc, l'índex de béns primaris és un índex de les expectatives sobre aquests béns al llarg de tota la vida. Les expectatives es veuen lligades a les posicions socials que siguin del cas, dins de l'estructura bàsica. No és el mateix l'expectativa de béns primaris d'un determinat individu, contemplada *ex ante*, és a dir, l'índex que li correspon de béns primaris, que la senalla de béns que efectivament li hagi correspost al llarg de la vida, considerada *ex post*. Aquesta darrera dependrà d'un conjunt de contingències, entre les quals, i és el cas que ens ocupa, hi ha les malalties i els accidents que pugui arribar a sofrir.

Ateses aquestes consideracions, Rawls passa a apuntar (manifesta que no li és possible entrar en detalls) la manera d'aplicar els dos principis a les necessitats mèdiques i sanitàries dels ciutadans, com a membres cooperadors de la societat, les capacitats dels quals, de tant en tant, cauen per sota del mínim.

Aquesta és una qüestió, proposa Rawls, a decidir en l'etapa legislativa³⁵³, i no en la posició original, ni tampoc en l'etapa de la convenció constituent, per tal com l'aplicació pràctica dels dos principis depen en part, en aquest cas, de la informació sobre el grau d'incidència de les diverses malalties i de la seva gravetat, sobre la freqüència d'accidents i les seves causes, i de moltes altres consideracions. Aquesta informació està disponible en l'etapa legislativa, de manera que en ella es poden abordar les polítiques per protegir la salut pública i per proporcionar l'atenció mèdica.

Els dos principis de justícia, diu Rawls, són bastant flexibles en l'adaptació a les diverses necessitats dels ciutadans, per tal com l'índex de béns primaris s'especifica en termes d'expectatives. Per simplificar, ens centrem en el grup menys avantatjat i suposem que tenim disponible la informació sobre el conjunt de les necessitats sanitàries probables i

³⁵² Aquestes consideracions que aquí fa Rawls, procedeixen de [Rawls, 1975].

³⁵³ [Rawls, 1999a, §31].

el cost d'atendre-les als diversos nivells de qualitat de tractament i de cura. Atenent-nos a la guia que proporciona el principi diferencial, es poden establir provisions per atendre aquestes necessitats fins al punt en què la millora en el nivell de la seva qualitat afectés negativament les expectatives dels menys avantatjats. Aquest raonament és el mateix que el que s'ha seguit en l'establiment del mínim social³⁵⁴. L'única diferència rau en que aquí, l'expectativa d'una provisió assegurada d'atenció mèdica a un determinat nivell, calculat en relació al seu cost estimat, s'inclou com una part d'aquest mínim. De nou, idèntiques expectatives *ex ante* són compatibles amb una atribució de beneficis rebuts molt diferents, segons les distintes necessitats sorgides, *ex post*.

Cal observar que allò que estableix el límit de la fracció del producte social dedicat a les necessitats mèdiques i sanitàries són les altres despeses essencials que la societat ha de fer, ja sigui finançades amb recursos privats o amb fons públics. Per exemple, cal proveir al manteniment d'una força de treball activa i productiva, cal proveir a la criança i a l'educació de qualitat dels infants i adolescents, cal invertir en capital físic una part del producte anyal, més enllà de la quantitat estimada de depreciació, i també cal atendre les necessitats dels jubilats, les necessitats de la defensa nacional i d'una justa política exterior en un món d'estats-nació. Els representants dels ciutadans que contemplin totes aquestes contingències des del seu punt de vista de l'etapa legislativa, han de trobar un equilibri entre elles en l'assignació dels recursos que la societat està en condicions de generar.

En aquest punt es veu la gran importància de contemplar els ciutadans com a titulars d'una identitat política pública tot al llarg de la seva vida, i veure'ls com a membres normals i plenament cooperadors de la societat, igualment al llarg de tota la vida. Cal que els seus representants en l'etapa legislativa considerin la manera d'especificar en major detall els dos principis, atesa la major quantitat d'informació general que esdevé disponible en aquesta etapa. Naturalment, cal admetre que aquesta perspectiva sobre els ciutadans no determina una única resposta. Com sempre, només disposem de línies generals per guiar la deliberació. Cal, de tota manera, que els representants dels ciutadans contemplin les diverses exigències que s'han detallat suara, incloses les corresponents a l'atenció a la infància i joventut i també a la vellesa, des del punt de vista de la persona que ha de cobrir totes les seves etapes vitals. La idea general és que les exigències a atendre dels que estan en cada grup d'edat depenen de com es podria trobar un equilibri raonable entre aquestes exigències, atenent a la perspectiva de veure'ns, a nosaltres mateixos, vivint a través de les diferents etapes del cicle vital.³⁵⁵

Aquests comentaris contemplan la qüestió de l'atenció sanitària sota la guia que estableix el principi diferencial. Això pot donar la impressió errònia que la provisió de serveis sanitaris és purament un suplement a la renda dels menys avantatjats quan aquests no poden fer front als costos de l'atenció mèdica que potser prefereixen. Al contrari. Tal com ja s'ha recalcat, la raó de la provisió de serveis sanitaris, igual que la raó de la provisió de la resta dels béns primaris, és per fer front a les necessitats dels ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals. Aquests serveis formen part,

³⁵⁴ [Rawls, 1999a, §44, 251s]. L'argument és més complex del que preten Rawls al text, perquè justament en aquest apartat de la *Teoria de la Justícia*, Rawls exposa les consideracions en favor i en contra de l'establiment d'un mínim social en el context més ampli de la determinació de la taxa d'estalvi que estableixi la justícia entre les generacions.

³⁵⁵ Sorpren aquesta al·lusió que Rawls fa en aquest punt a l'observador imparcial, veritable *bête noire* de tota la seva construcció teòrica, basada en la idea del contracte social, subscript en la posició original.

doncs, dels mitjans generals necessaris per fer present la igualtat equitativa d'oportunitats i fer efectiva la nostra capacitat per treure profit dels drets i llibertats bàsics, i esdevenir, d'aquesta manera, membres normals i plenament cooperants de la societat al llarg de tota la vida.

Aquesta concepció de la ciutadania ens permet fer dues coses. En primer lloc, ens permet estimar la urgència dels diferents tipus d'atenció mèdica. En segon lloc, ens permet especificar la prioritat relativa de les exigències de l'atenció sanitària i de la salut pública en general, respecte de la resta de necessitats socials. Així, en relació a la primera qüestió, els tractaments que tornen la bona salut a les persones, permetent que retornin a la seva vida normal de membres cooperadors de la societat, tenen una major urgència i, més precisament, tenen la urgència que els atorga el principi d'accés a la igualtat equitativa d'oportunitats, que, posem, la medicina cosmètica, que no sembla que hagi d'ésser considerada una necessitat. Apareix d'aquesta manera una guia d'acció, tal com apunta l'exposició precedent, per trobar l'equilibri entre els costos dels tractaments mèdics i la resta de les exigències sobre el producte social cobertes pels dos principis de justícia, quan es lliga la força dels drets a un determinat tractament sanitari a fer possible el manteniment de la capacitat del pacient per tornar a ésser un membre normal de la societat i per recuperar aquesta capacitat un cop ha caigut per sota del mínim exigible. Rawls deixa en aquest punt l'exposició d'aquesta matèria difícil i complexa.³⁵⁶

Rawls conclou amb les consideracions següents. Per respondre a l'objecció d'Amartya Sen que l'índex de béns primaris és massa inflexible per resultar equitatiu, Rawls ha presentat dos contra-arguments.

- En primer lloc, cal veure que la idea de béns primaris està molt estretament relacionada amb la concepció del ciutadà com a posseïdor de determinades capacitats (*capabilities*), entre les quals les més importants són les dues potències morals. La qüestió de quins són els béns que cal incloure en la llista de béns primaris depèn de la idea intuïtiva fonamental del ciutadà com a persona dotada d'aquestes dues potències, amb un interès d'ordre superior en el seu desenvolupament i el seu exercici. Això és coherent amb l'opinió de Sen, segons la qual cal tenir en compte les capacitats bàsiques al fer comparacions interpersonals i també a l'establir una concepció política de la justícia que sigui raonable.
- En segon lloc, per tal de mostrar la flexibilitat que introdueix l'ús dels béns primaris, ens cal distingir entre dues menes de casos.
 - El primer cas és el de les diferències entre les capacitats dels ciutadans dins del cercle normal, per damunt dels mínims imprescindibles per prendre part activa en la societat com a membre cooperador de ple dret. Aquestes diferències es poden acomodar per un procés social continu de justícia procedimental purament de rerefons. En aquesta mena de cas, no cal cap mesura de les diferències de capacitats entre ciutadans. I s'escau, a més, que no sembla que sigui possible trobar una tal mesura en la pràctica.
 - El segon cas és el d'aquells ciutadans que cauen temporalment per sota del mínim imprescindible per causa de malaltia o d'accident. Aquí ens recolzem en el fet que l'índex de béns primaris s'ha d'especificar amb més detall en l'etapa legislativa, en termes, com sempre, d'expectatives.

³⁵⁶ Vegi's [Daniels, 1981], amb una exposició més àmplia a [Daniels, 1985, caps. 1, 2 i 3].

Aquestes característiques li atorguen una gran flexibilitat per acomodar les diferències en les necessitats sanitàries derivades de malalties o d'accidents. Aquí és important l'ús del concepte de ciutadà com a membre cooperador de la societat al llarg de tota la seva vida, cosa que ens permet ignorar les diferències en capacitats i en dots naturals situats per damunt del mínim. Aquesta concepció ens duu a restablir, i a compensar de manera adient, les capacitats afectades per malaltia o per accident, que les situen temporalment sota el mínim i que d'aquesta manera priven el subjecte de complir el paper que li correspon en la societat.

- Aquesta distinció senzilla entre dues menes de casos, és a dir, de diferències per damunt i per sota del mínim imprescindible, és un exemple del tipus de distinció pràctica que és, en opinió de Rawls, vital per les concepcions polítiques que aspirin a constituir el nucli d'un consens encavallat en un règim democràtic. S'ha pretès evitar les dificultats, simplificar sempre que la simplificació ha estat possible i mantenir el contacte permanent amb el sentit comú.³⁵⁷

En aquest punt s'acaba l'exposició de les principals institucions d'una democràcia de propietaris. En la seva idea, s'inclouen altres dispositius importants.

- a. Disposicions que assegurin el valor just de les llibertats polítiques, tot i que no s'ha examinat en detall quines hauran d'ésser aquestes disposicions (5.5).
- b. En la mesura que sigui possible en la pràctica, disposicions que facin realitat la igualtat equitativa d'oportunitats en les diverses vies d'educació i aprenentatge.
- c. Un nivell bàsic d'assistència sanitària posat a disposició de tothom (5.11).

Cal fer notar, finalment, que la idea de Mill d'empreses cooperatives gestionades pels mateixos treballadors és totalment compatible amb una democràcia de propietaris, per tal com aquestes empreses no són de propietat pública ni tampoc estan controlades per l'estat. Arribem ara, en aquest punt, a una breu comparació amb el pensament de Marx.

³⁵⁷ No s'han considerat els casos més extrems, cosa que no equival a negar la seva importància. Rawls creu que és obvi, i concordant amb el sentit comú, que tenim un deure amb tots els éssers humans, per disminuïts que puguin trobar-se. La qüestió està en el pes a donar a aquests deures quan entren en conflicte amb la resta de les exigències bàsiques. En algun punt, caldrà veure si la teoria de la justícia com a equitat pot ésser ampliada per proveir línies d'acció que cobreixin aquests casos. Si la resposta fos negativa, caldrà veure si cal rebutjar la teoria, més que completar-la amb alguna altra concepció. La consideració d'aquesta qüestió, en opinió del mateix Rawls, és prematura en aquest punt. La teoria de la justícia com a equitat es presenta principalment com un intent de trobar una perspectiva clara i sense destorbs sobre allò que la tradició del pensament democràtic ha anomenat la qüestió fonamental de la filosofia política, és a dir, quins són els principis de justícia més adients per especificar els termes equitatius de cooperació quan la societat es considera com un sistema de cooperació entre ciutadans, vistos com a persones lliures i iguals i com a membres normals i plenament cooperadors de la societat al llarg de tota la seva vida (2.3). Sembla, per tant, que fora del tot profitós trobar un mètode que permetés considerar aquesta qüestió. Rawls declara la seva ignorància sobre la mesura en què la teoria de la justícia com a equitat podrà ésser ampliada amb èxit per tal de cobrir aquests casos més extrems. Rawls acaba dient que, en cas que Amartya Sen sigui capaç d'elaborar una visió plausible per aquests casos més extrems, sorgirà la qüestió important de si, ni que sigui amb alguns ajustos, podria incloure's en el marc de la teoria de la justícia com a equitat, adientment ampliada, o bé adaptada com una part complementària essencial.

5.12. Una resposta a la crítica del liberalisme de Marx³⁵⁸

De tot el pensament de Marx, s'adopta aquí una única perspectiva, la de la seva crítica al liberalisme. Rawls vol respondre a les crítiques de Marx, en aquest sentit, que considera més punyents i que concreta en els casos següents.

- a. Marx presenta una objecció contra alguns dels drets i llibertats bàsics, aquells que ell relaciona amb els drets de l'home, i que aquí s'anomenen, seguint Constant i Berlin, les llibertats dels moderns. Aquestes llibertats, segons Marx, expressen i protegeixen els egoismes mutus dels ciutadans en la societat civil del món capitalista. La resposta és que, en una democràcia de propietaris ben dissenyada, aquests drets i llibertats, ben especificats, expressen i protegeixen de manera adient els interessos d'ordre superior dels ciutadans com a persones lliures i iguals. És veritat que en una democràcia de propietaris hi està permès el dret de propietat sobre els actius productius, però aquest dret no és un dret fonamental, sinó que està sotmès a la restricció d'ésser, en les condicions existents, la manera més efectiva de complir els principis de justícia.
- b. Marx argumenta que els drets i llibertats polítics d'un règim constitucional³⁵⁹ són purament formals. La resposta és que tots els ciutadans, amb independència de la seva condició, tenen assegurada l'oportunitat d'exercir influència sobre el procés polític, a través del valor just de les llibertats polítiques, quan es consideren juntament amb la resta de les prescripcions dels principis de justícia.
- c. Marx sosté que els règims constitucionals amb propietat privada només asseguruen les anomenades llibertats negatives. La resposta és que les institucions de rerefons d'una democràcia de propietaris, juntament amb la igualtat equitativa d'oportunitats i el principi diferencial, atorguen una protecció suficient a les anomenades llibertats positives.³⁶⁰
- d. Marx presenta els efectes perversos de la divisió del treball en règim capitalista. La resposta és que les característiques empobridores de l'arxi-especialització i de la degradació de la divisió del treball seran superades quan es dugui a la pràctica la democràcia de propietaris.³⁶¹

És veritat que la idea de democràcia de propietaris vol aportar solucions a les objeccions que s'han fet al capitalisme des de la tradició socialista. Cal deixar clar, però, que la societat ben ordenada de la teoria de la justícia com a equitat és molt distinta de la idea de Marx d'una societat plenament socialista. La societat plenament socialista sembla que es situï enllà del límit de la justícia, en el sentit de què en ella estan superades les circumstàncies que donen lloc al problema de la justícia distributiva, i els ciutadans no cal que es preocupin, i de fet no es preocupen, de la justícia en la vida diària. La teoria de la justícia com a equitat, per contra, assumeix que els principis polítics i les virtuts polítiques agrupats entorn de la justícia, sempre jugaran un paper en la vida política pública, atesos els fets generals de la sociologia política dels règims democràtics, com és ara el fet del pluralisme raonable. No sembla que sigui possible la volatilització de la justícia en general, ni tampoc de la justícia distributiva, ni tampoc sembla que això hagi d'ésser desitjable. Però Rawls no vol entrar en aquesta darrera consideració.

³⁵⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §52, 176-179].

³⁵⁹ Rawls comenta que a *Sobre la Qüestió Jueva* (1843), Marx distingeix entre els drets de l'home i les llibertats polítiques. Dona un gran valor a aquestes darreres, i pensa que, sota un règim comunista, seran vigents. Però no dona cap valor als drets de l'home, i sembla que els condemna a desaparèixer.

³⁶⁰ Pel que fa a la distinció entre llibertats positives i negatives, vegi's [Berlin, 1969b].

³⁶¹ [Rawls, 1999a, §79, 463s].

Segons Rawls, Marx diria que, tot i acceptant l'ideal d'una democràcia de propietaris, aquesta mena de règim genera forces polítiques i econòmiques que el fan desplaçar en gran mesura de la seva descripció institucional ideal. Diria que no hi ha cap règim amb propietat privada dels mitjans de producció que pugui satisfer els dos principis de justícia, ni fins i tot ésser capaç de fer gaire cosa per traslladar a la realitat els ideals del ciutadà i de la societat de la teoria de la justícia com a equitat.

Aquesta és una dificultat important i cal fer-li front. Fins i tot si s'accepta que té gran dosi de veritat, la qüestió no es pot considerar tancada. Ens hem de preguntar aleshores si un règim socialista liberal podria obtenir millors resultats en la traducció a la realitat dels dos principis. Si la resposta fos afirmativa, aleshores, des del punt de vista de la teoria de la justícia com a equitat, caldria dir que resulta clara l'opció en favor del socialisme liberal. Cal, però, en aquest punt, tenir cura de no comparar l'ideal d'una de les concepcions amb la realitat de l'altra. Cal comparar la realitat d'ambdues, referida a les nostres circumstàncies històriques concretes.

Marx presentaria encara una altra objecció, la següent. La descripció de les institucions de la democràcia de propietaris no ha considerat la importància de la democràcia al lloc de treball i en l'orientació de la marxa general de l'economia. Aquesta és una altra dificultat important. Rawls no presenta cap contra-argument, llevat de recordar que la idea de Mill sobre les empreses de gestió obrera³⁶² és plenament compatible amb el concepte de la democràcia de propietaris. Mill creia que la gent preferiria en gran mesura treballar en aquesta mena d'empreses. Això permetria que aquestes empreses paguessin salaris més baixos, mantenint un nivell alt d'eficiència. Amb el transcurs del temps, les empreses de gestió obrera anirien prenent quota de mercat a les empreses capitalistes, de manera que l'economia capitalista aniria desapareixent gradualment, i seria substituïda de forma pacífica per les empreses de gestió obrera en un context d'economia competitiva.

Això no s'ha esdevingut. Ni tampoc no hi ha cap senyal que s'hagi d'esdevenir. Sorgeix, per tant, la pregunta de si Mill estava equivocat sobre les preferències de la gent o bé si s'ha negat a les empreses de gestió obrera l'oportunitat, en termes equitatius, d'establir-se. Si fos aquest darrer, el cas, ¿caldria atorgar subvencions, ni que sigui temporalment, a aquesta mena d'empreses, de manera que es poguessin guanyar un lloc sota el sol? ¿Existeixen avantatges en aquesta mena d'acció que es puguin justificar en termes dels valors polítics que incorpora la proposta de la justícia com a equitat o qualsevol altra concepció política de la justícia per a règims democràtics? ¿Podriem dir, per exemple, que les empreses de gestió obrera estarien més predisposades a fomentar les virtuts democràtiques que són necessàries per la durabilitat dels règims constitucionals? Si aquest fos el cas, ¿no es podria obtenir el mateix resultat a través d'una major democràcia en el si de les empreses capitalistes? Rawls deixa en aquest punt la formulació d'aquestes preguntes. Ell confessa que no té respostes. I tanmateix, pensa que aquestes preguntes demanen una reflexió acurada. Pot ésser que les perspectives a llarg termini dels règims constitucionals justos depenguin que es puguin trobar respostes vàlides a aquestes preguntes.

³⁶² Vegi's John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, llibre IV, cap. 7.

5.13. Comentaris breus sobre el temps de lleure³⁶³

En la formulació de la teoria de la justícia com a equitat se suposa que tots els ciutadans són membres normals i plenament cooperadors de la societat al llarg de tota la seva vida. Rawls procedeix d'aquesta manera per tal com, des d'aquesta perspectiva, allò que és fonamental i demana ésser examinat en primer lloc és la qüestió dels termes equitatius de cooperació entre ciutadans contemplats d'aquesta manera. Aquest supòsit implica que tothom estigui disposat a treballar i a aportar la seva part en suportar, de manera compartida, les càrregues del viure social, en el benentès, naturalment, que els termes d'aquesta cooperació siguin equitatius.

¿Com cal expressar aquest supòsit en termes del principi diferencial? L'índex dels béns primaris, tal com s'ha exposat fins aquí, no fa cap menció del treball. Els menys avantatjats són aquelles persones amb un valor més baix de l'índex. ¿Cal entendre, doncs, que els menys avantatjats són aquells que viuen dels subsidis públics i es passen tot el dia fent surf a la platja de Malibú?

Aquesta qüestió es pot tractar de dues maneres alternatives. L'una és assumir que tothom treballa a jornada ordinària. L'altra és incloure en l'índex de béns primaris una determinada quantitat de temps de lleure, posem setze hores diàries, si la jornada ordinària es de vuit hores. Aquells que no treballin, gaudiran de vuit hores addicionals de lleure, i aquestes vuit hores seran comptabilitzades com el valor equivalent de l'índex dels menys avantatjats que treballin a jornada completa. Cal obligar els practicants de surf a temps complet que trobin la manera de proveir, per ells mateixos, a les seves necessitats.³⁶⁴

Naturalment, la inclusió del temps de lleure en l'índex implica que cal que la societat asseguri que hi hagi oportunitats àmpliament disponibles de treball productiu. Rawls no vol entrar aquí en els temes complicats que aquesta exigència implica. Allò que es vol dir és que cal introduir el temps de lleure en l'índex, sempre que sigui factible, i que sigui la millor manera d'expressar la idea que tots els ciutadans han de contribuir la seva part en l'esforç cooperatiu de la societat.

Si cal, també es podrà incloure en l'índex els dots naturals fets realitat i fins i tot determinats estats de consciència, com és ara el dolor físic. Tanmateix, sembla millor no incloure aquesta mena de coses en l'índex, per mor de conservar una mesura objectiva que s'alimenti d'informació àmpliament disponible i que sigui fàcil d'interpretar. Però en el cas del temps de lleure, hi ha disponible una mesura raonablement objectiva que és fàcilment observable. Compleix també la condició imprescindible que tot allò que s'inclogui en la llista de béns primaris no ha de donar per suposada cap mena de doctrina exhaustiva.

³⁶³ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §53, 179].

³⁶⁴ Vegi's [Rawls, 1988, 257, nota 7].

6. L'estabilitat d'un règim de justícia com a equitat³⁶⁵

6.1. El domini de les realitats polítiques³⁶⁶

En aquest darrer apartat de l'obra de Rawls, s'aborden els temes de l'estabilitat d'una societat caracteritzada per la vigència de la justícia com a equitat i de la manera com aquesta estabilitat està relacionada amb el bé de la societat política que resulta ben ordenada per aquesta concepció de la justícia. Allò que es pretén és completar l'argument en favor dels dos principis de justícia. Recordem (vegi's el sub-apartat 4.3) que l'argument en la posició original s'ha dividit en dues parts. En la primera part, en la qual s'escullen provisionalment els dos principis de justícia, les parts suposen que les persones que representen no estan governades per psicologies ni actituds especials, tal com Rawls les anomena. És a dir, les parts ignoren les possibles inclinacions de les persones a l'enveja o al ressentiment, o a la voluntat de domini, o a la tendència al comportament submissiu, o a ésser desmesuradament averses a la incertesa i al risc. Aquest supòsit simplifica en gran mesura el raonament de les parts en la selecció dels principis. La intervenció potencial de l'enveja i el ressentiment complicaria extraordinàriament la solució donada a la presència de les desigualtats econòmiques. És a dir, quan es deixen de banda aquestes possibles actituds especials, aleshores les parts poden raonar en termes dels interessos fonamentals de les persones que representen.

I tanmateix, aquestes actituds tenen la seva importància en el viure humà. En algun lloc, cal dedicar-hi atenció. En aquest punt es presenta una dificultat. No sembla que hi hagi manera de saber, en general, i a part de la consideració de les característiques generals de les institucions principals de l'estructura bàsica existent, quina incidència puguin tenir aquestes propensions entre el públic. I, per tant, també a l'hora de portar a efecte la idea de la posició original, i decidir quines institucions cal que les parts acordin pels seus representats.

La segona part de l'argument s'ocupa de la qüestió de l'estabilitat de la proposta de la justícia com a equitat. És, doncs, la qüestió de si la teoria de la justícia com a equitat serà capaç de generar prou recolzament en favor seu (4.3).³⁶⁷ Cal que les parts es preguntin si la gent que s'eduqui en una societat ben ordenada pels dos principis de justícia, és a dir, els principis adoptats en la primera part de l'argument, adquiriran un sentit de justícia prou fort i efectiu, de manera que normalment se sotmetin a les disposicions justes i no vulguin actuar de manera diferent, moguts, posem, per l'enveja o el ressentiment social, o per la voluntat de domini, o per una tendència a la submissió. En el cas que vagin adquirint un sentit de justícia prou fort i que no es vegin desviats per aquestes actituds especials, aleshores es podrà dir que el resultat de la primera part de l'argument resulta confirmat, i l'argument en favor dels dos principis es podrà considerar complet.

En la divisió de l'argument en dues parts, l'exposició de les psicologies especials es posposa fins que els principis de justícia hagin estat seleccionats en base als interessos

³⁶⁵ Aquest apartat és una glossa de [Rawls, 2001, Part IV, 180-202].

³⁶⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §54, 180-184].

³⁶⁷ L'estabilitat, tal com es defineix aquí, és una propietat de la concepció de la justícia, no del quadre d'institucions proposades. Això altre és un tema diferent, tot i que relacionat.

fonamentals de les persones, considerades com a ciutadans lliures i iguals. Un cop fet això, els dos principis, incorporats en l'estructura bàsica, proporcionen el rerefons institucional que cal a les parts per estimar la probabilitat de què els ciutadans que hagin estat educats en aquest entorn, puguin ésser duts a les actituds especials desestabilitzadores. L'argument en dues parts és, doncs, la via per superar aquesta dificultat.

La segona part ha d'abastar, a més de l'exposició de les psicologies especials, la qüestió de si, atesos els fets generals que caracteritzen la cultura política d'una democràcia, i en especial, el fet del pluralisme raonable, la concepció política pugui ésser objecte d'un consens encavallat.³⁶⁸ Abordarem la manera en què la qüestió de l'estabilitat duu a la idea d'un consens encavallat sobre la concepció política de la justícia. S'evidencia aleshores que la unitat social sota els règims constitucionals es recolza en aquesta mena de consens, i això ens permetrà completar l'exposició de l'estabilitat -en la mesura que s'hi pugui entrar- per mitjà d'una exposició breu de la psicologia moral raonable i del bé de la societat política.

Comencem recordant la idea del domini de l'esfera de la política i la idea de la teoria de la justícia com a equitat com una opinió sense lligams (*a free-standing view*). A partir de les tres característiques de les concepcions polítiques (2.9), afirma Rawls, és clar que la teoria de la justícia com a equitat és una concepció política, i no s'ha d'enquadrar dins de la filosofia moral aplicada. Els seus principis, criteris i valors no resulten de l'aplicació de cap doctrina religiosa, filosòfica o moral, prèviament elaborada i independent, exhaustiva en el seu abast i general en el seu àmbit d'aplicació. Més aviat, la teoria de la justícia com a equitat formula una família de valors morals altament significatius, que són d'aplicació adient a l'estructura bàsica de la societat. Es tracta de valors polítics. Sorgeixen en virtut de determinades característiques de la relació política, per diferenciar-la d'altres tipus de relacions.

Rawls descriu la relació política per dues característiques significatives que la distingeixen d'altres menes de relacions.

- En primer lloc, es tracta d'una relació entre persones en el si de l'estructura bàsica de la societat, és a dir, l'estructura d'institucions bàsiques a la qual ens incorporem només a través del naixement i que abandonem només a través de la mort. Si més no, així ho suposem a efectes de l'argument.³⁶⁹ La societat política és una societat tancada, per dir-ho així. No hi entrem, no hi podem entrar ni sortir-ne, de manera voluntària.
- En segon lloc, el poder polític és sempre, naturalment, poder coercitiu recolzat per tota la maquinària de l'estat dedicada a fer complir la llei, a la força si cal. En els règims constitucionals, però, el poder polític és també el poder dels ciutadans iguals, considerats com una corporació col·lectiva (*a collective body*). Es tracta d'un poder que s'imposa als ciutadans, considerats com a individus. Hi pot haver individus que no acceptin les raons que generalment es consideren suficients per justificar l'estructura general de l'autoritat política, és a dir, la constitució. O que, tot i que acceptin aquesta estructura, no tinguin per ben fonamentades

³⁶⁸ [Rawls, 1993, 141].

³⁶⁹ L'adequació d'aquest supòsit depèn en part d'una consideració feta a 4.4. Es tracta de què la vigència del dret a l'emigració no fa que l'acceptació de l'autoritat política sigui voluntària en la mateixa mesura que la llibertat d'expressió i la llibertat religiosa fan voluntària l'acceptació de l'autoritat eclesiàstica. Això fa destacar una característica addicional del domini de l'esfera política, característica que la fa diferent de l'esfera associativa.

algunes o moltes de les lleis promulgades pel poder legislatiu, a les quals estan, de grat o per força, sotmesos.

El liberalisme polític, aleshores, sosté que hi ha un domini específic corresponent als fenòmens polítics, és a dir, l'esfera d'allò que és polític, que s'identifica per aquestes dues característiques, entre d'altres, i al qual són d'aplicació determinats valors, especificats de manera adient. Entesa d'aquesta manera, l'esfera d'allò que és polític és distinta de l'esfera associativa, posem per cas, que és voluntària de manera que l'esfera política no ho és. També és distinta de l'esfera familiar i de l'esfera personal, esferes que impliquen la presència d'afectivitat, absent en l'esfera política. Les esferes associativa, familiar i personal són exemples d'esferes no-polítiques. Rawls afegeix que n'hi ha d'altres, que deixa sense especificar.

Si atorguem a allò que és polític un domini propi, podem dir que les concepcions polítiques, que formulen els valors bàsics característics de l'esfera política, són opinions sense lligams (*free-standing views*). Això té dues conseqüències.

- En primer lloc, aquestes concepcions estan pensades per ésser aplicades, en primera instància, només a l'estructura bàsica de la societat.³⁷⁰
- En segon lloc, aquestes concepcions formulen els valors específicament polítics sense recolzar-se en altres valors diferents de caire no-polític, i ni tant sols esmentar-los. Les concepcions polítiques no neguen que hi hagi altres menes de valors, que s'apliquen a les esferes associativa, familiar i personal. Tampoc no sostenen que els valors polítics estiguin enterament separats d'aquests altres valors, de manera que no hi hagi cap relació entre els uns i els altres.

Al sub-apartat 2.11 d'aquest mateix capítol s'ha introduït la idea que el problema de l'estabilitat de les societats democràtiques ens duu a especificar una concepció política de la justícia i el domini de la política, per tal de fer possible que una determinada concepció política sigui l'objecte d'un consens encavallat, és a dir, que sigui capaç d'obtenir el beneplàcit de les doctrines exhaustives que perdurin i guanyin adherents amb el pas del temps. Altrament, les institucions del corresponent règim constitucional no estarien segures.

És a dir, la teoria de la justícia com a equitat, com a forma del liberalisme polític que és, sosté que, en allò que fa a les matèries constitucionals essencials i a les qüestions de justícia bàsica, i atesa la presència d'un règim constitucional raonablement ben ordenat, el conjunt de valors polítics bàsics que s'expressen a través dels seus principis i els seus ideals, té prou pes per passar per damunt de tota mena d'altres valors que puguin entrar en conflicte amb ells. Igualment sosté, també en aquest cas de manera limitada a les matèries constitucionals essencials, que, en la mesura del possible, cal resoldre les qüestions sobre aquestes matèries essencials fent referència únicament als valors polítics. L'entesa entre aquells que mantinguin doctrines exhaustives oposades és màximament necessària en relació a aquestes qüestions.

Aquestes conviccions impliquen unes determinades relacions entre els valors polítics i la resta dels valors. Per exemple, si es diu que fora de l'Església no hi ha salvació,³⁷¹ i que, per tant, no es pot acceptar cap mena de règim constitucional, cal elaborar, diu

³⁷⁰ Rawls, a [Rawls, 1999b], exposa una extensió de la teoria de la justícia com a equitat aplicable a les relacions justes entre estats-nació.

³⁷¹ Això mateix va afirmar Bonifaci VIII en la seva butlla *Unam Sanctam*, de 1302.

Rawls, una rèplica. Des del punt de vista del liberalisme polític, la rèplica adient és que una tal doctrina no és raonable.³⁷² No ho és per tal com proposa l'ús del poder polític públic -un poder compartit per igual per tots els ciutadans- per imposar, de grat o per força, una opinió que afecta les matèries constitucionals essencials, sobre les quals, molts ciutadans, en la seva condició de persones raonables, i atès allò que s'ha anomenat càrregues del judici (2.11), es veuran obligats a discrepar sense possible oposició.

Cal remarcar que aquesta resposta no diu que la doctrina *extra Ecclesia nulla salus* sigui falsa. Allò que es diu és que no és raonable, per part de cap ciutadà, o d'un grup de ciutadans que siguin membres d'una determinada associació, que vulguin utilitzar el poder polític públic, que és coercitiu, el poder de tots els ciutadans considerats com a iguals, per imposar allò que ells creguin que és una conseqüència d'aquesta doctrina a la resta dels ciutadans. Des del si de l'associació dels qui professen una determinada doctrina exhaustiva es podria replicar -i es tracta d'una rèplica de la mena que caldria evitar quan es debat sobre matèries constitucionals essencials- que la doctrina és falsa i que es recolza en una forma errònia d'entendre la naturalesa divina. Atès que es rebutja com a mancat de raó (*unreasonable*) el fet que l'estat es dediqui a imposar una determinada doctrina, podria també ésser el cas que es tingués aquesta mateixa doctrina per falsa. Potser, diu Rawls, no hi ha manera d'evitar la implicació de la seva falsedat, fins i tot quan la disputa està centrada en la consideració de matèries constitucionals essencials.

Cal fer notar, tanmateix, que al dir que no és raonable imposar una determinada doctrina, no s'implica que calgui rebutjar-la com a incorrecta. Tot al contrari. És vital, en el liberalisme polític, que, amb una coherència perfecta, es pugui sostenir, per qui sigui, que no és raonable utilitzar el poder polític per imposar una determinada opinió exhaustiva, de caire religiós, filosòfic o moral, a la vegada que se sosté fermament que aquesta mateixa doctrina exhaustiva és, de fet, veritable i raonable.

6.2. La qüestió de l'estabilitat³⁷³

Ja s'ha dit que l'argument en favor dels dos principis de justícia es presenta en dues parts. En la primera part, el propòsit de les parts en la posició original és el de seleccionar els principis que millor assegurin el bé de les persones que representen, bé que es defineix com els interessos fonamentals de cadascun dels representats, deixant de banda les psicologies especials. Un cop obtinguts de manera provisional els principis de justícia, les parts aborden, en la segona part, la qüestió de l'estabilitat. En aquest punt tenen en compte les psicologies especials i comproven si els qui siguin educats en un context d'institucions justes, tal com els principis adoptats les especifiquin, desenvolupin un sentit de justícia prou ferm respecte d'aquestes actituds i inclinacions. Aquest aspecte de la qüestió es tracta a [Rawls, 1999a, §§80-81], que Rawls posa com a exemple del tipus d'exposició adient. Rawls, en aquest escrit seu de 2001, manifesta que no hi introduiria canvis substancials. El que es diu allà es complementa amb els que s'afegeix més endavant, als sub-apartats 6.6 i 6.7.

³⁷² Rawls reconeix el deute, en la clarificació d'aquest punt, amb Wilfried Hinsch i Peter de Marneffe.

³⁷³ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §55, 184-188].

És més important per nosaltres, diu Rawls, ara que la teoria de la justícia com a equitat s'ha mostrat en el seu caràcter de concepció política, la consideració de què les parts hagin de sospesar també si els principis adoptats, i la concepció a la qual pertanyen, siguin capaços d'obtenir el recolzament per part dels qui professen tot el conjunt divers de doctrines exhaustives raonables que, per força, han d'estar presents en una societat democràtica ben ordenada. En aquest punt, s'introdueix la idea de consens encavallat, un consens en el qual una única concepció política rep el recolzament de persones que professen diverses doctrines exhaustives raonables, oposades entre elles, que gaudeixin d'un gruix d'adherents prou gran i que perdurin de generació en generació.

En la descripció de la segona part de l'argument, cal acordar d'entrada que és necessari que les concepcions polítiques siguin operables en la pràctica, és a dir, que estiguin compreses dins l'art del possible. Això no s'esdevé necessàriament en les concepcions morals no-polítiques. Hi pot haver concepcions morals que condemnin el món i la naturalesa humana com a massa corruptes per poder ésser moguts pels seus propis preceptes i ideals.

Hi ha dues maneres de parlar de l'estabilitat corresponent a una concepció política.³⁷⁴ En la primera, suposem que l'estabilitat és una qualitat purament pràctica. En aquest sentit, si una concepció es demostra que no és estable, no val la pena intentar dur-la a la realitat. Es pensa en dues tasques separades. L'una és especificar una concepció política que sembli coherent, o raonable, almenys per qui l'especifica. L'altra consisteix en trobar maneres de què els qui de primer la rebutgin, acabin per acceptar-la o, si més no, acabin captent-se d'acord amb ella, potser ajudats, en això darrer, per les amenaces de càstig administrat pel poder de l'estat. Quan es poden trobar prou mitjans de persuasió i de constrenyiment, la concepció es considera estable, és a dir, deixa d'ésser considerada utòpica en el sentit pejoratiu del terme.

Tanmateix, en el seu caràcter de concepció liberal, aquest sentit de la característica d'estabilitat no escau a la teoria de la justícia com a equitat. Trobar una concepció estable no és simplement una qüestió d'evitar la futilitat. Més aviat, allò que compta és la mena d'estabilitat, la naturalesa de les forces que donin suport a la concepció. La idea és que, ateses determinades assumpcions que especifiquin una psicologia humana raonable i les condicions normals del viure humà, aquells que s'eduquin sota institucions bàsiques justes -institucions que la mateixa teoria de la justícia com a equitat exigeix-adquireixin una fidelitat raonada i informada a les institucions, que basti per fer-les estables. Dit d'una altra manera. El sentit de justícia dels ciutadans esdevé prou fort, atès el seu caràcter i els seus interessos tal com resulten formats per la vida sota una estructura bàsica justa, per resistir les tendències normals cap a la injustícia. Els ciutadans aleshores actuen de grat per donar-se, els uns als altres, un tracte just al llarg del temps. L'estabilitat queda assegurada per una motivació suficient, de la mena adient, adquirida sota les institucions justes.

La mena d'estabilitat que necessita la proposta de la justícia com a equitat, aleshores, es basa en què és una posició política liberal, una posició que vol ésser acceptable pels ciutadans, considerats com a persones raonables i racionals, lliures i iguals i, per tant, dirigida a la seva raó pública. Ja s'ha vist la manera com aquesta característica del liberalisme lliga amb la característica del poder polític en un règim democràtic, és a dir,

³⁷⁴ En aquest punt, i en referència a aquest paràgraf i als següents, Rawls fa constar el deute que té amb T.M. Scanlon, per unes converses aclaridores.

en que és el poder dels ciutadans iguals considerats com una corporació col·lectiva. D'això se'n segueix que si la teoria de la justícia com a equitat no estigués expressament dissenyada per guanyar el recolzament raonat dels ciutadans que, al seu torn, recolzen diferents doctrines exhaustives raonables, en conflicte les unes amb les altres, no fóra liberal, per tal com l'existència de tals doctrines en conflicte és una característica de la mena de cultura pública que la mateixa concepció política de la justícia fomenta.

La qüestió està, aleshores, en què, com a concepció liberal que és, la proposta de la justícia com a equitat ha d'evitar la futilitat i també cal que l'explicació del perquè sigui realitzable en la pràctica, sigui una explicació bona (*of the right kind*). El problema de l'estabilitat no s'ha d'entendre com el problema de trobar una tècnica de persuasió o de manipulació per dur aquells que rebutgin la concepció a acceptar-la, de grat o per força. L'estabilitat obtinguda per una concepció de la justícia no fóra una estabilitat desitjable si li calgués, per tal de portar tothom a actuar d'acord amb la concepció postulada, a instituir un quadre de propaganda, per un costat, i de sancions estatals per incompliment, per l'altre, com si es tractés de trobar maneres d'imposar la concepció un cop un selecte grup de filòsofs i d'enginyers socials hagués arribat al convenciment de què fos bona. Més aviat s'ha de dir que, com a concepció liberal que és, la proposta de la justícia com a equitat no seria raonable, ja d'entrada, si no fos capaç de generar el seu propi recolzament d'una manera adient, adreçant-se a la raó de cadascun dels ciutadans, tal com s'explica en el si del seu marc (*within its own framework*).³⁷⁵ És només i exclusivament d'aquesta manera que es pot justificar la seva legitimitat política, per contra-distinció a l'explicació de la manera en què aquells que controlen el poder polític poden assegurar-se que estan actuant de manera adient, a la llum de les seves pròpies conviccions. Les concepcions liberals de la legitimitat política aspiren a un fonament públic de justificació i recorren a la raó pública lliure i, per tant, als mateixos ciutadans, contemplats com a persones raonables i racionals.

Rawls fa notar que a [Rawls, 1971a, 1999a] no s'hi troba la idea de consens encavallat.³⁷⁶ En aquella obra no queda clar si la teoria de la justícia com a equitat s'ha de considerar una doctrina moral exhaustiva o una concepció política de la justícia. En un passatge de la mateixa obra (en la edició corregida) [Rawls, 1999a, §3, 15] s'hi diu que si la teoria de la justícia com a equitat tingués prou èxit, un proper pas fóra l'estudi d'una perspectiva més general suggerida per l'expressió "justificació com a equitat" (*"rightness as fairness"*). Tanmateix, no s'hi fa cap esment a la distinció entre concepció política i doctrina exhaustiva. Rawls acaba dient que el lector, ben raonablement, podria arribar a la conclusió que la teoria de la justícia com a equitat és una part d'una visió exhaustiva que es podria desenvolupar més tard, si el seu èxit ho demanés.

La descripció que es fa d'una societat ben ordenada a la Part III de [Rawls, 1971a, 1999a] abona aquesta conclusió, diu Rawls. Tal com allí s'explica, els membres de qualsevol societat ben ordenada, sigui la de la teoria de la justícia com a equitat, sigui la corresponent a qualsevol altre proposta, acceptarien la mateixa concepció de la justícia i també la mateixa doctrina exhaustiva de la qual aquesta concepció de la justícia formés part, o de la qual es dedueix. Vegi's, per exemple, l'exposició de l'estabilitat

³⁷⁵ Rawls remarca que la força de l'expressió "en el si del seu marc", tal com s'empra en el text, s'expressa per les dues parts de l'argument en la posició original. Totes dues parts es desenvolupen en el mateix marc i estan subjectes a les mateixes condicions que descriuen la posició original com un dispositiu de representació.

³⁷⁶ L'expressió s'hi empra un sol cop [Rawls, 1999a, §59, 340], però amb un significat diferent del que aquí se li dona.

relativa de la justícia com a equitat i de l'utilitarisme [Rawls, 1999a, §76]. En aquest darrer cas, els membres de la societat ben ordenada recolzarien l'utilitarisme, que és, en la seva mateixa naturalesa, una doctrina exhaustiva [Rawls, 1999a, §76, 436-440].

Tal com ja s'ha dit a 2.11, s'utilitza la idea del consens encavallat³⁷⁷ per tal de permetre'ns pensar en la societat ben ordenada de la justícia com a equitat de forma més realista. Atesa la presència d'institucions lliures que la concepció propugna, ja no podem pensar que la generalitat dels ciutadans, tot i que acceptin la teoria de la justícia com a equitat com a concepció política, hagin també d'acceptar forçosament l'opinió exhaustiva concreta a la què [Rawls, 1971a, 1999a] sembla pertànyer.

Suposem que els ciutadans mantinguin dues opinions diferenciades. O potser, millor dit, que la seva opinió tingui dues parts. Una de les parts es pot comprovar que és una concepció política de la justícia. L'altra part és una doctrina total o parcialment exhaustiva, relacionada d'una manera o altra amb la concepció política. Pot donar-se el cas que la concepció política sigui senzillament una part o un complement d'una opinió parcialment exhaustiva. També es pot donar el cas que la concepció política obtingui el recolzament d'un determinat ciutadà pel fet que es pugui deduir d'una doctrina exhaustiva totalment articulada. Cada ciutadà haurà de decidir per ell mateix, de manera individual, la manera en què la concepció política compartida es relacioni amb les seves opinions personals més exhaustives.

De manera que ara estem en condicions d'afirmar que una determinada societat està ben ordenada per la proposta de la justícia com a equitat si es compleixen les dues condicions següents.

- En primer lloc, els ciutadans que sostenen una doctrina exhaustiva concreta generalment recolzen la proposta de la justícia com a equitat perquè expressa el contingut dels seus judicis polítics.
- En segon lloc, les persones que professen doctrines exhaustives no-raonables no són prou nombroses per posar en risc la justícia essencial de les institucions bàsiques.

Aquesta manera de concebre la societat ben ordenada de la proposta de la justícia com a equitat és una idea que ja no es pot considerar com a utòpica. Esmena el plantejament fet a [Rawls, 1971a, 1999a], que no permet la condició de pluralisme al qual condueixen els seus propis principis.

És més, atès que la proposta de la justícia com a equitat és una concepció política sense lligams (*a free-standing political conception*) (6.1), que articula valors polítics i constitucionals fonamentals, el fet de recolzar-la suposa molt menys del que suposa atorgar l'adhesió a una doctrina exhaustiva. No sembla que hi hagi d'haver obstacles a prendre una tal societat ben ordenada com l'objectiu d'un moviment de reforma i de canvi. En les condicions raonablement favorables que fan possible un règim constitucional, aquest objectiu és una guia raonable. Tot el contrari s'esdevé, afirma Rawls, en el cas d'una societat democràtica lliure ben ordenada per qualsevol mena de doctrina exhaustiva, religiosa o laica, que sempre és utòpica en el sentit pejoratiu del terme. L'intent d'assolir-la exigiria sempre l'ús opressiu del poder de l'estat. Això és tant veritat pel liberalisme de la justificació com a equitat (*rightness as fairness*) com ho és pels règims de cristiandat associats als noms de Tomàs d'Aquino i de Luter.

³⁷⁷ La idea de consens encavallat va ésser publicada per primer cop a [Rawls, 1985].

6.3. *¿És política de mala manera la proposta de la justícia com a equitat?*³⁷⁸

Comprovarem ara que la idea d'un consens encavallat no faci de la proposta de la justícia com a equitat una proposta política de mala manera (*political in the wrong way*). Les idees corrents sobre la política de consens i sobre com assolir el consens tenen connotacions que duen a error. Cal estar segurs de què cap d'aquestes connotacions sigui present en la idea, ben diferent, de consens encavallat.

Per tal que una concepció política no sigui política de mala manera, cal que formuli una visió sense lligams (*free-standing*) dels valors morals de gran importància que siguin d'aplicació a les relacions polítiques. Cal que estableixi un fonament públic de la justificació de les institucions lliures, de manera que sigui accessible per la raó pública. Tot el contrari és el cas d'una concepció política que sigui política de mala manera, és a dir, que estigui constituïda per un estira-i-arronsa purament pràctic entre els interessos presents, o que s'emmiralli en les doctrines exhaustives concretes que en un moment donat siguin presents en una determinada societat, adoptant la forma necessària per guanyar el seu favor.

L'ús que aquí es fa de la idea de consens encavallat es presenta de la manera següent. Suposem un règim democràtic constitucional que sigui raonablement just i practicable, i digne d'ésser defensat. I tanmateix, atesa la presència del fet del pluralisme raonable, ¿com cal plantejar aquesta defensa, de manera que pugui guanyar un recolzament ampli i d'aquesta manera assoleixi una estabilitat suficient?

Amb aquest fi a la vista, deixem de banda el possible procediment següent. Es tractaria d'examinar les doctrines exhaustives que estiguessin presents de fet, i aleshores s'establiria una concepció política que assolís una mena d'equilibri de forces entre elles.

Per aclarir-ho encara més. En l'especificació de la llista de béns primaris,³⁷⁹ posem per cas, podem procedir de dues maneres diferents. En primer lloc, podem examinar les diverses doctrines exhaustives que, de fet, es troben representades per un nombre suficient d'adherents en la societat, i aleshores podem desenvolupar un índex dels béns primaris que s'apropi al centre de gravetat d'aquestes doctrines, com si diguéssim. És a dir, voldriem assolir una mena de mitjana de les exigències dels qui professen cadascuna de les doctrines, en el terreny dels drets institucionals i dels mitjans d'ús general. Podria semblar que aquesta manera de procedir fos la millor manera que l'índex proporcionés els elements bàsics necessaris per promoure les concepcions del bé corresponents a cadascuna de les doctrines exhaustives presents, millorant d'aquesta manera la probabilitat d'assolir un consens encavallat.

Aquesta no és la manera de fer que proposa la teoria de la justícia com a equitat. Si la seguís, esdevindria una concepció política de mala manera. Al contrari, la proposta és bastir una concepció política com una opinió sense lligams, partint de la idea fonamental de la societat com un sistema equitatiu de cooperació i de les idees relacionades amb aquesta idea fonamental. S'espera que aquesta idea, amb el seu corresponent índex de

³⁷⁸ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §56, 188-189].

³⁷⁹ La idea de béns primaris s'introdueix a [Rawls, 1993], a la Lliçó II, §5.3 i s'exposa amb més detall a la Lliçó V, §§3 i 4.

béns primaris a què s'arriba des de l'interior de la mateixa teoria, sense fer referència a cap doctrina exhaustiva, pugui esdevenir el centre d'un consens encavallat raonable. Les doctrines exhaustives que hagin estat presents, que siguin presents, o que puguin ésser presents algun dia, són deixades, totes elles, de banda. La intenció no està en què els béns primaris siguin acceptables per part de les concepcions exhaustives del bé que corresponen a cadascuna de les doctrines exhaustives, per mitjà de la cerca d'una mena d'equilibri entre elles, sinó que siguin acceptables pels mateixos ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals, i que corresponguin a les seves concepcions polítiques del bé.

El problema és com formular una concepció de la justícia per a un règim constitucional de manera que aquells ciutadans que recolzin, o puguin ésser duts a recolzar, aquesta mena de règim, puguin, a la vegada, donar suport a la concepció política, malgrat les diferències existents entre les opinions exhaustives de cadascun d'ells. Això ens porta a la idea d'una concepció política de la justícia, partint de les idees fonamentals de la societat democràtica, i sense suposar cap més doctrina d'ampli abast. No s'introdueixen obstacles doctrinals als camins per guanyar el recolzament d'un consens encavallat raonable i durador.

6.4. *¿Com és possible el liberalisme polític?*³⁸⁰

S'aborda ara la qüestió de com és possible el liberalisme polític, tal com ha estat especificat aquí. És a dir, ¿com és possible que els valors pertanyents a un domini específic, un subconjunt del reialme de tots els valors, s'imposin normalment a qualsevol altre valor que se'ls pugui enfrontar? O dit d'una altra manera, ¿com es pot compaginar l'afirmació d'una doctrina exhaustiva com a veritable i raonable i, a la vegada, sostenir que no fóra raonable utilitzar el poder de l'estat per exigir dels altres la seva acceptació o el compliment de les lleis especials que pugués demanar?

La resposta a aquesta qüestió té dues parts complementàries. La primera part afirma que els valors característics de l'esfera política són valors molt alts, de manera que no és fàcil derrotar-los. Són els valors que governen el marc bàsic de la vida social, el mateix fonament de la nostra existència (*the very groundwork of our existence*)³⁸¹ i que especifiquen els termes fonamentals de la cooperació social i política. En la teoria de la justícia com a equitat, alguns d'aquests grans valors són els valors de justícia que s'expressen per l'estructura bàsica a través dels principis de justícia. Els valors de la llibertat civil i política igual per tothom, de la igualtat equitativa d'oportunitats, de la reciprocitat econòmica i de les bases socials del propi respecte de tots els ciutadans.

Hi ha altres valors que es classifiquen com els valors de la raó pública (4.4), i s'expressen en les orientacions (*guidelines*) per les investigacions públiques i en els passos que es prenen per assegurar que tals investigacions siguin lliures i públiques, informades i raonables. Aquests valors inclouen, junt amb l'ús adient dels conceptes fonamentals del judici, de la inferència i de l'evidència, les virtuts de raonabilitat i d'equanimitat (*fair-mindedness*), tal com es mostren en l'adhesió als criteris i procediments del coneixement de sentit comú i en l'adhesió als mètodes i conclusions

³⁸⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §57, 189-192].

³⁸¹ L'expressió és de J.S. Mill, [Mill, 1861, cap. 5, ¶25, 251].

de la ciència, quan aquests darrers siguin pacífics (*not controversial*), i en el respecte als preceptes que governen les disputes polítiques raonables.

Reunits, els valors de justícia i de raó pública expressen l'ideal liberal en el punt que, atès que el poder polític és un poder coercitiu en mans dels ciutadans com un organisme corporatiu, un poder del qual cadascun d'ells té una part alíquota, que ha d'exercir-se, almenys quan allò que estigui en disputa siguin matèries constitucionals essencials i qüestions de justícia distributiva bàsica, exclusivament de forma que es pugui esperar que tots els ciutadans recolzin.

Tal com ja s'ha vist, el liberalisme polític s'esforça, en la mesura de les seves possibilitats, per presentar una explicació d'aquests valors vistos en conjunt, formant un domini propi i distintiu, el domini polític, com una opinió sense lligams. I també com a valors que es poden comprendre i defensar sense pressuposar cap doctrina exhaustiva concreta. Després, cadascun dels ciutadans, individualment, fent ús de la seva llibertat de consciència, haurà d'establir el propi lligam entre aquests grans valors del domini polític i la resta de valors que faci seus. Cal esperar, doncs, que en la pràctica política es podran establir fermament les matèries constitucionals essencials, exclusivament fonamentades en valors polítics, i que aquests valors proporcionaran un fonament compartit viable per la justificació pública.

La segona part de la resposta a la qüestió sobre la possibilitat del liberalisme polític complementa la primera part. La segona part afirma que la història de les religions i de la filosofia ensenya que hi ha moltes maneres diferents, totes elles raonables, d'entendre el gran món de les virtuts, de manera que siguin congruents, o que recolzin, o que no s'oposin, als valors adients al domini especial de la política, tal com s'especifica en la concepció política de la justícia. La història ens mostra tot un seguit de doctrines exhaustives raonables, cosa que possibilita la formulació de consensos encavallats. La manera com això es pot esdevenir es pot exemplificar a través d'un model concret de consens encavallat.

El model conté tres posicions diferents.

- La primera posició recolza la concepció política, per tal com la pròpia doctrina religiosa i l'explicació d'una fe lliure (*free faith*) duen cap a un principi de tolerància i de suport a les llibertats bàsiques del règim constitucional.
- La segona posició recolza la concepció política sobre el fonament d'una doctrina moral exhaustiva de caire liberal, com és ara la de Kant o la de John Stuart Mill.
- La tercera posició és una doctrina de perfils borrosos, que cobreix un gran nombre de valors no-polítics a més dels valors polítics del règim constitucional. Sosté que, en les condicions raonablement favorables que fan possible la democràcia, aquests valors polítics normalment predominen sobre qualsevol valor no-polític que pugui entrar-hi en conflicte.

D'aquestes tres posicions, només les dues primeres, la doctrina religiosa i els liberalismes de Kant o de Mill, són de caire general i exhaustiu. La tercera és una doctrina sense pretensió a la sistemàtica, tot i que, en condicions raonablement favorables, és normalment suficient per les qüestions de justícia política. Les dues primeres posicions, més sistemàtiques, estan d'acord amb els judicis de la tercera en aquesta matèria.

¿Quines condicions calen a una doctrina exhaustiva concreta per a ésser qualificada de raonable? Sense donar una definició completa, cal dir que una doctrina raonable ha de reconèixer l'existència de les càrregues del judici (2.11) i, per tant, cal que reconegui, entre altres valors polítics, el valor de la llibertat religiosa (*liberty of conscience*). Cal afegir una altra consideració relacionada amb la distinció entre allò que és raonable i allò que és racional (2.2, 4.1). Totes dues idees són components essencials, com ja s'ha dit, del concepte de societat, vista com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans, considerats com a persones lliures i iguals. En general, les persones raonables estan disposades a proposar determinats principis, per tal d'especificar els termes equitatius de cooperació, i també a sotmetre's a aquestes principis a costa fins i tot dels seus propis interessos, segons exigeixin les circumstàncies, sempre que els altres facin el mateix. És més, quan els drets que reclamen aquells que cooperen estiguin basats en fonaments similars en allò que resulti rellevant, com és ara que tots tinguin un estatus igual com a ciutadans lliures i iguals, no hi ha cap raó per tal de que cap d'aquestes persones que cooperen s'avingui a acceptar principis que els assignin menys drets bàsics que a la resta. Aquells que s'entesten en imposar aquesta mena de principis als altres, potser moguts pel seu major poder, o pel fet d'estar en una posició negociadora més forta, no es comporten de manera raonable. Tot i que, atès el seu propi interès, pot ésser que siguin del tot racionals. Aquest contrast entre allò que és raonable (en català diem també, enraonat) i allò que és racional, es dona també en la parla diària.

Tornant al cas present, contemplem els ciutadans com a persones lliures i iguals i també com a persones raonables i racionals, tenint, tots ells, una part igual en el poder polític conjunt de la societat, i estant tots ells subjectes a les càrregues del judici. No hi ha, per tant, cap raó que justifiqui que cap ciutadà, o associació de ciutadans, tingui el dret d'utilitzar el poder de l'estat a favor d'una doctrina exhaustiva determinada, o per imposar les seves conseqüències a la resta. Atesos els fonaments de la prioritat de la llibertat (4.8), cap ciutadà, si està ben representat, podrà atorgar a d'altres l'autoritat política per procedir d'aquesta manera. Qualsevol autoritat que tingui aquesta pretensió, per tant, estarà mancada de raó, i actuarà de manera contrària a l'interès fonamental de les persones en desenvolupar i exercir les seves pròpies potències morals, i en promoure les seves pròpies i permissibles concepcions del bé. Les doctrines exhaustives raonables reconeixen aquest fet i, juntament amb el fet, reconeixen el dret de tothom a la llibertat de consciència o llibertat religiosa.

6.5. *Un consens encavallat que no sigui utòpic*³⁸²

Es pot aduir que la idea de consens encavallat és utòpica. És a dir, que no hi ha prou forces polítiques, socials ni psicològiques per establir un consens encavallat, quan encara no n'hi ha cap d'establert, ni tampoc per donar-li estabilitat, suposant ja que hi hagués un consens encavallat establert. Aquí, diu Rawls, no es pot entrar en gaire detalls en aquest tema intricat, de manera que el mateix Rawls es limita a esbossar una via a través de la qual aquesta mena de consens sobre una concepció liberal de la justícia, com és ara la teoria de la justícia com a equitat, podria sorgir i la manera com es podria assegurar la seva estabilitat.

Suposem que, en un determinat moment, com a resultat de diverses contingències històriques, els principis d'una concepció liberal, posem per cas de la proposta de la

³⁸² Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §58, 192-195].

justícia com a equitat, hagin estat acceptats purament com un *modus vivendi*, i que les institucions polítiques existents compleixin les seves exigències. Podem suposar que aquesta acceptació s'hagi esdevingut de manera semblant a l'acceptació del principi de tolerància com a *modus vivendi* un temps després de la Reforma. De primer, sense gaire ganes, però reconeixent que era l'única alternativa al conflicte civil destructiu i de mai acabar. Aquí s'empra l'expressió "*modus vivendi*" de la manera més usual, tal com s'exemplifica pel cas d'un tractat entre dos estats amb interessos nacionals contraposats. A l'hora de negociar el tractat, la prudència i la saviesa dictaran, a cadascun dels dos estats, que s'asseguri que la redacció sigui tal que esdevingui del coneixement públic que cap dels dos estats tindrà interès en crebantar el tractat. Tanmateix, cadascun dels dos estats segueix disposat a lluitar pels seus propòsits a expenses de l'altre, i ho faria si les circumstàncies canviessin.

Que això mateix sigui aplicable a la idea inicial de tolerància ho recolza l'exemple de les baralles entre catòlics i protestants durant el segle XVI. En aquella època, ambdues doctrines en disputa sostenien que el governant tenia el deure de protegir la religió veritable i de reprimir l'expansió de l'heretgia i de les doctrines falses. En aquest cas, l'acceptació del principi de tolerància va ésser veritablement només un *modus vivendi*. En cas que alguna d'aquestes confessions esdevingués dominant, caldria aleshores descartar el principi de tolerància. Allò que és imprescindible per un consens encavallat és l'estabilitat respecte dels canvis en la distribució del poder. Això exigeix que la concepció política sigui recolzada pels ciutadans de manera independent a la força política de la seva opinió exhaustiva.

Podem aleshores preguntar-nos com pot ésser que, al llarg de diverses generacions, l'aquiescència inicial a la proposta de la justícia com a equitat a títol de *modus vivendi*, esdevingui un consens encavallat estable i durador. En aquest punt, pot ésser molt important el fet que la professió de les doctrines exhaustives sigui un poc baldera (*a certain looseness in our comprehensive views*). També pot tenir importància el fet de què es tracti de doctrines només parcialment, i no totalment, exhaustives.³⁸³ Podem preguntar-nos el següent. ¿Fins a quin punt, en la pràctica, el suport donat a una determinada concepció política depèn, de fet, de la seva deducció d'una opinió exhaustiva? Considerem les tres possibilitats següents.

- a. La concepció política és una conseqüència de la doctrina exhaustiva.
- b. La concepció política no és una conseqüència de la doctrina exhaustiva, però no hi ha contradicció entre ambdues.
- c. La concepció política està en contradicció amb la doctrina exhaustiva.

En la vida diària, en general, no pensem gaire en aquesta classificació, i si hi pensem, no estem gaire decidits sobre quina de les tres alternatives hagi d'ésser d'aplicació. La necessitat de decidir entre elles fa sorgir qüestions molt complicades i, en la pràctica, pot ésser que mai no ens trobem en el cas d'haver de decidir entre elles. Per la major part de la gent, la pròpia doctrina religiosa, filosòfica o moral no es considera totalment general i exhaustiva. La seva generalitat i exhaustivitat admeten graus, com també els admet la mesura en què una opinió sigui articulada i sistemàtica. Per dir-ho així, hi ha un munt de folgances, moltes maneres en què la concepció política pot trobar una coherència baldera amb la corresponent opinió (parcialment) exhaustiva, i moltes

³⁸³ Rawls aprofita i desenvolupa aquí una idea que li va ésser suggerida per Samuel Scheffler en conversació privada.

maneres, dins dels límits d'una mateixa concepció política, de permetre el seguiment de diverses doctrines (parcialment) exhaustives.

Aquesta constatació duu a la ment el fet que molts ciutadans, per no dir la majoria, arriben a l'afirmació d'una concepció política sense veure-hi cap relació concreta, en un sentit o en l'altre, entre ella i la resta de les seves opinions. I per tant, els és possible afirmar aquesta concepció en ella mateixa i valorar el bé públic que rendeix en les societats democràtiques. Si més tard s'adonen d'una determinada incompatibilitat entre la concepció política i les doctrines exhaustives que professen, pot molt bé ésser que l'ajust el facin recaure sobre la doctrina exhaustiva corresponent, abans de desdir-se de la concepció política. Cal remarcar que aquí es distingeix entre la fidelitat inicial o la valoració inicial de la concepció política, i l'ajust posterior o la revisió posterior de les doctrines exhaustives, quan sorgeixi alguna incoherència. Podem suposar que aquests ajustos o revisions tindran lloc de manera lenta al llarg del temps, mentre que la concepció política actua sobre les opinions exhaustives per assolir la coherència amb ella mateixa.

Ara ens preguntem, ¿en virtut de quins valors polítics, la proposta de la justícia com a equitat podria guanyar-se fidelitat? La fidelitat (*allegiance*) a les institucions i a la concepció que les regula es pot basar, en part, en interessos propis i de grup a llarg termini, en el costum i en les actituds tradicionals i també en el desig de conformar-se a allò que normalment es fa i que s'espera d'un mateix. La fidelitat generalitzada també es pot fomentar pel mitjà de les institucions que assegurin a tots els ciutadans els valors polítics que estan inclosos en allò que Hart anomena el contingut mínim de la llei natural.³⁸⁴ Aquí, però, ens centrem en les altres bases de la fidelitat generada per una concepció liberal de la justícia.

En aquest punt, cal recordar allò que ja s'ha dit a 4.11, és a dir, que les concepcions liberals, al regular efectivament les institucions polítiques bàsiques, compleixen els tres requisits imprescindibles d'un règim constitucional estable.

- En primer lloc, determinen, d'un sol cop per sempre, el contingut dels drets i llibertats bàsics i, per tant, sostreuen aquest tema del debat polític i el situen fora de l'abast del càlcul dels interessos socials.
- En segon lloc, la seva forma de raonament és relativament clara i entenedora, i raonablement de fiar en els seus mateixos termes.³⁸⁵
- I en tercer lloc, la seva concepció de raó pública lliure fomenta les virtuts polítiques cooperatives.

En aquest punt Rawls aventura la conjectura que, en la mesura en què els ciutadans arribin a valorar allò que les concepcions liberals assoleixen, adquiriran fidelitat a aquestes concepcions, fidelitat que creixerà a mesura que passi el temps. Els ciutadans arribaran a pensar que l'afirmació dels principis de justícia de tals concepcions liberals és raonable i entenimentada (*reasonable and wise*). Això serà causa de què els principis

³⁸⁴ Vegi's [Hart, 1961, 193-200] per la descripció d'allò que Hart anomena el contingut mínim de la llei natural. Rawls dona per suposat que les concepcions liberals inclouen, com també ho fan altres concepcions conegudes, aquest contingut mínim. En el text, Rawls se centra en les bases de la fidelitat que una tal concepció genera en virtut del contingut que dona als seus principis.

³⁸⁵ Rawls aclareix que l'expressió "en els seus mateixos termes" que aquí s'empra, significa que no estem, en aquest moment, amoinats per determinar si la concepció de què es tracta sigui o no veritable o raonable. Ens amoinem només per la facilitat en què els seus principis i normes puguin ésser entesos correctament i aplicats fiablement en el debat públic.

de justícia que expressin els valors polítics que, sota les condicions raonablement favorables, fan possible la democràcia, gaudeixin de més recolzament en l'opinió pública que qualsevol altres valors que se'ls pugui oposar. Si això s'esdevingués tal com s'acaba de dir, per aquest camí s'arribaria a un consens encavallat.

El model del cas que s'ha exposat a 6.4 deixa clar que el consens encavallat és una cosa molt diferent d'un *modus vivendi*. Recordem que en el cas del model, la concepció política és el nucli d'un consens capaç d'agermanar en un acord polític una doctrina religiosa de fe lliure, un liberalisme del tipus de Kant o de Mill, i una posició poc sistemàtica que inclou una àmplia gamma de valors no-polítics junt amb els valors polítics de la proposta de la justícia com a equitat. Cal notar dues característiques d'aquest exemple.

- En primer lloc, el centre de consens, la concepció política de la justícia, és, en ella mateixa, una concepció moral. ("El centre de consens").
- En segon lloc, la concepció política de la justícia resulta recolzada per motius morals. És a dir, inclou les concepcions de la societat i dels ciutadans com a persones, i també inclou els principis de justícia, i una explicació de les virtuts cooperatives a través de les quals els principis s'incorporen al caràcter de les persones i s'expressen en la vida pública. ("Els fonaments morals").

El consens encavallat, per tant, no és un consens que es derivi de l'acceptació de determinades autoritats, o de l'acceptació de determinats dispositius institucionals, basat en una convergència contingent o històrica de determinats interessos individuals o de grup. Totes tres postures incloses en el cas-model recolzen, des del seu interior, la concepció política. Cadascuna d'elles atorga reconeixement als seus conceptes, principis i virtuts com el contingut compartit en el qual les diverses posicions coincideixen. El fet de què cadascú dels qui recolza la concepció política parteixi del si de la seva pròpia concepció exhaustiva, i per tant organitzi la seva doctrina per mitjà de premisses i fonaments diferents, no treu que el seu recolzament sigui religiós, filosòfic o moral, segons el cas.

Les dues característiques del consens encavallat que s'acaben d'assenyalar (el centre de consens i els fonaments morals) estan en relació amb una tercera característica, que és també essencial, la característica de l'estabilitat. És a dir, aquells que recolzen els diversos punts de vista que són el suport de la concepció política, no retiraran el seu recolzament en cas que la posició relativa, dins del conjunt social, del seu punt de vista guanyi força social i potser arribi a ésser dominant. Mentre segueixin mantenint les tres posicions i no les revisin, la concepció política rebrà recolzament de manera independent dels vaivens en la distribució del poder polític. Aquesta és una diferència amb el cas de la disputa entre catòlics i protestants al segle XVI. Cadascuna de les posicions recolza la concepció política pels seus propis mèrits. La prova d'això està en veure si el consens és estable respecte dels canvis en la distribució de poder entre les diferents posicions exhaustives. Aquesta característica d'estabilitat subratlla una diferència substancial entre un consens encavallat i un *modus vivendi*, l'estabilitat del qual depèn justament de la permanència d'aquesta distribució.

6.6. Una psicologia moral raonable³⁸⁶

S'acaba de veure que un assentiment inicial a la concepció liberal de la justícia com a *modus vivendi*, es pot anar tornant, en el transcurs del temps, en un consens encavallat estable. Basta aquesta possibilitat real per respondre a l'objecció que la idea d'un tal consens és utòpica. Tanmateix, per reforçar aquesta possibilitat, s'esbossen, de manera necessàriament breu, diu el mateix Rawls, les assumpcions psicològiques principals que sostenen l'explicació que s'acaba de fer sobre la manera com es genera la lleialtat política (*political allegiance*). Això ens porta cap a allò que es pot anomenar una psicologia moral raonable o, encara millor, una psicologia del jo raonable. El nom és escaient per tal com la idea de reciprocitat hi és present com el principi que li dona el seu contingut i també com la disposició a pagar amb la mateixa moneda (*a disposition to answer in kind*). Recordem que el fonament de la igualtat, al nivell últim (4.17), és senzillament la capacitat d'ésser a la vegada raonable i racional. En resum, la disposició psicològica que és raonable s'auto-valida i respon amb un tracte igual al que rep. Allò que li dona un caire únic és el seu lligam amb la raó.

Les assumpcions d'aquesta psicologia, en una paraula, afirmen que les persones són capaces d'ésser a la vegada raonables i racionals, i de comprometre's en la cooperació social equitativa. Tenim, d'aquesta manera, les següents consideracions.

1. D'acord amb la concepció política de la persona, caracteritzada per les dues potències morals, els ciutadans tenen la capacitat d'adquirir concepcions de la justícia i d'actuar d'acord amb allò que aquestes concepcions exigeixen. Dit ras i curt, tenen la capacitat d'ésser a la vegada raonables i racionals.
2. Els ciutadans, quan creguin que les institucions i les practiques socials siguin justes i equitatives, tal com s'especifica pels principis que ells mateixos estarien disposats a proposar o a reconèixer, en una situació en la què haguessin estat representats de manera equitativa, estaran disposats i desitjosos de complir la seva part en aquests dispositius, sempre que tinguin una seguretat suficient de què els altres compliran la que els pertorqui. Això pertany a l'àmbit d'allò que és raonable, tal com s'ha anat especificant des de 2.2.
3. Quan els altres, amb intenció evident,³⁸⁷ compleixen la seva part en les institucions justes o equitatives, els ciutadans tenen tendència a desenvolupar confiança en ells. Aquesta tendència a pagar amb la mateixa moneda (*to answer in kind*), a respondre a les accions equitatives dels altres envers nosaltres amb accions equitatives nostres envers ells, etcètera, és un dels elements de la psicologia d'allò que és raonable. En l'exposició que es fa a [Rawls, 1971a, 1999a] del desenvolupament tri-etàpic de la moralitat dels principis (que és la denominació que allà s'empra), les lleis psicològiques de cadascuna de les etapes es caracteritzen per aquesta reciprocitat de disposició.³⁸⁸

³⁸⁶ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §59, 195-198].

³⁸⁷ La idea d'intenció evident evoca aquí l'*Émile*, de Rousseau. Vegi's [Rawls, 1999a, §70, nota 9]. Allà, Rawls diu el següent: "*Rousseau says that while we like from the start what contributes to our preservation, this attachment is quite unconscious and instinctive. "Ce que transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile."*

³⁸⁸ Vegi's [Rawls, 1999a, §70, 405s; §71, 411s; §72, 414s; §75, 433]. La psicologia moral que està al darrere de les assumpcions que es descriuen al text, s'exposa amb molt més detall a [Rawls, 1999a, Cap. VIII, §§70-72, 75-76]. Rawls envia el lector a aquests llocs, per tal com, escrivint l'any 2001, no hi introduiria canvis substancials. El més important és veure el paper que juguen en la segona part de l'argument en favor dels principis de justícia, és a dir, en la part que s'ocupa de l'estabilitat d'aquests principis.

4. La confiança, al·ludida a l'apartat 3 precedent, tendeix a adquirir fortalesa i a completar-se a mesura que es manté en el temps l'èxit dels dispositius cooperatius compartits. També adquireix fortalesa i es completa en més extensió quan les institucions bàsiques dissenyades per assegurar els interessos fonamentals, com és ara el cas dels drets i llibertats bàsics, vagin adquirint, de grat i amb fermesa, el reconeixement que els pertoca en la vida política pública.
5. Podem també suposar que tothom reconeix allò que aquí s'ha anomenat les condicions històriques i socials de les societats democràtiques modernes.
 - i. El fet de la presència d'un pluralisme raonable.
 - ii. El fet de la permanència d'aquest pluralisme raonable.
 - iii. El fet que aquest pluralisme només pugui ésser suprimit per mitjà d'un ús opressor del poder de l'estat. Aquestes tres condicions són una situació històrica compartida. En aquesta situació no és raonable deixar sense reconèixer
 - iv. El fet que les càrregues del judici i el reconeixement que tothom hi està sotmès per igual, junt amb totes les conseqüències d'aquesta afirmació (6.4).
6. També formen part de les condicions històriques i socials de la democràcia,
 - v. El fet de l'escassetat moderada.
 - vi. El fet d'haver-hi moltes possibilitats de guany en la cooperació social ben organitzada, suposant que sigui possible establir-la en termes equitatius.
 Aquests dos darrers fets, juntament amb els quatre fets generals, especifiquen les circumstàncies de la justícia política (vegi's el sub-apartat 4.2).

Ara estem en condicions d'ampliar la resposta a la qüestió sobre com es pot desenvolupar un consens encavallat establert sobre una concepció liberal de la justícia a partir de la seva acceptació purament com a *modus vivendi*. Recordem el supòsit sobre el fet que les doctrines exhaustives que la major part de la gent subscriu no són del tot exhaustives. I que aquest fet obre la possibilitat de desenvolupar una fidelitat (*allegiance*) independent a una determinada concepció liberal, un cop s'hagi experimentat i valorat la manera com funciona. Aquesta fidelitat independent, al seu torn, duu a la gent a actuar amb intenció evident d'acord amb els dispositius liberals, per tal com tenen una seguretat raonable, fonamentada en l'experiència viscuda, que els altres també se sotmetran als mateixos dispositius. Gradualment, a mesura que el temps passi i l'èxit de la cooperació política segueixi present, els ciutadans acabaran per tenir una confiança creixent els uns amb els altres.

D'aquest èxit de les institucions liberals se'n pot seguir el descobriment d'una nova possibilitat social, la possibilitat d'una societat democràtica i pluralista raonablement harmoniosa i estable. Aquesta possibilitat no podia ésser coneguda abans de la pràctica exitosa de la tolerància en societats amb institucions liberals. Pot semblar que sigui més natural creure, tal com aparentment confirmen una munió de segles d'història d'acceptació de la intolerància, que la unitat i la concòrdia socials exigeixin la presència d'un acord sobre una doctrina exhaustiva general, religiosa, filosòfica o moral. Temps era temps que es considerava la intolerància com una condició necessària per l'ordre i l'estabilitat socials.³⁸⁹ El fet que aquesta creença s'anés afeblint, va obrir el camí de les institucions lliures.

³⁸⁹ Hume, diu Rawls, fa notar aquest fet al paràgraf 6 de "Liberty of the Press" (1741). No he sabut localitzar, en tot aquest text de Hume, el passatge relacionat amb l'observació de Rawls. Vegi's "On the Liberty of the Press", a David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, Eugene F.

En conclusió. Una concepció política de la justícia, posem per cas la proposta de la justícia com a equitat, pot fomentar el desenvolupament eventual d'un mer *modus vivendi* per acabar assolint un consens encavallat, precisament pel fet que no és una concepció general o exhaustiva. L'abast limitat d'una tal concepció, juntament amb el fet d'una certa folgança en les doctrines exhaustives que cadascú professi, li atorga un cert espai de maniobra que li permet guanyar una certa lleialtat inicial envers ella mateixa, de manera que pugui influir sobre aquestes doctrines a favor seu, a mesura que sorgeixin conflictes. Es tracta d'un procés que es desenvolupa gradualment al llarg de diverses generacions, suposant sempre la presència d'una psicologia moral raonable. Podrà donar-se el cas que les religions que al començament rebutgessin la tolerància, acabessin acceptant-la i sostenint una doctrina de fe lliure. Els liberalismes exhaustius de Kant i de Mill, tot i que es consideren adients per la vida no-pública i com a possibles fonaments de recolzament dels règims constitucionals, deixen de proposar-se com a concepcions polítiques de la justícia. Ja es veu, per tant, que no cal fiar l'aparició del consens encavallat a una coincidència feliç, tot i que li caldrà l'ajut de la bona sort històrica. Més aviat, és el resultat de l'obra de la tradició pública de pensament polític d'una determinada societat en el desenvolupament d'una concepció practicable i política de la justícia.

6.7. *El bé de la societat política*³⁹⁰

Havent entès la manera com la qüestió de l'estabilitat reclama la idea del consens encavallat, abordem ara un aspecte de l'estabilitat relacionat amb la idea del bé d'una societat política ben ordenada pels dos principis de la justícia. Aquest bé és dut a la realitat pels ciutadans, com a persones individuals i com a col·lectivitat, quan actuen en favor de conservar el règim constitucional just.³⁹¹

Comencem examinant una objecció. S'argueix que la proposta de la justícia com a equitat, per tal com no es basa en cap doctrina exhaustiva religiosa, filosòfica o moral, abandona l'ideal de la comunitat política i contempla la societat purament com un conjunt d'individus separats (*distinct*) i d'associacions separades (*distinct*), que només cooperen en l'esforç per assolir els seus propis propòsits personals o associatius, sense que tinguin cap altre fi últim (*final end*) en comú. Aquí, s'entén per fi últim un fi que sigui valorat o desitjat per ell mateix, i no com a mitjà per a una altra cosa. A vegades, s'adueix que, com a doctrina del contracte social, la teoria de la justícia com a equitat adopta una perspectiva individualista i assigna un paper només i purament instrumental a les institucions polítiques, que estarien exclusivament al servei dels fins individuals o associatius, igual que les institucions, posem per cas, d'una societat privada. En aquest cas, la mateixa societat política no fóra un bé. Com a màxim, es podria considerar com un mitjà pels béns individuals o associatius.

Com a resposta, cal dir que és veritat que la proposta de la justícia com a equitat deixa de banda l'ideal de la comunitat política, si per aquest ideal cal entendre una societat

Miller (comp.), edició revisada, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, pp. 9-13. Sobre aquesta mateixa qüestió, Rawls fa referència a A.G. Dickens, *The English Reformation*, Fontana Press, Glasgow, Regne Unit, 1967, pp. 440s.

³⁹⁰ Aquest sub-apartat és una glossa de [Rawls, 2001, §60, 198-202].

³⁹¹ Rawls fa notar que aquesta és la cinquena concepció del bé que s'ha introduït fins ara. Les quatre precedents estan exposades al sub-apartat 5.3.

política unida per la professió d'una única doctrina total o parcialment exhaustiva de caràcter religiós, filosòfic o moral. Aquesta concepció de la unitat social queda exclosa pel fet del pluralisme raonable. Aquells que accepten les llibertats bàsiques i el principi de tolerància, que està a l'arrel de les institucions democràtiques bàsiques, ja no la poden considerar com una possibilitat política. Cal contemplar d'una manera diferent la unitat social, veient-la com la conseqüència d'un consens encavallat basat en una concepció política de la justícia. Tal com s'ha vist, aquesta concepció política es recolza en aquesta mena de consens, per part de ciutadans que sostenen doctrines exhaustives diferents i en conflicte les unes amb les altres. Cadascun d'ells recolza el consens des de dins de la seva respectiva posició.

Recordem (2.3) que es diu que una societat està ben ordenada per una concepció de la justícia quan es compleixen tres condicions.

1. La primera condició és que sigui una societat en la qual tots els ciutadans acceptin, i es reconeixin els uns als altres que accepten, els mateixos principis de justícia.
2. La segona condició és que l'estructura bàsica de la societat, les seves institucions principals i la manera com s'organitzen com un sistema de cooperació, satisfaci els principis de justícia, i que aquest fet sigui del domini públic.
3. La tercera condició és que els ciutadans tinguin un sentit de justícia normalment efectiu, és a dir, un sentit de justícia que els permeti entendre i aplicar els principis de justícia, i gairebé sempre actuar guiats per ells, d'acord amb les circumstàncies.

La unitat social, entesa d'aquesta manera, afirma Rawls, és la concepció de la unitat més desitjable entre les que tenim disponibles. És, segons ell mateix, el límit de l'òptim pràctic.

D'aquest darrer enunciat se'n segueix que la societat política és una comunitat, si per comunitat es vol dir qualsevol societat, incloses les societats polítiques, els membres de la qual, en aquest cas els ciutadans, comparteixin determinats fins últims als quals atorguin una alta prioritat, de tal manera que, quan es proposin a ells mateixos quina mena de persona vulguin ésser, sempre incloguin aquests fins últims com a components essencials d'aquesta visió. Naturalment, d'aquestes definicions de comunitat, en elles mateixes, no en depèn res de pràctic. Són simplement estipulacions verbals. Allò que importa és que en la societat ben ordenada que s'especifica en la concepció política de la justícia, els seus ciutadans tinguin fins últims compartits de la mena exigida.

Junt amb les altres assumpcions, aquests fins últims compartits proporcionen el fonament del bé d'una societat ben ordenada. Rawls afirma que els ciutadans estan dotats de les dues potències morals. Els drets i llibertats bàsics dels règims democràtics serveixen per assegurar que tots i cadascú podran desenvolupar de manera adient aquestes potències i exercir-les en plenitud en el transcurs de tota la seva vida, tal com ho decideixin. En circumstàncies normals, aleshores, suposem que aquestes potències morals es desenvolupen i s'exerceixen en el si de les institucions de la llibertat política i de la llibertat religiosa, i que el seu exercici és sostingut i recolzat per les bases socials del respecte a un mateix.

Assumides aquestes coses, la societat ben ordenada de la proposta de la justícia com a equitat es pot considerar un bé de dues maneres diferents. En primer lloc, és un bé per les persones considerades individualment, i això per dues raons.

- Una primera raó és que l'exercici de les dues potències morals s'experimenta com un bé. Aquesta és una conseqüència de la psicologia moral que s'utilitza en la teoria de la justícia com a equitat.³⁹² El paper central que aquestes potències juguen en la concepció política de les persones com a ciutadans, abona que es vegi que el seu exercici sigui un bé important, i així ho considerarà molta gent. Considerem els ciutadans, als efectes de la justícia política, com a membres normals i plenament cooperadors de la societat al llarg de tota la seva vida, i dotats, per tant, de les potències morals que els permeten assumir aquest paper. En aquest context es pot afirmar el següent. Una part de la naturalesa essencial dels ciutadans, dins de la concepció política, està en que estiguin dotats de les dues potències morals, que es troben a l'arrel de la seva capacitat de comprometre's en la cooperació social equitativa.
- Una segona raó de què la justícia política sigui un bé pels ciutadans és que els assegura el bé de la justícia i les bases socials del respecte a un mateix i del respecte mutu. D'aquesta manera, a l'assegurar els drets i les llibertats bàsics iguals i la igualtat equitativa d'oportunitats, la societat política garanteix a les persones el reconeixement públic del seu estatus com a individus lliures i iguals. En assegurar totes aquestes coses, la societat política dóna satisfacció a les seves necessitats fonamentals.

El bé que implica l'exercici de les potències morals i el reconeixement públic de l'estatus de les persones com a ciutadans pertany al bé polític d'una societat ben ordenada i no al bé de qualsevol doctrina exhaustiva. Cal insistir, una vegada i una altra, en aquesta distinció, tot i que pot ésser que hi hagi alguna doctrina exhaustiva que pugui donar suport a aquesta noció del bé des del seu propi punt de vista. Altrament, perdem de vista el camí que ha de seguir la proposta de la justícia com a equitat per tal de poder obtenir un consens encavallat. Tal com s'ha repetit, la prioritat del dret no implica que s'hagi d'evitar les idees del bé, per tal com és impossible fer-ho (5.3). Més aviat, vol dir que cal que les idees del bé que s'emprin siguin idees polítiques. Cal que estiguin concebudes per tal de complir les restriccions que imposa la concepció política de la justícia i per tal d'encaixar en l'espai que aquesta deixa lliure.

La societat ben ordenada és també un bé d'una segona manera. Perquè sempre que hi hagi un fi últim compartit, l'assoliment del qual demani la cooperació de molta gent, el bé realitzat és de caràcter social. Es fa realitat a través de l'activitat conjunta dels ciutadans en dependència mútua de les accions que duen a terme els uns i els altres. L'establiment i el manteniment exitós d'institucions democràtiques raonablement justes, encara que, naturalment sempre imperfectes, durant un llarg període de temps, i potser recurrent a la seva reforma al llarg de les generacions, encara que no, ben segur, sense errors, és un gran bé social i com a tal s'avalua aquí. Això s'evidencia en el fet que els pobles democràtics ho vegin com un dels seus assoliments significatius en tota la seva història.

³⁹² A [Rawls, 1999a, §65], per definir aquesta psicologia, Rawls recorre a l'anomenat principi aristotèlic. Altres perspectives, diu Rawls, poden adoptar principis diferents per arribar a una conclusió semblant. La definició que Rawls dóna del principi aristotèlic és la següent [*Ibidem*, 374]: “*Other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity.*”

L'existència d'aquests béns polítics i socials no té cap misteri. És com el fet que els membres d'una orquestra, o els jugadors d'un equip esportiu, o fins i tot els dos equips enfrontats en una contesa esportiva, experimentin plaer i un cert orgull legítim en una bona actuació, o en un bon partit, actuació o partit que els agradarà recordar.³⁹³ Ben segur que les condicions necessàries esdevenen més difícils de satisfer com més grans siguin les societats i més gran sigui la distància social entre els ciutadans. Tanmateix, aquestes diferències, tan grans i inhibidores com puguin arribar a ésser, no afecten el principi psicològic implicat en fer realitat el bé de la justícia en una societat política ben ordenada. A més, aquest bé pot arribar a ésser molt significatiu, fins i tot quan les condicions per fer-lo realitat siguin ben imperfectes. I el sentit de la seva pèrdua també pot arribar a ésser altament significatiu. L'orgull dels pobles democràtics en la diferenciació que obtenen dels pobles no-democràtics ho deixa clar, com també ho fa la cura que tenen de distanciar-se dels períodes de la seva història en els que la injustícia hagi pogut prevaldre. Rawls no vol continuar en el camí d'aquestes reflexions. No deixa clar com de gran sigui el bé polític. Li basta en deixar establert que és un bé significatiu, i un bé que encaixa en el si de la seva concepció política.

Per veure això darrer, recordem el caràcter públic d'aquest bé. En l'etapa de la moralitat dels principis (la tercera de les qüestions explicitades a 6.6, cadascun dels ciutadans de la societat ben ordenada reconeix que els altres també afirmen els principis de justícia. Per tant, cadascú d'ells també reconeix que la resta dels ciutadans assignen una prioritat alta al fi de cooperar políticament els uns amb els altres en termes que el representant de cadascun d'ells acceptaria en una situació en què tots estiguessin representats equitativament com a persones lliures i iguals, raonables i racionals [Rawls, 1999a, §72, 418s]. Dit d'una altra manera, els ciutadans desitgen cooperar políticament els uns amb els altres d'una manera que no crebanti el principi liberal de legitimitat, és a dir, en condicions que es puguin justificar públicament a tothom a la llum dels valors polítics compartits.

Només resta posar en relleu la relació que hi ha entre el fet que els ciutadans vegin un bé en la seva societat política i l'estabilitat d'aquesta mateixa societat. Com més vegin la seva societat política com un bé per ells mateixos, tant per ells mateixos com a col·lectivitat com per ells mateixos com a individus, i com més gran sigui l'estima que tinguin de la concepció política com asseguradora dels tres elements essencials d'un règim estable, menys seran susceptibles de deixar-se posseir per les actituds especials de l'enveja, del ressentiment, de la voluntat de domini i de la temptació de privar de justícia els altres. Tal com es va dir en la *Teoria de la Justícia*, la qüestió està en veure que el just i el bé siguin congruents. Rawls [Rawls, 1999a, §86] afirma que aquells que s'agrupin en una societat ben ordenada per la proposta de la justícia com a equitat, que tinguin un pla de vida racional, i que també sàpiguen, o creguin raonablement, que tothom estigui dotat d'un sentit efectiu de la justícia, gaudiran de raó suficient, fonamentada en el seu bé, més que en la justícia, per sotmetre's a les institucions justes. Això no vol dir que, a més, no tinguin raons de justícia per fer-ho així.

La societat ben ordenada és, doncs, estable, perquè els ciutadans hi estan satisfets, a fi de comptes, amb l'estructura bàsica de la societat. Les consideracions que els mouen

³⁹³ Rawls afirma en aquest punt una sisena concepció del bé de la societat política. Ve donat per veure aquesta com una unió social d'unions socials. Vegi's el sub-apartat 5.3 i [Rawls, 1999a, §79].

estan donades en termes de la concepció política que tots ells afirmen, i no pas per les amenaces o els perills de forces externes. I és que en la societat ben ordenada de la proposta de la justícia com a equitat, el just i el bé, tal com s'especifica en la concepció política, encaixen de manera que els ciutadans, que estimen que l'ésser raonables i racionals, i que ésser vistos així pels altres, forma part del seu bé, estan moguts per les raons del seu bé a dur a terme allò que la justícia exigeix. Entre aquestes raons hi ha el mateix bé de la societat política, en les maneres que ja s'han exposat.

7. Els criteris Aquino-Finnis aplicats a la proposta de John Rawls

Aquest apartat està dedicat a elaborar un judici crític de la proposta d'una societat regida per la proposta de justícia com a equitat formulada per John Rawls sota els criteris de l'economia del bé comú (els criteris Aquino-Finnis), tal com han quedat formulats en el capítol 1. Els criteris, com ja s'ha dit, tenen per objecte avaluar la mesura en què una proposta econòmica donada s'ajusta o no a les exigències d'una economia bolcada al servei del bé comú.

Recordem que els set criteris Aquino-Finnis proposats són el següents³⁹⁴.

- Primer. Criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral.
- Segon. Criteri de caracterització del bé de l'individu humà.
- Tercer. Criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes.
- Quart. Criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada.
- Cinquè. Criteri de definició limitada del bé o interès públic.
- Sisè. Criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat.
- Setè. Criteri de preeminència de l'interès de la família.

Cal remarcar, abans d'entrar en matèria, que, a diferència de l'economia del benestar clàssica, que ha estat objecte d'anàlisi en el capítol anterior, la proposta d'una societat regida pels principis de la justícia com a equitat, formulada per John Rawls, té un abast molt ampli, que no es redueix als aspectes més concretament econòmics. A diferència d'allò que s'ha fet en l'avaluació de l'economia del benestar clàssica, que, per hipòtesi, s'ha vinculat al desenvolupament dels "estats de benestar" tal com es configuren en els països d'economia avançada d'Europa, la proposta de Rawls no ha trobat encara una plasmació pràctica. Inevitablement, la caracterització del funcionament econòmic hipotètic que tindria una tal societat inclou un element especulatiu.

També cal remarcar, amb caràcter previ, que dels dos règims econòmics que proposa Rawls com a vàlids, segons el seu criteri, (sub-apartat 5.1), és a dir, la democràcia de propietaris i el socialisme liberal o democràtic, centrarem l'avaluació en la proposta de democràcia de propietaris que, a diferència del socialisme liberal, admet la propietat privada dels mitjans de producció o béns de capital. La raó de procedir d'aquesta manera és que sembla que una democràcia de propietaris exigiria menys elements nous, respecte de les situacions actuals de les economies avançades, que l'arranjament institucional d'un eventual socialisme democràtic.

³⁹⁴ Vegi's el sub-apartat 5.4 del capítol primer.

7.1. La proposta de John Rawls i el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral

De forma anàloga amb allò que s'esdevé en l'utilitarisme, el treball de John Finnis també ha posat de manifest [George, 2013, 1] que el liberalisme polític de John Rawls, com a doctrina moral i política, semblant en alguns aspectes a la doctrina moral i política de Kant, que el va inspirar de prop, comet un error epistemològic bàsic, encara que de signe distint al de l'utilitarisme, per tal com pretén reduir la política i, de remolc, la moral, a un coneixement d'ordre lògic, és a dir, un coneixement d'ordre 2, en termes de la classificació del sub-apartat 1.1 del capítol primer. El disseny d'una estructura política òptima, amb independència de la identitat i de la història de la societat a què s'hauria d'aplicar, es redueix a un exercici lògic a partir d'uns axiomes inicials, que és allò que realment vol dir tota la cerimònia de la "deducció" dels dos principis de justícia en les "condicions" de la posició original.

Rawls escriu, a posta, en contra de l'utilitarisme, i amb el propòsit explícit de trobar una sortida a allò que, en els anys cinquantes i seixantes del segle XX, es pensava que era l'aporia que havia plantejat el resultat d'Arrow. El seu procediment, però, que consisteix en la cerca d'una "societat perfecta" en abstracte, fa caure Rawls en una mena d'angelisme a-històric, que ha estat objecte de crítica per part de l'anomenada escola comunitarista d'Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel i Michael Walzer. Amb Rawls, doncs, hem sortit del foc del tecnocratism utilitarista per caure a les brases de la utopia.

De totes maneres, cal afegir que la teoria de Rawls té també, com totes les utopies, un deix d'enginyeria social. Té un aspecte de "solució claus en mà" per donar sortida al problema de la justícia social en les nostres societats de capitalisme desenvolupat. En aquest sentit, no es pot absoldre del tot de l'acusació de tecnocràcia, tot i que per raons ben distintes de les que fonamenten aquest mateix càrrec quan és imputat a l'utilitarisme.

Respecte d'aquest primer criteri, doncs, la proposta de Rawls està en una posició allunyada de la perspectiva històrica i sapiencial, pel que fa a les ciències socials, implícita en la posició tomista, tal com és explicitada per John Finnis.

7.2. La proposta de John Rawls i el criteri de caracterització del bé de l'individu humà

Hi ha una certa ambigüïtat en la caracterització que Rawls proposa del bé de l'individu humà.

- D'una banda, parla del "principi aristotèlic"³⁹⁵, que vol que l'individu humà fruïxi en l'exercici de les seves habilitats desenvolupades.
- D'altra banda, i a efectes de parlar en una perspectiva exclusivament política, que ell vol deslligar completament de les ètiques "exhaustives", en comptes de parlar, com ho faria un hedonista confés, de satisfacció de preferències com a bé de l'individu, caracteritza aquest bé, des del punt econòmic, per un índex de béns primaris, tal com es defineixen al sub-apartat 3.6. Entre aquests béns primaris, la renda i la riquesa, com a mitjans d'ampli espectre, ocupen només la quarta posició entre cinc.

³⁹⁵ Vegi's, en el sub-apartat 1.5 (nota 132), la caracterització que Freeman [Freeman, 2007] fa d'aquest principi de Rawls.

Certament, sembla que Rawls no es pot classificar com un hedonista, per allò que fa a la caracterització del bé dels individus humans. I, tanmateix, la seva visió del bé de l'individu humà és molt distant de la caracterització d'aquest bé que fa Tomàs d'Aquino, en la interpretació de John Finnis.

Recordem, aquí també, que el bé de l'individu, en la perspectiva tomista, ve donat per la conjunció tendencial de quatre consideracions.

- La beatitud limitada, fruit d'una vida d'excel·lència en la pràctica de les quatre virtuts cardinals (prudència, justícia, coratge i templança).
- La pràctica constant de la justícia general (atenció al bé comú) i de la justícia particular en les relacions amb les altres persones i grups.
- La pròpia acció sempre guiada per la prudència o raonabilitat pràctica.
- La vida d'amistat, a tots els nivells.

En primer lloc, Rawls no fa cap mena d'èmfasi en la necessitat d'una vida virtuosa que permet assolir, ja en aquesta vida mortal, segons l'Aquinat, una certa beatitud, tot i que imperfecta. De fet, Rawls es declara explícitament anti-perfeccionista, tant en matèria d'ètica individual com en matèria política. La raó està en la versió del liberalisme que professa. Atès que els humans que vivim en societats modernes estem caracteritzats, de manera inevitable, en la versió de Rawls, pel pluralisme de les doctrines exhaustives que professem, no hi pot haver manera de formular una ètica individual basada en les virtuts o excel·lències de caràcter i aspirar a què sigui acceptada per la totalitat, o almenys per una majoria molt alta, dels ciutadans d'una mateixa societat política. En la modernitat, afirma Rawls, els humans diferim, de manera inguarible, en les idees del bé que professem.

La proposta tomista, almenys des de l'obra del segon Maritain [Maritain, 1936], accepta, fins a cert punt, el pluralisme irreductible de les societats modernes. Però aspira, a través de la influència de majories de prou gruix, i sense crebantar els drets de les minories discrepants, a difondre, per la via de l'exemple i de la iniciativa privada, més que per la via de l'acció pública i legislativa, el pensament que pugui dur a l'acceptació social d'una ètica individual basada en la virtut, i en els altres requisits de la proposta moral i política tomista.

En segon lloc, la idea de justícia general, és a dir, de la pràctica de l'atenció i el servei constant al bé comú, és del tot aliena a l'univers conceptual de Rawls. La raó és que la idea de bé comú li és aliena i del tot contraposada.

En la filosofia política moderna es fa la distinció entre dos grans grups de pensadors. D'una banda, hi ha els pensadors que parteixen de la idea dels drets de l'home i del ciutadà, establerts a partir d'una contracte social originari hipotètic. D'altra banda, hi ha els autors que parteixen d'una determinada idea del bé dels humans. Un cas particular, dintre d'aquest segon grup, són els utilitaristes, que parteixen de la idea del bé de l'individu i dels conjunt d'individus que configuren una col·lectivitat política, definit com el saldo entre plaers i dolors.

Rawls pertany molt clarament al primer d'aquests grups. La idea basal de tota la seva teoria està en el concepte d'una pacte social hipotètic en la "posició original". Rawls procedeix d'aquesta manera per tal com pensa que, en les condicions de la vida social en les societats modernes, no hi ha ni hi pot haver unanimitat, ni tant sols una majoria

prou decidida, per una idea de bé, que configuri la vida en comú. La idea de bé comú, per ell, és una idea perillosa, amb un deix totalitari.

Rawls té una concepció pròpia, suggestiva, de la divisió de la virtut de la justícia particular en commutativa i distributiva. Ell anomena aquestes dues classes de justícia amb els qualificatius de commutativa i assignativa. La primera és el resultat de l'equitat contractual, igual que en la concepció tomista. La segona, en canvi, es configura com una acció de la col·lectivitat política, organitzada com a estat, per la redistribució de les rendes per mitjà de transferències gratuïtes. Rawls no té gens de simpatia per aquestes accions de justícia assignativa, sense negar que hi pugui haver ocasions (les més clares estan relacionades amb les situacions de minusvàlua, de malaltia o d'incapacitat, que Rawls no entra a analitzar) en què estiguin indicades. De fet, aquesta és una gran diferència que separa la proposta de Rawls tant de la concepció teòrica de l'economia del benestar clàssica com de les realitzacions pràctiques dels nostres "estats del benestar". En aquest punt concret, el de la concepció de la justícia particular, per tant, hi ha, malgrat tot, una proximitat entre el pensament de Rawls i la teoria tomista.

En tercer lloc, la virtut de la prudència, com a guia de l'actuar humà, té un paper discret en la teoria de Rawls, i del tot allunyat al paper central que la pràctica d'aquesta virtut ocupa en la teoria del bé de les persones en la concepció tomista. A l'ésser una "solució utòpica", un constructivisme social sense ancoratge en la identitat i la història d'una col·lectivitat humana concreta, la proposta de Rawls exclou la humil cerca de solucions als problemes socials que, llevat de situacions excepcionals, avança arreu per mitjà d'un procés repetit de prova i error, en al·livió. Cal, però, tenir en compte que hi ha una prudència específica en el procés de reconfiguració dels marcs polítics d'actuació humana, prudència que de cap manera no és exclosa pel marc conceptual Aquino-Finnis.

Finalment, en quart lloc, per allò que fa a l'amistat, a l'amistat universal, es fa difícil de dir la posició de Rawls. No cita la màxima antic-testamentària i evangèlica de "estimaràs el teu proïme com a tu mateix", potser per una prevenció de laïcisme forçat i mal entès, però no sembla que hi estigui oposat. Recalca que el seu esquema és un projecte basat en la reciprocitat o mutualitat. És un projecte de cooperació dels ciutadans en la producció d'allò que és necessari per la seva supervivència i el seu benestar econòmic. No són benvinguts els viatjants de gorra (*free riders*), tal com posa de manifest el passatge sobre el surfista de Malibú (sub-apartat 5.13). No sembla que estigui lluny, en aquesta precisa qüestió, del punt de vista tomista.

Pel que fa a aquest criteri, per tant, cal concloure que la proposta de Rawls està allunyada del punt de vista del tomisme, encara que no tan allunyada com ho està l'economia del benestar clàssica.

7.3. La proposta de John Rawls i el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes

Tal com s'acaba de dir en el sub-apartat anterior, la idea de bé comú d'una col·lectivitat o comunitat humana és del tot estranya al pensament de John Rawls. Segons Rawls, en una societat moderna, amb llibertat de pensament garantida, el pluralisme dels fins humans és inevitable, per tal com les càrregues del judici fan que individus igualment raonables i racionals discrepin de l'apreciació d'allò que és el seu bé.

Justament, Rawls estableix una distinció, que sembla molt útil, almenys pel que fa a l'anàlisi de les nostres societats contemporànies d'economia avançada, entre col·lectivitats humanes (que Rawls anomena simplement "societats") i les comunitats humanes (sub-apartat 2.1). Les comunitats humanes, segons Rawls, es caracteritzen per compartir una idea del bé. Així, les esglésies i comunitats religioses en general són comunitats per antonomàsia. També són comunitats, per exemple, encara que en un sentit molt més limitat que les esglésies, les universitats i les societats científiques, per la idea de bé que comparteixen, és a dir, pel concepte de coneixement que donen per suposat en tots els seus membres.

Les societats humanes, en canvi, són col·lectivitats en les quals no hi ha una idea de bé compartida. Els habitants d'una mateixa ciutat o contrada són, en aquest sentit, societats en el sentit de Rawls. Les nacions són també societats, i no pas comunitats, per tal com en elles, segons Rawls, no hi ha, ni hi pot haver, en les condicions de modernitat, amb llibertat de pensament i d'expressió, i ateses les càrregues del judici, una idea de bé compartida per tothom. Veurem, en l'apartat 7.5, que per Rawls hi ha una definició limitada i política del bé públic de l'estat. En això, la seva doctrina té una certa similitud amb el tomisme, en la interpretació que d'aquest darrer en fa John Finnis.

En general, però, no hi ha manera, doncs, de posar d'acord els ciutadans d'un determinat país (o d'una agrupació geogràficament menor, una regió o una ciutat o contrada) en una mateixa idea exhaustiva del bé.

Recordem, també aquí, que el bé comú d'una col·lectivitat donada, des d'una perspectiva tomista, ve donat per la facilitat i, dit en negatiu, pels obstacles, que aquesta col·lectivitat, amb la seva manera de viure comuna i les seves normes, dona i posa als seus membres en l'esforç que aquests han de fer per aconseguir el seu bé individual. En les quatre dimensions convergents.

- La beatitud imperfecta que es fruit d'una vida virtuosa, és a dir, en l'excel·lència de la pràctica de les quatre virtuts cardinals.
- La pràctica de la justícia general i de la justícia particular.
- El comportament guiat per la prudència o raonabilitat pràctica.
- La vida d'amistat com tothom.

En primer lloc, doncs, cal dir que Rawls és contrari als perfeccionismes (és a dir, les doctrines morals basades en la idea d'excel·lència humana o virtut). És evident que, en aquest sentit, cal considerar que el tomisme és un perfeccionisme. Per allò que fa a la beatitud imperfecta que consisteix, en el cas de les col·lectivitats humanes, en el foment de la vida virtuosa, doncs, cal considerar la seva proposta com allunyada de l'economia del bé comú.

En segon lloc, la idea de justícia que hi ha en la proposta de Rawls és distinta del concepte de justícia de la concepció d'Aquino-Finnis. La justícia particular, en l'esquema tomista, en la literalitat dels escrits de l'Aquinat i en les seves interpretacions tradicionals, encara que no en la interpretació de John Finnis, que nega el sentit a la distinció que ve a continuació, té les dues vessants: la justícia commutativa (la justícia en els tractes entre particulars) i la justícia distributiva (la justícia que requereix que la comunitat proveeixi els membres d'allò que, tenint-hi dret, els manca). John Rawls parla de justícia commutativa, que té el mateix sentit que en el tomisme (la justícia en els tractes entre

particulars) i de justícia assignativa (*allocative justice*). És la justícia que ha de regir les transferències de la comunitat, és a dir, de l'estat, als individus. Rawls és contrari, llevat de situacions excepcionals (minusvàlues, malaltia, incapacitat per vellesa o per altres causes) a la transferència gratuïta de recursos de la comunitat als individus. Considera la societat com un sistema de cooperació en què tots els membres aptes han de contribuir el seu esforç per poder gaudir del dret a la participació en el producte social, que naturalment, no cal que es correspongui amb la idea de productivitat marginal. La màxima per ell, com demostra l'exemple del surfista de Malibú, és que "qui no treballi, que no mengi".

En tercer lloc, l'acció política de la virtut de la prudència està bastant circumscrita, en el pensament de Rawls. El fonament de tota la concepció política, és a dir, els dos principis de justícia, inclòs el principi diferencial, es determina *a priori*, pel raonament que es representa a través del dispositiu de la posició original. En aquest procediment, no hi queda espai per l'exercici de la prudència. En les altres tres etapes del procés polític (la convenció constitucional, el procés legislatiu, i el procés d'aplicació i d'interpretació de les lleis), en canvi, Rawls deixa un espai ampli per l'exercici de la prudència política. Ve a ésser una aplicació de la prudència en els temes menys importants, però un tractament tancat, procedent d'un raonament apriorístic, sense lloc per la prudència, per allò que és realment fonamental (la determinació dels dos principis). En definitiva, la prudència en l'esquema de Rawls juga un paper important, però no determinant. En aquest sentit, també, la seva concepció del bé de la comunitat s'allunya de la concepció d'aquest bé en l'esquema Aquino-Finnis.

En quart lloc, cal assenyalar que en el sub-apartat anterior ja s'ha comentat el paper important que juga l'amistat cívica en la concepció de Rawls, concepció que té similituds amb la proposta tomista en aquest punt, però que és lluny de tenir-hi una correspondència exacta.

Cal concloure, doncs, que d'acord amb el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes, la proposta de Rawls es troba lluny d'allò que demana el tomisme, en la interpretació que en fa John Finnis.

7.4. La proposta de John Rawls i el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada

De nou, també en aquest punt, Rawls és ambivalent. Ja s'ha dit que, en aquesta avaluació, no es considera una de les dues alternatives d'organització econòmica recomanades per Rawls, el socialisme liberal o democràtic. En centrem, doncs, en la seva proposta, que ell anomena de democràcia de propietaris (*a property-owning democracy*). Rawls contraposa aquesta proposta seva als règims que anomena de capitalisme de *laissez-faire* i de capitalisme d'estat de benestar (sub-apartat 5.1).

En una democràcia de propietaris, la propietat privada dels mitjans de producció o béns de capital, estaria reconeguda. No seria un reconeixement sense límits. Per tal com l'operació dels dos principis de justícia, i especialment del principi diferencial, limiten les distribucions legítimes del producte social. Estem lluny, doncs, d'un règim de capitalisme de *laissez-faire*.

Però també estem lluny del règim que Rawls anomena de capitalisme d'estat de benestar. Ja s'ha dit el paper limitat que Rawls assigna a les transferències gratuïtes fetes per l'estat, en concepte de justícia assignativa (*allocative justice*), i que són la columna vertebral de l'"estat del benestar". Es tracta d'un plantejament incompatible amb la idea que Rawls té de la societat com un sistema de cooperació entre ciutadans lliures i iguals. Això no vol dir que l'estat, en la proposta de Rawls, s'hagi de quedar impassible i no faci res per corregir determinades manques d'equitat, especialment en l'educació, als nivells primari i secundari, que afecten de ple el requeriment de la igualtat equitativa d'oportunitats de la primera part del segon principi de justícia.

En el text de Rawls no és possible trobar-hi una concepció de la propietat que encaixi amb la triple classificació dels béns proposada per Tomàs d'Aquino (recursos de supervivència, recursos necessaris, recursos superflus; vegi's el sub-apartat 3.6 del capítol primer). El dispositiu, tanmateix, del principi diferencial, ha de fer que ningú no passi necessitat de recursos de supervivència mentre hi hagi altres membres de la societat que tinguin ateses de sobres les seves necessitats de supervivència.

Per tot allò que fa a aquest criteri, podem pensar, per tant, que la posició de la proposta de Rawls i la posició tomista, no es troben allunyades.

7.5. La proposta de John Rawls i el criteri de definició limitada del bé o interès públic

La concepció de Rawls topa amb la definició limitada del bé comú propi de l'estat, és a dir, del bé públic, segons proposen els criteris Aquino-Finnis. Recordem que per aquest criteri, el bé públic, que correspon a l'estat conrear i guardar, es limita a assegurar la justícia i el manteniment de la pau.

L'estat, en la concepció de Rawls, ha d'assegurar tothora la vigència dels dos principis de justícia. L'assegurament del primer, és a dir, de l'accés igual per tots als drets i llibertats bàsics, cau tot ell, de forma evident, en la competència d'assegurar la justícia i la pau.

Més controvertida és l'activitat de l'estat en l'assegurament de les dues parts del segon principi (la igualtat equitativa d'oportunitats i el principi diferencial).

L'assegurament de la igualtat equitativa d'oportunitats (i no només la igualtat formal d'oportunitats) requereix una extensa intervenció pública per tal que els nois i noies en situacions familiars i socials desavantatjades vegin reconeguda de manera efectiva aquest dret. Aquesta intervenció, prioritàriament, se centrarà en donar-los l'oportunitat efectiva de què puguin anar tant lluny com puguin en el seu desenvolupament educatiu, amb independència dels recursos dels quals disposin ells mateixos, o disposi la seva família. Però no s'ha de limitar a aquest camp. Tanmateix, una manera de contemplar aquesta obra extensa de l'estat en favor de la garantia de l'efectiva igualtat d'oportunitats és veure-la com a part de l'obra de l'assegurament de la justícia. En aquest sentit, aquest requeriment de la proposta de Rawls es mantindria d'acord amb la prescripció d'aquest criteri Aquino-Finnis, si es considera, com sembla obvi que cal considerar, que la igualtat efectiva d'oportunitats és matèria de justícia.

La garantia del principi diferencial planteja problemes d'encaix més grans amb la definició limitada del bé públic corresponent al marc Aquino-Finnis d'una economia del

bé comú. No sembla que sigui plausible l'argument de Rawls que la implementació del principi diferencial requeriria poc més que un impost sobre la renda, o un impost sobre el consum, o un impost de successions, per fer realitat el principi de què les desigualtats en l'índex de béns primaris siguin admissibles només en el cas que vagin a favor del grup social menys afavorit. Al contrari, sembla que l'assegurament de la vigència d'un tal principi requeriria una intervenció estatal massiva en el procés de formació de rendes privades, que suposaria una mida de l'activitat pública igual, almenys, a la necessària per fer funcionar l'"estat de benestar".

Cal concloure, per tant, que el paper de l'estat, en la proposta de Rawls, tindria un abast considerablement més ampli que el que contempla el bé públic limitat a la justícia i la pau. També en aquest punt, doncs, la proposta de Rawls diferiria d'una economia del bé comú, atenent al cinquè dels criteris Aquino-Finnis.

7.6. La proposta de John Rawls i el criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat

La proposta de John Rawls veu la societat com un sistema de cooperació entre ciutadans lliures i iguals. Pot semblar que aquesta definició sigui una paràfrasi del principi de subsidiarietat. Però no ho és. L'organització pública necessària per assegurar la vigència de les dues parts del segon principi de justícia (la igualtat equitativa d'oportunitats i el principi diferencial) seria molt pesant.

Amb tot, cal dir que, en la configuració d'una democràcia de propietaris, la lliure iniciativa empresarial estaria assegurada. I res no privaria que l'estat, en les etapes constituents i legislativa (és a dir, un cop acordats els dos principis de justícia en la posició original), s'organitzés de manera descentralitzada, deixant una àmplia autonomia a les iniciatives locals i regionals.

En la pràctica, l'aparell estatal necessari per assegurar la vigència del segon principi de justícia, ben segur reduiria el camp d'acció de les iniciatives sorgides "des de baix", tal com és el cas en l'"estat de benestar" sorgit de les concepcions de l'economia del benestar clàssica. I requeriria, en aquest punt, un establiment centralitzat de criteris d'assignació de rendes, i un dispositiu també centralitzat, tributari-fiscal, per dur les prescripcions d'aquests criteris a la pràctica.

En definitiva, per molt que la iniciativa privada en el terreny econòmic i social en la democràcia de propietaris de John Rawls estigui reconeguda i protegida, és patent el biaix *dirigiste* en el plantejament que Rawls presenta. Reconeixement formal del principi de subsidiarietat, sí, però amb obstacles pesants a la seva operativitat pràctica.

7.7. La proposta de John Rawls i el criteri de preeminència de l'interès de la família

No està clar que Rawls entengui, o més aviat, està clar que Rawls no entén, la família com la societat que és fruit de la unió estable i permanent d'un home i una dona en vistes a la procreació i a la criança i educació de la progenitura.

Certament, Rawls inclou la família com una de les institucions de l'estructura bàsica de la societat (vegi's el sub-apartat 5.10 d'aquest capítol). I la raó que dóna per fer-ho és la

mateixa raó que proposa el tomisme per emfasitzar la importància de la família, és a dir, el seu paper en la reproducció de la societat al llarg del temps, d'una generació a l'altra.

Rawls insisteix en la necessitat d'assegurar la plena igualtat de drets de la dona, sigui soltera o casada. Sobre això, la perspectiva tomista no hi té res a dir, tot al contrari. En la interpretació que en fa John Finnis, ho aplaudeix i ho recolza.

Amb tot, la proposta de Rawls està tota amarada d'un to individualista. L'accent es posa sobre la igualtat de drets i d'oportunitats dels ciutadans, considerats com a individus lliures i iguals. La família, per molt que formi part de l'estructura bàsica, no s'escapa d'aquest èmfasi individualista. Es tracta, per tant, d'una concepció de la família notablement més feble que la que té la doctrina tomista, en la interpretació que en fa John Finnis. Malgrat la inclusió de la família en l'estructura bàsica, la família no acaba de tenir, en el pensament de John Rawls, la preeminència que li pertoca.

7.8. Judici crític global a la proposta de John Rawls en la perspectiva de l'economia del bé comú

En resum, cal dir que la crítica que es fa a la proposta de John Rawls d'una organització social que faci present l'ideal de "justícia com a equitat", depèn, gairebé en la totalitat, de l'error epistemològic que Finnis, i amb ell els pensadors coneguts per "comunitaristes" (MacIntyre, Taylor, Sandel, Walzer), detecten en el constructe rawlsià. Es tracta d'haver pensat l'ètica i la política (inclosa la política econòmica) com si fossin un problema lògic. I, per tant, es tracta d'arribar, en abstracte i per mitjà del raonament deductiu, allunyat de les bases històriques reals, a un règim perfectament just. La resta d'apreciacions crítiques són, realment, especificacions i casos particulars d'aquesta primera crítica-mestra a la globalitat del plantejament rawlsià.

Abans d'entrar en matèria detallada, cal fer constar dues precisions.

- En primer lloc, la proposta de John Rawls té un abast més ampli que els aspectes exclusivament econòmics estudiats per l'economia del benestar clàssica. Per contra, així com en el cas de l'economia del benestar clàssica s'ha treballat sota la hipòtesi que els moderns "estats de benestar", tal com estan configurats en els països d'economia avançada d'Europa continental, són el fruit ideològic, entre moltes altres contribucions, d'aquesta economia del benestar, la proposta de Rawls no ha trobat encara una plasmació pràctica en la història dels fets.
- En segon lloc, dels dos règims que Rawls dóna com a vàlids, sota la seva teoria, la democràcia de propietaris i el socialisme liberal, centrarem l'avaluació en el cas de la democràcia de propietaris, que permet la propietat privada dels mitjans de producció.

Pel que fa al primer criteri d'Aquino-Finnis (el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral), l'incompliment per part de la proposta de John Rawls és flagrant. La proposta de Rawls, com ja s'ha dit, és un pur exercici de lògica, allunyat de qualsevol ancoratge històric. Pertany, per tant, a l'ordre 2, i no a l'ordre de la realitat moral i política, l'ordre 3. Cal, per tant, considerar la proposta de Rawls, en sentit estricte, com una utopia.

En referència al segon criteri (la caracterització del bé de l'individu humà), cal dir que Rawls és ambigu en la definició d'aquest bé. D'una banda, parla del "principi aristotèlic", en virtut del qual el bé de l'individu humà està en la fruïció que produeix l'exercici de les

seves habilitats desenvolupades. D'altra banda, en la seva perspectiva exclusivament política, que vol deslligar de tota "doctrina exhaustiva" moral, rebutja la descripció hedonista del bé humà individual que fa l'utilitarisme, i caracteritza, des del punt de vista econòmic, el bé de l'individu per la disposició que aquest mateix individu tingui sobre una senalla (un índex) de béns primaris, entre els quals hi figuren la renda i la riquesa, com a mitjans d'ampli espectre d'ús. Tot plegat, però, resulta bastant allunyat de la concepció tomista en aquest punt, tot i que menys allunyat que allò que és el cas, en aquest mateix punt, de la teoria de l'economia del benestar clàssica.

La diferència en el tercer criteri (el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes) és abismal. Rawls nega directa i explícitament la idea que hi pugui haver un bé comú en les nostres col·lectivitats polítiques. Ho justifica en el pluralisme inerradicable de les societats modernes, en les quals les llibertats d'expressió i de religió, junt amb allò que ell anomena les "càrregues del judici", fan inevitable una pluralitat de concepcions sobre allò que constitueix el bé dels individus i de les societats humanes. L'oposició al concepte d'economia del bé comú, en la caracterització Aquino-Finnis, és aquí frontal.

Pel que fa al quart criteri (el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada), en una democràcia de propietaris rawlsiana la propietat dels mitjans de producció estaria reconeguda, amb els límits que imposa la vigència dels dos principis de justícia i, més específicament, els límits que imposen les dues parts del segon principi (la igualtat equitativa d'oportunitats i l'anomenat "principi diferencial"). És un règim allunyat del capitalisme d'estat de benestar, tal com el mateix Rawls l'anomena. Rawls és contrari a les transferències gratuïtes fetes per l'estat (llevat de casos d'incapacitat, casos que deixa fora de la seva anàlisi), per tal com concep la societat que propugna com un règim cooperatiu de ciutadans lliures i iguals, incompatible amb les gratuïtats. En allò que cobreix aquest criteri, per tant, cal concloure que la posició de Rawls no és allunyada del concepte d'economia del bé comú en la perspectiva Aquino-Finnis.

El cinquè criteri Aquino-Finnis postula una definició limitada del bé o interès públic. En aquest punt cal dir que les exigències del segon principi de justícia de Rawls (la igualtat equitativa d'oportunitats i el "principi diferencial") requeririen una intervenció massiva de l'estat, en la regulació general de l'activitat econòmica, en la regulació de l'accés i el finançament de les activitats educatives, i en les polítiques impositives, de despesa pública i de rendes, per assegurar la vigència d'aquest segon principi. No es tractaria del *Behemot* de l'"estat de benestar", però hi tindria una semblança. Cal dir, doncs, que en aquest punt, la proposta de Rawls incompleix els criteris Aquino-Finnis d'ajust al concepte d'economia del bé comú.

El sisè criteri demana el reconeixement del principi de subsidiarietat. També en aquest punt cal dir que l'organització de l'aparell estatal unificat, per tal d'assegurar la vigència de les dues parts del segon principi de justícia, requeriria un model centralitzat i intrusiu de l'acció pública. La llibertat dels organismes públics inferiors a l'estat i l'abast de la llibertat d'acció privada, individual i col·lectiva, en sortirien, inevitablement, malparades. Cal estimar, per tant, en un nivell baix el grau de compliment d'aquest criteri.

Per últim, en referència al criteri de la preeminència de l'interès o bé comú de la família, val a dir que Rawls considera la família com una de les institucions bàsiques de la societat, cosa que vol dir que cau sota la jurisdicció directa dels dos principis de justícia. La igualtat de la dona en el si de la família quedaria assegurada, cosa que la perspectiva

Aquino-Finnis aplaudeix. En canvi, no hi ha res, en la teoria de Rawls, que faci pensar que el seu concepte de matrimoni, fonament de la idea de família, coincideixi amb el de la perspectiva tomista, és a dir, la unió estable i permanent d'un home i una dona en vistes a la procreació i a la criança i educació de la progenitura. Cal, per tant, estimar el grau de compliment d'aquest criteri com a baix.

Tal com s'ha fet al sub-apartat anterior amb l'economia clàssica del benestar, podem resumir l'avaluació global de l'ajust de la proposta de John Rawls als criteris Aquino-Finnis de l'economia del bé comú per mitjà de la taula següent. La conclusió és que l'ajust és molt deficient, però no ho és tant com l'ajust de l'economia clàssica del benestar.

<i>Criteri</i>	<i>Grau de Compliment</i>
Primer: criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral	Molt baix
Segon: criteri de caracterització del bé de l'individu humà	Baix
Tercer: criteri de caracterització del bé de les col·lectivitats i comunitats humanes	Molt baix
Quart: criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada	Neutre
Cinquè: criteri de la definició limitada del bé o interès públic	Baix
Sisè: criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat	Baix
Setè: criteri de preeminència de l'interès de la família	Baix
Judici global	Baix

CONCLUSIONS

1. Resultats obtinguts

Els resultats obtinguts en aquest projecte d'investigació han estat tres.

En primer lloc, a partir del pensament moral i polític de sant Tomàs d'Aquino, en la interpretació que en fa John Finnis, s'ha elaborat una llista de criteris (que s'han anomenat els "criteris Aquino-Finnis") que permeten definir el concepte d'economia del bé comú i, alhora, avaluar la mesura en què les diverses propostes d'organització social i política de l'activitat econòmica s'ajusten a aquest *desideratum* d'una economia del bé comú.

En segon lloc, s'ha contrastat, per mitjà de l'ús dels criteris Aquino-Finnis, que l'economia del benestar clàssica, tant des del punt de vista analític, com des del punt de vista d'organització pràctica de l'activitat econòmica i de la intervenció de l'estat en aquesta, resulta molt insatisfactòria, des de la perspectiva del concepte tomista de l'economia del bé comú, en la gairebé totalitat de les set dimensions dels criteris de contrast. Cal, per tant, rebutjar la hipòtesi que ambdues concepcions siguin compatibles.

En tercer lloc, s'ha contrastat, igualment per mitjà de l'ús dels criteris Aquino-Finnis, que la proposta del règim de justícia com a equitat, preconitzada per John Rawls, resulta també insatisfactòria quan és avaluada en la seva proximitat a les característiques desitjables d'una economia del bé comú, tot i que és menys insatisfactòria que la posició derivada de l'economia del benestar clàssica. Cal, per tant, també en aquest segon cas, rebutjar la hipòtesi que ambdues concepcions siguin compatibles.

2. Discussió dels resultats

2.1. La formulació dels "criteris Aquino-Finnis"

De la consideració de l'anàlisi que John Finnis [Finnis, 1998] fa de la filosofia moral i política de l'Aquinat, s'ha extret una sèrie de set consideracions que resumeixen la caracterització que sant Tomàs d'Aquino, en la interpretació de Finnis, fa de les condicions pel benestar o floriment humà ("beatitud imperfecta"³⁹⁶) individual i col·lectiu. El conjunt d'aquests criteris configura el concepte tomista d'economia del bé comú, en aquesta interpretació que John Finnis fa de la filosofia moral i política de l'Aquinat. Se'ls ha anomenat, per tant, els "criteris Aquino-Finnis", i són els següents.

- En primer lloc ("criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral"), les propostes d'economia del bé comú seran fruit d'una anàlisi de l'activitat econòmica individual i col·lectiva feta sota la perspectiva de l'ordre 3 (l'ordre moral) i no pas

³⁹⁶ La beatitud perfecta no es assolible en aquesta vida mortal. Només es pot haver en la Glòria del cel. Aquesta, però, és una qüestió que queda fora de l'abast d'aquest treball. Vegi's la nota 1 al començament de la Introducció.

des de les perspectives de l'ordre 1 (l'ordre de les realitats naturals, existents amb independència del pensament humà) ni tampoc de l'ordre 4 (l'ordre de les realitats tècniques, dels artefactes). Estaran orientades pel bé humà donat per la beatitud limitada, que consisteix en la vida de virtut, i en l'acció humana, individual i col·lectiva, guiada per la prudència. Caldrà excloure, per tant, les propostes basades en anàlisis mecanicistes del capteniment individual i social i també les propostes concebudes sota el paradigma de l'enginyeria humana i social.

- En segon lloc (“criteri de caracterització del bé de l'individu humà”), el bé individual de la persona humana estarà caracteritzat per les consideracions següents.
 - La beatitud limitada, que és fruit d'una vida virtuosa, seguint les quatre virtuts cardinals: prudència, justícia, coratge i templança.
 - La pràctica constant de la justícia general (atenció al bé comú) i de la justícia particular en les relacions amb les altres persones i grups.
 - La guia de l'acció per la prudència o raonabilitat pràctica.
 - La vida d'amistat, a tots els nivells.

- En tercer lloc (“criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes”), el bé de les col·lectivitats i comunitats humanes a tots els nivells (família, amistats personals, grups professionals i associatius -incloses les empreses, amb o sense ànim de lucre-, la pròpia ciutat o contrada, la pròpia pàtria, la humanitat sencera), el seu bé comú, està caracteritzat, *mutatis mutandis*, pels mateixos quatre criteris convergents que són d'aplicació al bé de l'individu humà. El bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes a tots els nivells està en la protecció i el foment de les mateixes quatre consideracions que promouen el bé de l'individu.

- En quart lloc (“criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada”), la propietat privada, inclosa la propietat privada dels mitjans de producció o béns de capital, estarà reconeguda, i sotmesa a les següents limitacions.
 - Tothom té un dret igual als béns imprescindibles pel sosteniment de la vida pròpia i dels membres de la pròpia família. En cas de necessitat immediata i peremptòria, aquests béns pertanyen al comú, i deixen d'estar sota l'empar de la propietat privada.
 - Tothom té dret a la propietat dels béns necessaris pel sosteniment ordinari propi i de la pròpia família. Aquest dret només cedeix en el cas de tenir ja satisfetes les necessitats imprescindibles la pròpia família i haver-hi proïsmes que no tinguin el suficient per la pròpia supervivència.
 - La utilitat dels béns superflus pertany al comú. Si se'n conserva la possessió individual, cal gestionar aquests béns en profit directe dels membres més necessitats de la comunitat.

- En cinquè lloc (“criteri de la definició limitada del bé o interès públic”), el bé comú propi de l'estat serà un bé limitat, merament instrumental, el bé públic. L'activitat pròpia de l'estat es redueix al manteniment de la justícia i la pau en la comunitat. Segons els temps i els llocs, el manteniment de la justícia pot exigir l'assegurament de la provisió de determinats mínims vitals a les famílies i fins i tot als individus.

- En sisè lloc (“criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat”), cal tenir present el principi de subsidiarietat. Cal assegurar que les comunitats més àmplies no s’interposin en la cerca dels béns comuns corresponents a comunitats més restringides o dels béns personals dels mateixos individus. Ans al contrari, cal que les comunitats més àmplies, l’estat en particular, assegurin, en la mesura de les seves competències, els mitjans per tal de que aquest procés autònom de cerca pugui tenir lloc en les millors condicions.
- I en setè lloc (“criteri de la preeminència de l’interès de la família”), a to amb el caràcter conjugal de la persona humana, les famílies, com a lloc privilegiat que són de la provisió dels béns humans bàsics, gaudiran de la protecció que els pertoca per la seva importància.

2.2. L’avaluació de l’economia del benestar clàssica

Es pot dir que la crítica que des de la perspectiva de l’economia del bé comú, tal com es caracteritza pels criteris Aquino-Finnis, s’ha fet a l’economia del benestar clàssica, pivota sobre dues consideracions principals clares.

- D’una banda, el caràcter tecnocràtic de l’economia del benestar clàssica, conseqüència directa de l’error epistemològic de considerar-la una enginyeria.
- D’altra banda, les disfuncionalitats de l’“estat de benestar”, que aquesta línia de pensament ha propiciat. No es critica l’“estat de benestar” per tot allò que suposa de veritable ajuda als necessitats, que hi és. Se’l critica justament per la voluntat de fer que tots els ciutadans, tots els membres de la col·lectivitat, esdevinguin necessitats, per mitjà de la inducció de la dependència. És simptomàtic d’aquest pas, un canvi subtil de terminologia, que s’ha produït en paral·lel al procés de l’establiment del *Behemot* assistencial. S’ha deixat de parlar d’“assegurances socials”, obligatòries, però amb clares responsabilitats i clars drets per part de l’assegurat, per passar a parlar de “seguretat social”, un monstre burocràtic que atorga, benèvolament, “drets adquirits” que tenen molt poca relació amb les “cotitzacions d’assegurança”, que, de nom almenys, encara es paguen.

En l’avaluació de l’economia del benestar clàssica s’ha considerat conjuntament aquesta teoria amb la realitat pràctica dels “estats de benestar”, tal com aquests es configuren als països desenvolupats d’Europa continental. Les realitats institucionals històriques són sempre fruit d’una interacció entre ideologies que les promouen i les oportunitats i pressions socials que les fan possibles. Aquí s’accepta la hipòtesi, sense demostrar, que l’utilitarisme i, més en concret, l’economia del benestar, ha estat un component decisiu en aquest conjunt de causes que han dut la configuració present del conjunt d’institucions que anomenem “estat de benestar”.

Des del punt de vista del primer criteri (el criteri d’adscripció a l’estudi de l’ordre moral), l’economia del benestar clàssica entra en conflicte clar amb el concepte d’economia del bé comú per tal com contempla l’actuació humana en l’àmbit econòmic, i més especialment, l’actuació de l’estat o pública en aquest mateix àmbit, com un problema tècnic. Com un problema d’optimització d’una funció objectiu (la funció de benestar social) sota les restriccions que imposen els recursos disponibles. És a dir, com un problema d’enginyeria, adscrit a l’ordre 4 (l’ordre tècnic), i no pas com un problema pròpiament moral i polític, pertanyent a l’ordre 3 (l’ordre moral).

Atenent al segon criteri (el criteri de caracterització del bé de l'individu humà), l'economia del benestar clàssica, i l'anàlisi econòmica descriptiva que l'acompanya (teoria del consumidor, teoria de l'empresa, teoria de l'equilibri general), es troba a una distància gran del concepte de l'economia del bé comú en aquest punt. El comportament dels agents econòmics, en la teoria convencional, es representa per l'actuació d'autòmats (*homines oeconomici*) que "actuen" d'acord amb un esquema estímulo-resposta, típic dels fenòmens naturals, és a dir, dels fenòmens d'ordre 1. No hi ha rastre d'autèntica deliberació, ni rastre tampoc, per tant, d'espai per a l'exercici de la prudència ni de la resta de les virtuts. El benestar dels individus es mesura únicament per les seves fruïcions o per les expectatives de fruïció, i no pas per una vida virtuosa, incomprendible en aquest marc analític. El concepte d'amistat, i el concepte relatiu de proïsme, hi són del tot estrangers, per tal com hauria d'ésser una "amistat" entre robots i un proïsme mecànic.

El resultat de l'aplicació del tercer criteri (el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes) és també molt desfavorable a l'economia del benestar clàssica. El bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes (reduïdes a aquelles col·lectivitats que configuren la població d'un determinat estat-nació) és inexistent. El seu interès comú, en tot cas, es defineix pel maximand matemàtic, és a dir, per l'especificació de la funció de benestar social, en l'exercici d'optimització restringida pels recursos disponibles que permetrà determinar les polítiques òptimes. En aquest exercici no hi figura de cap manera la vida virtuosa, ni la justícia (més enllà dels criteris estrets de justícia distributiva incorporables a una tal funció de benestar social), ni l'exercici de la prudència (política i individual), ni tampoc la vida d'amistat. Es tracta, en definitiva, d'enginyeria social a cara descoberta. És a dir, es tracta d'una confusió d'ordres, tractant una qüestió d'ordre moral i polític (ordre 3) com si fos un problema tècnic o d'enginyeria (ordre 4).

El quart criteri exigeix el reconeixement i la limitació de la propietat privada. En aquest punt s'ha de posar de manifest que, darrere l'economia del benestar clàssica hi ha un concepte absolut del dret de propietat à la Locke, incompatible amb la concepció tomista de la propietat privada, sempre hipotecada a les necessitats dels altres. En l'economia del benestar clàssica no s'hi pot trobar res que s'aproximi a la classificació tomista dels béns (béns imprescindibles per la supervivència, béns necessaris, béns superflus) i a les càrregues, respecte a l'ajut als altres éssers humans, que afecten uns i altres d'aquests béns. En el fons de l'economia del benestar clàssica hi bat el cor de la "teoria política de l'individualisme possessiu". El grau de compliment d'aquest criteri és, per tant, baix.

Pel que fa al cinquè criteri (el criteri de definició limitada del bé o interès públic), la contraposició amb l'economia del benestar clàssica és directa i total. Per tal com l'economia del benestar clàssica propugna l'estat assistencial universal, i no l'estat com a garant últim que cap persona necessitada es quedi sense l'ajut (en diners, en assistència sanitària, en provisió de serveis educatius) que li permeti viure amb la dignitat que correspon a tota persona humana. L'estat de benestar, en comptes d'ésser el proveïdor d'aquesta garantia última d'assistència, esdevé un mecanisme que acaba induint la dependència en tots els ciutadans, amb independència de què estiguin o no en situació de procurar-se, per ells mateixos i per les seves famílies, a través de les rendes del seu treball o de les seves propietats legítimes, allò que cal a una vida humana digna.

El sisè criteri disposa el reconeixement del principi de subsidiarietat. El principi queda contradit directament per l'actuació d'un estat omnipresent, de decisió necessàriament centralitzada. El punt és important. La gestió dels mecanismes assistencials de l'estat de benestar pot ésser descentralitzada, però no es possible descentralitzar la determinació dels mateixos criteris de gestió, per tal com la descentralització suposaria l'esmicolament d'una política única de benestar nacional, i la igualtat dels ciutadans se'n ressentiria. La lògica de l'operació d'un estat del benestar és, doncs, centralitzada i centralitzadora. Cal tenir en compte, a més, que l'omnipresència de l'acció social estatal opera un veritable *crowding out* de les iniciatives d'assistència i d'assegurança social privades. L'economia del benestar, i el seu annex, l'estat del benestar, s'oposen, doncs, directament, al sisè dels criteris Aquino-Finnis.

Finalment, pel que fa al setè criteri (el criteri de la preeminència de l'interès o bé de la família), cal dir que l'economia del benestar clàssica ignora les famílies. Fóra pensable una funció de benestar social definida sobre les funcions d'utilitat de les famílies, en comptes de les funcions d'utilitat individuals. Aquest seria, però, un canvi merament cosmètic, per tal com implicaria que les famílies funcionen amb criteri utilitari. Hi ha, a més, una consideració addicional. L'acció assistencial de l'estat, guiada per l'economia del benestar, no es dirigeix a les famílies sinó directament als individus. Tendeix, per tant, a afeblir els llaços de reciprocitat o mutualitat que lliguen entre ells els diversos membres de les famílies sanes. Atenent a aquest setè criteri, cal dir, doncs, que s'ha de considerar l'economia del benestar clàssica com a directament oposada a l'ideal tomista de l'economia del bé comú.

Després del repàs de l'aplicació dels set criteris a l'economia del benestar clàssica, cal concloure, per la unanimitat de tots ells, que aquesta està molt allunyada de l'ideal de l'economia del bé comú, tal com el següent quadre sinòptic posa de manifest.

Queda, per tant, rebutjada la hipòtesi que l'economia del benestar clàssica és compatible amb la definició tomista de l'economia del bé comú.

Criteri	Grau de Compliment
Primer: criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral	Molt baix
Segon: criteri de caracterització del bé de l'individu humà	Molt baix
Tercer: criteri de caracterització del bé de les col·lectivitats i comunitats humanes	Molt baix
Quart: criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada	Baix
Cinquè: criteri de la definició limitada del bé o interès públic	Molt baix
Sisè: criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat	Molt baix
Setè: criteri de preeminència de l'interès de la família	Molt baix
Judici global	Molt baix

2.3. *L'avaluació de la proposta de justícia com a equitat de John Rawls*

Cal dir que la crítica que es fa a la proposta de John Rawls d'una organització social que faci present l'ideal de "justícia com a equitat", depèn, gairebé en la totalitat, de l'error epistemològic que Finnis, i amb ell els pensadors coneguts per "comunitaristes" (MacIntyre, Taylor, Sandel, Walzer), detecten en el constructe rawlsià. Es tracta d'haver pensat l'ètica i la política (inclosa la política econòmica) com si fossin un problema lògic. I, per tant, es tracta d'arribar, en abstracte i per mitjà del raonament deductiu, allunyat de les bases històriques reals, a un règim perfectament just. L'ordre moral i polític (l'ordre 3) s'ha confós amb l'ordre 2 (l'ordre que pertoca als pensaments humans, l'ordre lògic). La resta d'apreciacions crítiques són, realment, especificacions i casos particulars d'aquesta primera crítica-mestra a la globalitat del plantejament rawlsià.

Abans d'entrar en matèria detallada, cal fer constar dues precisions.

- En primer lloc, la proposta de John Rawls té un abast més ampli que els aspectes exclusivament econòmics estudiats per l'economia del benestar clàssica. Per contra, així com en el cas de l'economia del benestar clàssica s'ha treballat sota la hipòtesi que els moderns "estats de benestar", tal com estan configurats en els països d'economia avançada d'Europa continental, són el fruit ideològic, entre moltes altres contribucions, d'aquesta economia del benestar, la proposta de Rawls no ha trobat encara una plasmació pràctica en la història dels fets.
- En segon lloc, dels dos règims que Rawls dona com a vàlids, sota la seva teoria, la democràcia de propietaris i el socialisme liberal, centrarem l'avaluació en el cas de la democràcia de propietaris, que permet la propietat privada dels mitjans de producció.

Pel que fa al primer criteri d'Aquino-Finnis (el criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral), l'incompliment per part de la proposta de John Rawls és flagrant. La proposta de Rawls, com ja s'ha dit, és un pur exercici de lògica, allunyat de qualsevol ancoratge històric. Pertany, per tant, a l'ordre 2, i no a l'ordre de la realitat moral i política, l'ordre 3. Cal, per tant, considerar la proposta de Rawls, en sentit estricte, com una utopia.

En referència al segon criteri (la caracterització del bé de l'individu humà), cal dir que Rawls és ambigu en la definició d'aquest bé. D'una banda, parla del "principi aristotèlic", en virtut del qual el bé de l'individu humà està en la fruïció que produeix l'exercici de les seves habilitats desenvolupades. D'altra banda, en la seva perspectiva exclusivament política, que vol deslligar de tota "doctrina exhaustiva" moral, rebutja la descripció hedonista del bé humà individual que fa l'utilitarisme, i caracteritza, des del punt de vista econòmic, el bé de l'individu per la disposició que aquest mateix individu tingui sobre una senalla (un índex) de béns primaris, entre els quals hi figuren la renda i la riquesa, com a mitjans d'ampli espectre d'ús. Tot plegat, però, resulta bastant allunyat de la concepció tomista en aquest punt, tot i que menys allunyat que allò que és el cas, en aquest mateix punt, de la teoria de l'economia del benestar clàssica.

La diferència en el tercer criteri (el criteri de caracterització del bé comú de les col·lectivitats i comunitats humanes) és abismal. Rawls nega directa i explícitament la idea que hi pugui haver un bé comú en les nostres col·lectivitats polítiques. Ho justifica en el pluralisme inerradicable de les societats modernes, en les quals les llibertats d'expressió i de religió, junt amb allò que ell anomena les "càrregues del judici", fan inevitable una pluralitat de concepcions sobre allò que constitueix el bé dels individus i de les societats humanes. L'oposició al concepte d'economia del bé comú, en la caracterització Aquino-Finnis, és aquí frontal.

Pel que fa al quart criteri (el criteri de reconeixement i limitació de la propietat privada), en una democràcia de propietaris rawlsiana la propietat dels mitjans de producció estaria reconeguda, amb els límits que imposa la vigència dels dos principis de justícia i, més específicament, els límits que imposen les dues parts del segon principi (la igualtat equitativa d'oportunitats i l'anomenat "principi diferencial"). És un règim allunyat del capitalisme d'estat de benestar, tal com el mateix Rawls l'anomena. Rawls és contrari a les transferències gratuïtes fetes per l'estat (llevat de casos d'incapacitat, casos que deixa fora de la seva anàlisi), per tal com concep la societat que propugna com un règim cooperatiu de ciutadans lliures i iguals, incompatible amb les gratuïtats. En allò que cobreix aquest criteri, per tant, cal concloure que la posició de Rawls no és allunyada del concepte d'economia del bé comú en la perspectiva Aquino-Finnis.

El cinquè criteri Aquino-Finnis postula una definició limitada del bé o interès públic. En aquest punt cal dir que les exigències del segon principi de justícia de Rawls (la igualtat equitativa d'oportunitats i el "principi diferencial") requeririen una intervenció massiva de l'estat, en la regulació general de l'activitat econòmica, en la regulació de l'accés i el finançament de les activitats educatives, i en les polítiques impositives, de despesa pública i de rendes, per assegurar la vigència d'aquest segon principi. No es tractaria del *Behemot* de l'"estat de benestar", però hi tindria una semblança. Cal dir, doncs, que en aquest punt, la proposta de Rawls incompleix els criteris Aquino-Finnis d'ajust al concepte d'economia del bé comú.

El sisè criteri demana el reconeixement del principi de subsidiarietat. També en aquest punt cal dir que l'organització de l'aparell estatal unificat, per tal d'assegurar la vigència

de les dues parts del segon principi de justícia, requeriria un model centralitzat i intrusiu de l'acció pública. La llibertat dels organismes públics inferiors a l'estat i l'abast de la llibertat d'acció privada, individual i col·lectiva, en sortrien, inevitablement, malparades. Cal estimar, per tant, en un nivell baix el grau de compliment d'aquest criteri.

Per últim, en referència al criteri de la preeminència de l'interès o bé comú de la família, val a dir que Rawls considera la família com una de les institucions bàsiques de la societat, cosa que vol dir que cau sota la jurisdicció directa dels dos principis de justícia. La igualtat de la dona en el si de la família quedaria assegurada, cosa que la perspectiva Aquino-Finnis aplaudeix. En canvi, no hi ha res, en la teoria de Rawls, que faci pensar que el seu concepte de matrimoni, fonament de la idea de família, coincideixi amb el de la perspectiva tomista, és a dir, la unió estable i permanent d'un home i una dona en vistes a la procreació i a la criança i educació de la progenitura. Cal, per tant, estimar el grau de compliment d'aquest criteri com a baix.

Tal com s'ha fet al sub-apartat anterior amb l'economia clàssica del benestar, podem resumir l'avaluació global de l'ajust de la proposta de John Rawls als criteris Aquino-Finnis de l'economia del bé comú per mitjà de la taula següent. La conclusió és que l'ajust és molt deficient, però no ho és tant com l'ajust de l'economia clàssica del benestar.

En tot cas, queda rebutjada la hipòtesi que la proposta d'una societat basada en la justícia com a equitat de John Rawls és compatible amb el concepte tomista d'economia del bé comú.

Criteri	Grau de Compliment
Primer: criteri d'adscripció a l'estudi de l'ordre moral	Molt baix
Segon: criteri de caracterització del bé de l'individu humà	Baix
Tercer: criteri de caracterització del bé de les col·lectivitats i comunitats humanes	Molt baix
Quart: criteri de reconeixement i limitació del dret a la propietat privada	Neutre
Cinquè: criteri de la definició limitada del bé o interès públic	Baix
Sisè: criteri de reconeixement del principi de subsidiarietat	Baix
Setè: criteri de preeminència de l'interès de la família	Baix
Judici global	Baix

3. Principals aportacions d'aquest treball i altres consideracions

La principal aportació d'aquest treball ha estat la confecció d'una llista de criteris, que s'ha denominat els "criteris Aquino-Finnis", que permet avaluar la proximitat o distància d'una determinada proposta d'organització política i econòmica de la societat al *desideratum* d'una economia del bé comú, tal com es pot deduir del pensament de sant Tomàs d'Aquino, en la interpretació que en fa John Finnis. No es pot pensar en quantificacions. Es tracta, en tot cas, d'apreciacions qualitatives.

Les dues aportacions secundàries consisteixen en l'aplicació d'aquests principis en l'avaluació de la proximitat o llunyania d'una economia del bé comú de dues propostes concretes d'organització política i econòmica: la que correspon a l'economia del benestar clàssica i la proposta de la teoria de la justícia com a equitat de John Rawls. S'ha pogut contrastar que cap d'elles encaixa, ni de lluny, amb el concepte d'economia del bé comú caracteritzat pels criteris Aquino-Finnis. De les dues propostes, però, la més allunyada és la corresponent a l'economia del benestar clàssica.

En cloure el treball, voldria fer constar una crida a la mesura, per allò que fa a les perspectives de l'aplicació a gran escala dels criteris de l'economia del bé comú. John Rawls té raó, em sembla, en afirmar que el pluralisme d'idees (ell parla de concepcions exhaustives, filosòfiques, morals o religioses) és un fet permanent de les societats modernes. L'economia del bé comú suposa idees fortes per allò que fa al bé de les persones individuals i de les col·lectivitats i comunitats humanes. Aquestes idees, en la major part dels països d'economia avançada, inclòs el nostre, són actualment minoritàries. La primera comesa que se'n proposa als partidaris de la concepció tomista de l'economia del bé comú és, per tant, una feina de persuasió dirigida als nostres conciutadans, els actualment presents i les generacions que pugen, per tal de convèncer-los dels avantatges de tot ordre, en les nostres vides individuals i comunes, que representa la proposta moral, política i econòmica del tomisme en general i de l'economia del bé comú en particular. Sense un gruix d'opinió molt majoritària i convençuda en els electorats, pensar en grans canvis legislatius i institucionals en la direcció de l'economia del bé comú és, crec, utòpic i temerari.

Res no priva, però, que mentrestant, puguin sorgir i florir mil-i-una iniciatives privades en la línia del tarannà ètic i polític que l'enfoc del bé comú representa. En l'àmbit del "tercer sector", és a dir, l'àmbit de les iniciatives socials sense ànim de lucre. Però també en altres àmbits, inclòs el de l'empresa capitalista.

4. Proposta de futures línies d'investigació

Els resultats obtinguts en aquesta investigació suggereixen futures línies d'investigació en quatre direccions diferents.

Una primera línia d'investigació, més immediata, consistiria en completar el catàleg d'anàlisi de les propostes d'organització econòmica i política que hi ha actualment en la palestra, sota els criteris Aquino-Finnis. Se'n presenten, pel cap baix, cinc.

- En primer lloc, la proposta de l'enfoc del desenvolupament i benestar econòmic de les capacitats i de solucions parcials de justícia, liderat per l'economista i filòsof Amartya Sen [Sen, 1987b, 1987c, 1992, 1997a, 1999, 2009, 2017] amb

- aportacions complementàries de Martha Nussbaum [Nussbaum, 1993, 1995a, 1995b, 2000, 2011].
- En segon lloc, les propostes contractualistes, en la línia llibertària, de Robert Nozick [Nozick, 1974], James Buchanan [Buchanan, 1975] i David Gauthier [Gauthier, 1986].
 - En tercer lloc, els complements i les matisacions que s'han fet a l'enfoc liberal-contractualista de Rawls per part d'altres adherents d'aquesta escola, com és ara Ronald Dworkin [Dworkin, 1977, 1985, 2000, 2011], Thomas Nagel [Nagel, 1973, 2003] i T.M. Scanlon [Scanlon, 1982, 1993, 1998, 2003, 2009]. I, juntament amb aquests complements i matisacions, caldrà incorporar les crítiques de l'anomenada "escola comunitarista", d'Alasdair MacIntyre [MacIntyre, 1988, 1990, 1999, 2007], Charles Taylor [Taylor, 1989, 2004, 2007], Michael Sandel [Sandel, 1982, 1996] i Michael Walzer [Walzer, 1983, 1994, 2007].
 - En quart lloc, les propostes socialistes, ja siguin de caire social-demòcrata, basades en l'utilitarisme [Stiglitz, 1994], ja procedeixin de la nova escola del marxisme analític [Roemer, 1988, 1994, 1996, 1998], [G.A. Cohen, 1995, 2000, 2008].
 - I en cinquè lloc, les propostes, certament ja clàssiques, de l'escola alemanya de l'*Ordoliberalismus* i l'economia social de mercat [Boehmler, 1998], [Commun, 2016], [Nicholls, 1994], [Van Hook, 2004], prenent, potser, com a referència l'obra teòrica de Wilhelm Roepke [Roepke, 1937, 1942a, 1948, 1958], gairebé universalment reconegut com l'inspirador teòric principal d'aquesta escola.

Una segona línia d'investigació, més fonamental i més ambiciosa, tot i que certament urgent, abordaria l'ampliació dels criteris Aquino-Finnis de l'economia del bé comú, obrint-los en la direcció d'incorporar els criteris de sostenibilitat ecològica de l'activitat econòmica, que s'ha de desenvolupar, necessàriament, dins dels confins del planeta Terra i dels recursos limitats que s'hi troben. Aquesta extensió presenta una dificultat tècnica important, per tal com fa intervenir, i exigeix relligar en una sola anàlisi, fets de tres ordres: de l'ordre 1, o ordre natural, de l'ordre 4, o ordre tècnic, i de l'ordre 3, o ordre moral. Un cop aclarit el marc teòric, i disposant d'un conjunt ampliat de criteris d'economia del bé comú, caldria passar a l'avaluació de les diferents propostes que hi ha a la palestra pública, des d'aquells que minimitzen el problema i proposen, de fet, ignorar el tema, a les propostes de decreixement advocades, per exemple, per Serge Latouche [Latouche, 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2006], basades, en part, en la crítica de la raó tecnològica duta a terme per Jacques Ellul [Florensa, 2010], [Rognon, 2007], [Ellul, 1977, 1988, 1990a, 1990b].

Una tercera línia d'investigació, molt àmplia i de mal definir amb precisió, exploraria les conseqüències, per la perspectiva de l'economia del bé comú, de les innovacions teòriques de l'escola de la reciprocitat (liderada per Serge-Christophe Kolm [Kolm, 2008]) i de l'escola de la interacció social (liderada per Robert Sugden i l'escola italiana de Benedetto Gui i Vittorio Pelligra, amb fortes vinculacions amb les propostes d'*economia civile*, liderades per Stefano Zamagni i Luigino Bruni [Gui & Sugden, 2005], [Bruni & Porta, 2005], [Bruni & Zamagni, 2013]).

Una quarta línia d'investigació, més aplicada, analitzaria les implicacions dels criteris de l'economia del bé comú d'Aquino-Finnis per les diferents disciplines de la gestió d'empreses, inclosa la (relativament) nova disciplina de la responsabilitat social

corporativa, que en una perspectiva tomista adquireix tot el seu sentit³⁹⁷. En aquest punt, cal comptar amb un avantatge important. A diferència del propòsit explícit o implícit de l'economia "positiva", i de l'economia "normativa" de copiar la perspectiva i els mètodes, respectivament, de les ciències naturals i de les enginyeries, les disciplines de la gestió d'empreses (amb l'excepció de la teoria de les finances, que presenta problemes específics), estan clarament identificades amb la saviesa pràctica, fruit acumulatiu de la prudència, més que no pas amb la ciència natural o amb l'enginyeria. En aquest sentit, es podria dir, em sembla, que les disciplines formals de la gestió d'empreses, en un grau molt major que l'anàlisi econòmica convencional, se situen clarament dins del camp de coneixements de l'ordre 3, l'ordre moral.

³⁹⁷ Des de les perspectives positivistes sobre l'empresa, la responsabilitat social corporativa té el perill d'ésser vista, en el millor dels casos, com un mer exercici de relacions públiques, i en el pitjor, com un esforç per emblanquinar sepulcres. És rellevant en aquest punt, em sembla, la distinció que fa Rawls entre simples col·lectivitats humanes (agrupacions d'individus que conviuen o col·laboren en la persecució d'un fi merament material o convencional) i les comunitats, que són col·lectivitats humanes dotades d'una idea de bé compartida. Valdria la pena, crec, explorar la possibilitat que pugui donar, de cara a la definició de la responsabilitat social corporativa, la imbricació de la responsabilitat amb el concepte de bé que comparteixen els qui participen d'una empresa entesa com a comunitat humana, és a dir, com a conjunt de persones (tots els *stakeholders*) que solen compartir una determinada idea del bé que reporta la seva col·laboració i/o implicació en la comesa de l'empresa, en les empreses tal com cal. Alfredo Pastor, a propòsit de [Tawney, 1926, 2016] ([Pastor, 2016, 21-25]), fa, em sembla, una apreciació paral·lela o semblant a aquesta, emprant una terminologia diferent.

BIBLIOGRAFIA

(A) Obres de sant Tomàs d'Aquino

Aquest és un escrit que pertany a l'àmbit acadèmic de l'economia. No es tracta d'una obra erudita sobre el pensament de l'Aquinat, que en tot cas s'aborda des de fonts secundàries. Les obres de sant Tomàs, per tant, no es citen, com és de rigor en els treballs de recerca filosòfics i teològics, segons les corresponents edicions crítiques llatines, sinó que es citen a partir de les edicions més usuals disponibles en els nostres àmbits universitaris d'estudis econòmics, en els quals, actualment i malaurada, no sovinteja el domini de la llengua llatina, domini que l'autor tampoc no pot reivindicar sense caure en el ridícul. Les obres citades de l'Aquinat, encapçalades pel correlatiu abreujament emprat, corresponen doncs a les edicions següents.

Comm.EthN. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics.* Traducció anglesa de C.J. Litzinger, OP, i pròleg de Ralph McInerney. Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1964, reedició de 1993.

Comm.Pol. *Commentary on Aristotle's Politics.* Traducció anglesa de Richard J. Regan, Hackett Publishing Co., Indianapolis, Indiana, 2007.

De Regno *La Monarquía. Al Rey de Chipre.* Dins de *Opúsculos y Cuestiones Selectas.* Edició bilingüe (llatí i castellà). Filosofía (Tomo II), pp. 885-956, introducció i traducció castellana de Laureano Robles Carcedo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.

ScG *Suma contra los Gentiles.* Edició bilingüe (llatí i castellà) dirigida per Laureano Robles Carcedo, OP i Adolfo Robles Sierra, OP. Introduccions d'Eudaldo Forment Giral. 2 volums. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

ST *Suma de Teología. Edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España.* 5 volums. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Tom I (*Pars Prima*), segona edició, 2006; Tom II (*Pars Prima Secundae*), 1990; Tom III (*Pars Secunda Secundae – (a)*), 1990; Tom IV (*Pars Secunda Secundae – (b)*), segona edició, 1997; Tom V (*Pars Tertia*), 1994.

(B) Obres d'Aristòtil

Són del cas també aquí consideracions anàlogues a les fetes respecte de les obres de sant Tomàs. Aquí cal repetir, *mutatis mutandis*, el que ja s'ha dit de la llengua llatina aplicat ara a la llengua grega. Els detalls editorials de les obres citades, i el seus corresponents abreujaments, són els següents.

EthNic. *The Nicomachean Ethics.* Traducció anglesa de David Ross i revisió i notes de Lesley Brown. Oxford University Press, Oxford, Regne Unit, 1980.

Pol. *The Politics*. Traducció anglesa de T.A. Sinclair, revisada per Trevor J. Saunders. Penguin Books, Londres, 1981.

(C) Obres d'altres autors

Aertsen, Ian A., 1993, "Aquinas's philosophy in its historical setting", a [Kretzmann & Stump, 1993, 12-37].

Alkire, Sabina, 2010, "Development, 'A Misconceived Theory Can Kill' ", a [Morris, 2010a, 191-219].

Argandoña, Antonio, 2013, "The Common Good", a [Bruni & Zamagni, 2013, 362-371].

Arrow, Kenneth J., 1950, "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", *Journal of Political Economy*, 58, 328-346.

-----, 1951, *Social Choice and Individual Values* (s'empra la segona edició, de 1963), Yale University Press, New Haven, Connecticut.

-----, 2014, "Commentary", a [Maskin & Sen, 2014, 57-63].

----- & Tibor Scitovsky (comps.), 1969, *Readings in Welfare Economics*, George Allen & Unwin, Londres

-----; Amartya K. Sen & Kotaro Suzumura, 1997, *Social Choice Re-examined*, Macmillan, Londres.

Barone, Enrico, 1908, "The Ministry of Production in the Collectivist State", publicat originàriament en italià a *Giornale degli Economisti*, i en traducció anglesa a F.A. Hayek (comp.), *Collectivist Economic Planning*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1935, 247-290 i tornat a publicar a Alec Nove & D.M. Nuti (comps.), *Socialist Economics*, Penguin, Harmondsworth, Regne Unit, 1972, 52-74.

Barry, Brian, 1973, *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.

Basu, Kaushik & Ravi Kanbur (comps.), 2009a, *Arguments for a Better World. Essays in Honour of Amartya Sen (Volume I: Ethics, Welfare, and Measurement)*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.

----- & ----- (comps.), 2009b, *Arguments for a Better World. Essays in Honour of Amartya Sen (Volume II: Society, Institutions, and Development)*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.

Basu, Kaushik; Prasanta K. Pattanaik & Kotaro Suzumura (comps.), 1995, *Choice, Welfare, and Development. A Festschrift in Honour of Amartya K. Sen*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.

- Bentham, Jeremy, 1789, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Dover Publications, Mineola, New York. És una reimpressió fotostàtica, de 2007, de la “nova edició, corregida per l'autor”, publicada el 1823 per Clarendon Press, Oxford, i tornada a publicar, pel mateix editor, l'any 1907.
- Bergson, Abram, 1938, “A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics”, *Quarterly Journal of Economics*, 52, 310-334.
- , 1954, “On the Concept of Social Welfare”, *Quarterly Journal of Economics*, 68, 233-252.
- Berlin, Isaiah, 1969a, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1969b, “Two Concepts of Liberty”, a [Berlin, 1969a, 118-172].
- , 1990a, (comp. Henry Hardy), *The Crooked Timber of Humanity*, tornat a publicar el 2013 per Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- , 1990b, “The Pursuit of the Ideal”, a [Berlin, 1990a, 1-20].
- Blackledge, Paul & Kelvin Knight (comps.), 2011, *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Boehmler, Andreas A., 1998, *El Ideal Cultural del Liberalismo. La Filosofía Política del Ordo-Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid.
- Brink, David, 2014, “Mill's Moral and Political Philosophy”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, a <https://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/>, consultat el dia 17/Gen/2017 a les 10:00 GMT.
- Bruni, Luigino & Pier Luigi Porta (comps.), 2005, *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Bruni, Luigino & Stefano Zamagni (comps.), 2013, *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Edward Elgar, Cheltenham, Regne Unit.
- Buchanan, James, 1975, *The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois. Tornat a publicar l'any 2000 per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana.
- Burns, Tony, 2011, “Revolutionary Aristotelianism? The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre”, a [Blackledge & Knight, 2011, 35-53].
- Bykvist, Krister, 2014, “Utilitarianism in the Twentieth Century”, a [Eggleston & Miller, 2014a, 103-124].
- Cohen, G.A., 1993, “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, a [Nussbaum & Sen, 1993, 9-29].

- , 1995, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2000, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Cohen, Joshua, 1986, "Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State", *Philosophy and Public Affairs*, 15, 301-324.
- , 1989, "Democratic Equality", *Ethics*, 99 (4), 727-751.
- , 1992, "Okin on Justice, Gender, and the Family", *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 263-286.
- , 1993, "Moral Pluralism and Political Consensus", a [Hampton & Roemer, 1993, 270-291].
- , 1994a, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, 92, 1503-1546.
- , 1994b, "Pluralism and Proceduralism", *Chicago-Kent Law Review*, 69, 589-618.
- , 2003, "For a Democratic Society", a [Freeman, 2003a, 86-138].
- & Thomas Nagel, 2009, "Introduction", a [Rawls, 2009].
- Coleman, Janet, 1994, "MacIntyre and Aquinas", a [Horton & Mendus, 1994, 65-90].
- Commun, Patricia, 2016, *Les ordolibéraux. Histoire d'un libéralisme à l'allemande*, Les Belles Lettres, Paris.
- Copleston, F.C., 1955, *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*, Penguin, Londres.
- Crimmins, James E., 2014, "Bentham and Utilitarianism in the Early Nineteenth Century", a [Eggleston & Miller, 2014a, 38-60].
- , 2015, "Jeremy Bentham", article a la Stanford Encyclopedia of Philosophy, a <https://plato.stanford.edu/entries/bentham/>, consultada el dia 06/Gen/2017, a les 18:24 GMT.
- Crisp, Roger, 2014, "Sidgwick and Utilitarianism in the Late Nineteenth Century", a [Eggleston & Miller, 2014a, 81-102].
- , 2015, *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Crocker, David A. & Ingrid Robeyns, 2010, "Capability and Agency", a [Morris, 2010a, 60-90].

- Cunningham, Lawrence S. (comp.), 2009, *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Daguet, François, 2015, *Du Politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.
- D'Andrea, Thomas D., 2006, *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot, Regne Unit.
- Daniels, Norman, (comp.), 1975a, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*, tornat a publicar l'any 1989 per Stanford University Press, Stanford, Califòrnia.
- , 1975b, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", a [Daniels (comp.), 1975a, 253-281].
- , 1981, "Health-Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 146-179.
- , 1985, *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2003, "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism", a [Freeman, 2003a, 241-276].
- , 2007, *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Dasgupta, Partha, 1982, "Utilitarianism, Information and Rights", a [Sen & Williams, 1982, 199-218].
- , 1993, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- Davies, Brian & Eleonore Stump (comps.), 2012, *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Dhongde, Shatakshee & Prasanta K. Pattanaik, 2010, "Preference, Choice, and Rationality. Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics", a [Morris, 2010a, 13-39]
- Dietz, Simon; Cameron Hepburn & Nicholas Stern, 2009, "Economics, Ethics and Climate Change", a [Basu & Kanbur, 2009b, 365-386].
- Donner, Wendy, 1998, "Mill's Utilitarianism", a [Skorupski, 1998a, 255-292].
- Dreben, Burton, 2003, "On Rawls and Political Liberalism", a [Freeman, 2003a, 316-346].

- Driver, Julia, 2014, "The History of Utilitarianism", Stanford Encyclopedia of Philosophy, a <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>, consultat el dia 14/Gen/2017 a les 17:10 GMT.
- Dunne, Joseph, 2013, "Ethics at the Limits: A Reading of *Dependent Rational Animals*", a [O'Rourke, 2013, 57-82].
- Dworkin, Ronald, 1977, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres.
- , 1985, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2000, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2011, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Edgeworth, Francis Ysidro, 1881, *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, C. Kegan Paul & Co., Londres.
- Eggleston, Ben, 2014, "Act Utilitarianism", a [Eggleston & Miller, 2014a, 125-145].
- & Dale E. Miller (comps.), 2014a, *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- & -----, 2014b, "Introduction", a [Eggleston & Miller, 2014a, 1-15].
- Ellul, Jacques, 1977, *Le Système technicien*, edició de "le cherche Midi", París, 2012.
- , 1988, *Le bluff technologique*, nova edició publicada a Fayard/Pluriel, París, 2010.
- , 1990a, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Économica, París.
- , 1990b, *Propagandes*, Économica, París.
- Elster, Jon, 1982, "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants", a [Sen & Williams, 1982, 219-238].
- , 1992, *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Russell Sage Foundation, Nova York.
- English, Jane, 1977, "Justice between Generations", *Philosophical Studies*, 31, 91-104.
- Finnis, John, 1980, *Natural Law and Natural Rights*. Les cites són de la segona edició de 2011, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1983, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C.

- , 1991, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- , 1998, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , Joseph Boyle & Germain Grisez, 1987, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- Fleurbaey, Marc, 1996, *Théories économiques de la justice*, Economica, París.
- , 2008, *Fairness, Responsibility, and Welfare*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- & François Maniquet, *A Theory of Fairness and Social Welfare*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- ; Maurice Salles, John A. Weymark (comps.), 2008, *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism. Themes from Harsanyi and Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Florensa, Albert, 2010, *La Vida Humana en el Medi Tècnic. El Pensament de Jacques Ellul*, Claret, Barcelona.
- Forment, Eudaldo, 2009, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Fortin, Ernest L., 1987, "St. Augustine", a [Strauss & Cropsey, 1987, 176-205].
- , 1987, "St. Thomas Aquinas", a [Strauss & Cropsey, 1987, 248-275].
- Fraser, Elizabeth & Nicola Lacey, 1994, "MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice", a [Horton & Mendus, 1994, 265-282].
- Freeman, Samuel (comp.), 2003a, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2003b, "Introduction: John Rawls – An Overview", a [Freeman, 2003a, 1-61].
- , 2003c, "Congruence and the Good of Justice", a [Freeman, 2003a, 277-315].
- , 2007, *Rawls*, Routledge, Abingdon, Regne Unit.
- Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- George, Robert P., 2013, "Introduction. The Achievement of John Finnis", a [Keown & George, 2013, 1-9].
- Gilson, Étienne, 1960, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París.

- Graaf, J. de V., 1957, *Theoretical Welfare Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Graham, Gordon, 1994, "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy", a [Horton & Mendus, 1994, 161-175]
- Grisez, Germain; Joseph Boyle & John Finnis, 1987, "Practical Principles, Moral Truths, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 32, 99-151.
- Groenewegen, Peter, 1995, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842-1924*, Edward Elgar, Cheltenham, Regne Unit.
- Gui, Benedetto & Robert Sugden (comps.), 2005, *Economics and Social Interaction. Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Guinjoan, Pere, 2014, *L'Economia del Coneixement Imperfecte i els Seus Antecedents*, treball de final de màster, no publicat, dirigit pel doctor Joan Ripoll, Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona.
- Gutmann, Amy, 2003, "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy", a [Freeman, 2003a, 168-199].
- & Dennis Thompson, 1998, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Haakonssen, Knud, 1996, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Hahn, Frank, 1982, "On Some Difficulties of the Utilitarian Economist", a [Sen & Williams, 1982, 187-198].
- Haldane, John, 1994, "MacIntyre's Thomist Revival: What Next?", a [Horton & Mendus, 1994, 91-107].
- , 2013, "Keeping Philosophy Relevant and Humanistic", a [O'Rourke, 2013, 37-82].
- Hampton, Jean & John Roemer (comps.), 1993, *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Hare, R.M., 1982, "Ethical Theory and Utilitarianism", a [Sen & Williams, 1982, 23-38].
- Harrison, Ross (comp.), 2001, *Henry Sidgwick*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Harrod, Roy F., 1938, "Scope and Method of Economics", *Economic Journal*, 48, 383-412.

- Harsanyi, John C., 1955, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 63, 309-321, tornat a publicar a [Arrow & Scitovsky, 1969, 46-60].
- , 1982, "Morality and the Theory of Rational Behaviour", a [Sen & Williams, 1982, 39-62].
- Hart, Hubert L.A., 1961, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1973, "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review*, 40, 3, 534-555, i tornat a publicar a [Daniels, 1975, 230-252].
- Hausman, Daniel M., 1992, *Essays on Philosophy and Economic Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- (comp.), 2008, *The Philosophy of Economics. An Anthology*, tercera edició, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2012, *Preference, Value, Choice, and Welfare*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- & Michael S. McPherson, 2006, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, segona edició, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Heydt, Colin, 2014, "Utilitarianism before Bentham", a [Eggleston & Miller, 2014a, 16-37].
- Hicks, John R., 1939, "The Foundations of Welfare Economics", *Economic Journal*, 49, 696-712.
- , 1941, "The Rehabilitation of Consumers' Surplus", *Review of Economic Studies*, 8, 108-116.
- , 1946, *Value and Capital. An Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*, segona edició, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit. La primera edició és de 1939.
- Holton, James E., 1987, "Marcus Tullius Cicero", a [Strauss & Cropsey, 1987, 155-175].
- Horton, John & Susan Mendus (comps.), 1994, *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge, Regne Unit.
- Howe, R. & John Roemer, 1981, "Rawlsian Justice as the Core of a Game", *American Economic Review*, 71, 880-895.
- Kaldor, Nicholas, 1939, "Welfare Propostions of Economics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Economic Journal*, 49, 549-552, tornat a publicar a [Arrow & Scitovsky, 1969, 387-389].

- Keown, John & Robert P. George (comps.), 2013, *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Kerr, Fergus, 2009, *Thomas Aquinas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Knight, Kelvin (comp.), 1998, *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , 2011a, "Revolutionary Aristotelianism", a [Blackledge & Knight, 2011, 20-34].
- , 2011b, "Virtue, Politics, and History: Rival Enquiries into Action and Order", a [Blackledge & Knight, 2011, 241-289].
- , 2013, "Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed", a [O'Rourke, 2013, 83-121].
- Kolm, Serge-Christophe, 2008, *Reciprocity. An Economics of Social Interactions*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Kretzmann, Norman & Eleonore Stump (comps.), 1993, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Larmore, Charles, 2003, "Public Reason", a [Freeman, 2003a, 368-393].
- Latouche, Serge, 2003, *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*, Fayard, París.
- , 2004, *La Méga-machine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte/M.A.U.S.S., París.
- , 2005a, *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Parangon, Lió, França.
- , 2005b, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, París.
- , 2006, *Le Pari de la décroissance*, Fayard, París.
- Levi, Isaac, 1982, "Liberty and Welfare", a [Sen & Williams, 1982, 239-249].
- Little, Ian M.D., 1957, *A Critique of Welfare Economics*, segona edició, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit. La primera edició és de 1950.
- Lord, Carnes, 1987, "Aristotle", a [Strauss & Cropsey, 1987, 118-154].
- Lutz, Christopher Stephen, 2004, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
- , 2012, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, Continuum, Londres.

- MacIntyre, Alasdair, 1979, "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", a Maria J. Falco (comp.), *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Enquiry*, University Press of America, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 53-68].
- , 1984, "The Claims of *After Virtue*", *Analyse & Kritik*, 6, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 53-68]
- , 1987, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", *Irish Philosophical Journal*, 4, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 120-135].
- , 1988, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , 1990, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , 1992a, "Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?", Aarhus University, Arbejdspapir 113, i tornat a publicar a [MacIntyre, 2006a, 104-122].
- , 1992b, "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 136-152].
- , 1994a, "The *Theses on Feurbach*: A Road Not Taken", a Carol C. Gould & Robert S. Cohen (comps.), *Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Kluwer Academic, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 223-234].
- , 1994b, "Moral Relativism, Truth and Justification", a Luke Gormally (comp.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elisabeth Anscombe*, Four Courts Press, Blackrock, República d'Irlanda, i tornat a publicar a [Knight, 1998, 202-220].
- , 1994c, "A Partial Response to my Critics", a [Horton & Mendus, 1994, 283-304].
- , 1995, "Natural law as subversive: the case of Aquinas", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, i tornat a publicar a [MacIntyre, 2006b, 41-63].
- , 1997, "Politics, Philosophy and the Common Good", publicat inicialment en italià a *Studi Perugini*, 3, i republicat en l'original anglès a [Knight, 1998, 235-252].
- , 1999, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, Illinois.
- , 2006a, *Selected Essays. Volume I: The Tasks of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2006b, *Selected Essays. Volume II: Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.

- , 2007, *After Virtue*, tercera edició, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , 2009a, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
- , 2009b, "Intractable Moral Disagreements", a [Cunningham, 2009, 1-52].
- , 2009c, "From Answers to Questions: A Response to the Responses", a [Cunningham, 2009, 313-351].
- , 2011a, "How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia", a [Blackledge & Knight, 2011, 11-19].
- , 2011b, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", a [Blackledge & Knight, 2011, 307-334].
- , 2013a, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", a [O'Rourke, 2013, 17-34].
- , 2013b, "Epilogue: What Next?", a [O'Rourke, 2013, 474-486].
- Mackie, J.L., 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Londres, Regne Unit.
- Macleod, Christopher, 2016, "John Stuart Mill", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/mill/>, consultat el dia 17/Gen/2017 a les 09:55 GMT.
- Maritain, Jacques, 1933, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris. Tornat a publicar a *Oeuvres complètes*, volum V, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse/Éditions Saint Paul Paris, 1982, 319-515.
- , 1936, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris. Tornat a publicar a *Oeuvres complètes*, volum VI, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint Paul Paris, 1984, 393-634.
- , 1942, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, Nova York. Tornat a publicar a *Oeuvres complètes*, volum VII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint Paul Paris, 1988, 613-695.
- , 1943, *Christianisme et démocratie*, Éditions de la Maison Française, Nova York. Tornat a publicar a *Oeuvres complètes*, volum VII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint Paul Paris, 1988, 697-762.
- , 1947, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer & Cie, Paris. Tornat a publicar a *Oeuvres complètes*, volum IX, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint Paul Paris, 1990, 167-237.
- , 1951, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.

- Marshall, Alfred, 1923a, *Industry and Trade*, quarta edició, Macmillan and Co., Londres. La primera edició és de 1919.
- , 1923b, *Money, Credit and Commerce*, Macmillan and Co., Londres.
- , 1961, *Principles of Economics*, novena edició (*variorum*) en dos volums, Macmillan, Londres. La primera edició d'aquesta obra és de 1890 i la darrera publicada en vida de l'autor és la vuitena, de 1920.
- Maskin, Eric & Amartya Sen, 2014, *The Arrow Impossibility Theorem*, Columbia University Press, Nova York.
- Mason, Andrew, 1994, "MacIntyre on Liberalism and Its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement", a [Horton & Mendus, 1994, 225-244].
- McCabe, Herbert, 2008, *On Aquinas*, Continuum, Londres.
- McCloskey, Deirdre (abans Donald) M., 1994, *Knowledge and Persuasion in Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1998, *The Rhetoric of Economics*, segona edició, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.
- McInerney, Ralph, 1982, *Ethica Tomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- , 1993, "Ethics", a [Kretzmann & Stump, 1993, 196-216].
- , 2004, *Aquinas*, Polity Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2012, *Aquinas on Human Action*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- McMylor, Peter, 1994, *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity*, Routledge, Abingdon, Regne Unit.
- Medema, Steven G., 2009, *The Hesitant Hand. Taming Self-Interest in the History of Economic Ideas*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Milgate, Murray & Shannon C. Stimson, 2009, *After Adam Smith. A Century of Transformation in Politics and Political Economy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Mill, John Stuart, 1833, "Remarks on Bentham Philosophy", a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 3-18.
- , 1835, "Sedgwick's Discourse", a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 31-74.

- , 1838, "Bentham", a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 75-115.
- , 1840, "Coleridge", a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 117-163.
- , 1843, *A System of Logic, Raciocinative and Inductive*, compilat per J.M. Robson, *Complete Works*, vols. 7 i 8, 1973 i 1974, reeditats per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006.
- , 1852, "Whewell on Moral Philosophy", a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 165-201.
- , 1859, *On Liberty*, a *On Liberty and Utilitarianism*, Everyman's Library, Alfred A. Knopf, Nova York, 1992.
- , 1861a, *Utilitarianism*, a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 203-259.
- , 1861b, *Considerations on Representative Government*, a J.S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government*, comp. per H.B. Acton, J.M. Dent & Sons, Londres, Regne Unit, 1972, 175-393.
- , 1865, *Auguste Comte and Positivism*, a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 261-368.
- , 1869, *The Subjection of Women*, reimprès a John Stuart Mill, *On Liberty and The Subjection fo Women*, editat i comentat per Alan Ryan, Penguin, Londres, 2006.
- , 1874, *Three Essays on Religion*, a *Essays on Ethics, Religion and Society*, compilats per J.M. Robson, *Complete Works*, vol. 10, 1969, reeditat per Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, 2006, 369-489.
- Millar, Alan, 1998, "Mill on Religion", a [Skorupski, 1998a, 177-202].
- Miller, Dale E., 2014, "Rule Utilitarianism", a [Eggleston & Miller, 2014a, 146-165].
- Miller, David, 1994, "Virtues, Practices and Justice", a [Horton & Mendus, 1994, 245-264].
- Miller, Jennifer E., 2014, *The Family Capabilities Approach. Revisiting Amartya Sen's Capabilities Approach in Light of the Family and the Principle of Subsidiarity*, EDUSC, Roma.

- Morris, Christopher W. (comp.), 2010a, *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2010b, "Ethics and Economics", a [Morris, 2010a, 40-59].
- Mulhall, Stephen, 1994, "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell", a [Horton & Mendus, 1994, 205-224].
- & Adam Swift, 2003, "Rawls and Communitarianism", a [Freeman, 2003a, 460-487].
- Murphy, Mark C. (comp.), 2003a, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2003b, "Introduction", a [Murphy, 2003a, 1-9].
- , 2003c, "MacIntyre's Political Philosophy", a [Murphy, 2003a, 152-175].
- Nagel, Thomas, 1973, "Rawls on Justice", *Philosophical Review*, 83, 226-229, tornat a publicar a [Daniels, 1975a, 1-16]
- , 2003, "Rawls and Liberalism", a [Freeman, 2003a, 62-85].
- Nicholls, A.J., 1994, *Freedom with Responsibility. The Social Market Economy in Germany 1918-1963*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, Regne Unit.
- Nussbaum, Martha C., 1993, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", a [Nussbaum & Sen (comps.), 1993, 242-269].
- , 1995a, "Human Capabilities, Female Human Beings", a [Nussbaum & Glover (comps.), 1995, 61-104].
- , 1995b, "Emotions and Women's Capabilities", a [Nussbaum & Glover (comps.), 1995, 360-395].
- , 2000, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2003, "Rawls and Feminism", a [Freeman, 2003, 488-520].
- , 2006, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2011, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- & Jonathan Glover (comps.), 1995, *Women, Culture and Development. A Study in Human Capabilities*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.

- & Amartya Sen (comps.), 1993, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford.
- Okin, Susan Moller, 1989, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, Nova York.
- O'Rourke, Fran (comp.), 2013, *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Osmani, S.R., 2009, "The Sen System of Social Evaluation", a [Basu & Kanbur, 2009a, 15-34].
- Owens, Joseph, C.Ss.R., 1993, "Aristotle and Aquinas", a [Kretzmann & Stump (comps.), 1993, 38-59].
- Parfit, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- Pastor, Alfredo, 2016, "Las ambiciones económicas: buenas sirvientas, malas señoras", pròleg a [Tawney, 2016, 11-26].
- Paz O.P., Herminio de, 1990, Nota d, Comentari a la *ST 2-2 q.50 a.3 ad 2*, edició citada a la bibliografia de Tomàs d'Aquino.
- Pettit, Philip, 2010, "Freedom in the Spirit of Sen", a [Morris, 2010a, 91-114].
- Phelps, Edmund S., 1973a, "Taxation on Wage Income for Economic Justice", *Quarterly Journal of Economics*, 87, tornat a publicar a [Phelps, 1973b, 417-438].
- , (comp.), 1973b, *Economic Justice. Selected Readings*, Penguin, Harmondsworth, Regne Unit.
- , 2009, "The Humanist Perspective of Aristotle, the Pragmatists and the Vitalists, and the Economic Justice of John Rawls", a [Basu & Kanbur, 2009a, 35-49].
- , 2013, *Mass Flourishing*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Pigou, Arthur Cecil, 1938, *The Economics of Welfare*, segona impressió de la quarta edició, Macmillan and Co., Londres. La primera edició és de 1920.
- Pinkard, Terry, 2003, "MacIntyre's Critique of Modernity", a [Murphy, 2003a, 176-200].
- Pogge, Thomas, 2007, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, traduït de l'original alemany, publicat l'any 1994, per Michelle Kosch, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Porter, Jean, 2003, "Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre", a [Murphy, 2003a, 38-69].
- , 2009, "Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?", a [Cunningham, 2009, 53-95].
- Putnam, Hilary, 1993, "Objectivity and the Science-Ethics Distinction", a [Nussbaum & Sen, 1993, 143-164].

- , 2002, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- & Vivian Walsh (comps.), 2012, *The End of Value-Free Economics*, Routledge, Abingdon, Regne Unit.
- Ratzinger, Joseph, 2006, *Values in a Time of Upheaval*, The Crossroad Publishing Co., Nova York, New York.
- Rawls, John, 1951, "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, 60, 177-197, tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 1-19].
- , 1955, "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review*, 64, 3-32, tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 20-46].
- , 1958, "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, 67, 164-194, tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 47-72].
- , 1963a, "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos*, vol. VI (*Justice*), Atherton Press, tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 73-95].
- , 1963b, "The Sense of Justice", *Philosophical Review*, 72, 281-305, tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 96-116].
- , 1967, "Distributive Justice", publicat originalment a *Philosophy, Politics and Society*, Peter Laslett & W.G. Runciman (comps.), Blackwell, Oxford, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 130-153].
- , 1968, "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum*, 13, 51-71, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 154-175].
- , 1971a, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1971b, "Justice as Reciprocity", publicat originalment a *John Stuart Mill: Utilitarianism, with Critical Essays*, Samuel Gorowitz (comp.), Bobbs-Merrill, Indianapolis, Indiana, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 190-224].
- , 1974a, "Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics*, 88, 633-655, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 232-253].
- , 1974b, "Some Reasons for the Maximin Criterion", *American Economic Review*, 64, 141-146, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 225-231].
- , 1975, "Fairness to Goodness", *Philosophical Review*, 84, 536-555, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 267-285].
- , 1980, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77, 515-572, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 303-358].

- , 1982a, "Social Unity and Primary Goals", a [Sen & Williams, 1982, 159-185].
- , 1982b, "The Basic Liberties and Their Priority", *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, Sterlin McMurrin (comp.), University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, tornat a publicar com a *Lecture VIII* dins de [Rawls, 1993].
- , 1985, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-252, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 388-414].
- , 1987, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1-25, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 421-448].
- , 1988, "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17, 251-276, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 449-472].
- , 1989, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, 64, 233-255, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 473-496].
- , 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova York, New York. Les cites són de la segona edició, ampliada, de 1996, en rústica, publicada pel mateix editor.
- , 1996, "Introduction to the Paperback Edition", corresponent a la segona edició, ampliada, de [Rawls, 1993].
- , 1997a, "The Idea of Public Reason Revisited", *University of Chicago Law Review*, 64, 765-807, i tornat a publicar a [Rawls, 1999c, 573-615].
- , 1997b, "On my Own Religion", publicat com annex a [Rawls, 2009].
- , 1999a, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1999b, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1999c, *Collected Papers*, compilat per Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, compilat per Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2001, *Justice as Fairness. A Restatement*, compilat per Erin Kelly, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2007, *Lectures on the History of Political Philosophy*, compilat per Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2009, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, compilat per Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

- Raz, Joseph, 1986, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- Reali, Marco Tommaso, OP, 2004, *Elementi di morale economica. L'atto humano e la libertà nel pensiero di Amartya Kumar Sen e nella prospettiva cristiana*, Edizioni Studio Domenicano, Bolonya, Itàlia.
- Rhonheimer, Martin, 2000, *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*, versió anglesa de l'original alemany *Natur als Grundlage der Moral* publicat l'any 1987, Fordham University Press, Nova York.
- , 2005, "The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's *Political Liberalism* Revisited", *American Journal of Jurisprudence*, 50, 1-70, tornat a publicar a [Rhonheimer, 2013, 191-264].
- , 2008, *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, compilat per William F. Murphy Jr., Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- , 2011, *The Perspective of Morality. Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, versió anglesa de l'original alemany *Die Perspektive der Moral: Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, publicat l'any 2001, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- , 2013, *The Common Good of Constitutional Democracy*, compilat per William F. Murphy Jr., Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- Robbins, Lionel, 1935, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, segona edició, Macmillan & Co., Londres. La primera edició és de 1932.
- , 1938, "Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment", *Economic Journal*, 48, 635-641.
- Roberts, Kevin, 2010, "Social Choice Theory and the Informational Basis Approach", a [Morris, 2010a, 115-137].
- Roemer, John E., 1988, *Free to Lose. An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1994, *A Future for Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1996, *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1998, *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Roepke, Wilhelm, 1937, *Die Lehre von der Wirtschaft*, Julius Springer, Viena, Àustria. Es treballa i es cita la traducció anglesa *Economics of the Free Society*, Henry Regnery Co., Chicago, Illinois, 1963.

- , 1942a, *Die Gesellschaftskrisis den Gegenwart*, Eugen Rentsch Verlag, Zurich, Suïssa. Es treballa i es cita la traducció anglesa *The Social Crisis of Our Time*, Transactions Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1992.
- , 1942b, *International Economic Disintegration*, Macmillan, Nova York.
- , 1945, *Die Deutsche Frage*, Eugen Rentsch Verlag, Zurich, Suïssa. Es treballa i es cita la traducció anglesa *The German Question*, George Allen & Unwin, Londres, 1946.
- , 1946, *The Solution of the German Problem*, G.P. Putnam's Sons, Nova York.
- , 1948, *Civitas Humana. The Moral Foundations of Civil Society*, William Hodge, Londres. Es treballa i es cita l'edició de Transactions Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1996.
- , 1957, *Welfare, Freedom and Inflation*, Pall Mall Press, Londres.
- , 1958, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach, Zurich, Suïssa. Es treballa i es cita la traducció anglesa *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 1998.
- , 1959, *International Order and Economic Integration*, D.Reidel Publishing Co., Dordrecht, Països Baixos.
- , 1969, *Against the Tide*, Henry Regnery Co., Chicago, Illinois.
- Rognon, Frédéric, 2007, *Jacques Ellul. Une Pensée en dialogue*, Labor et Fides, Ginebra, Suïssa.
- Rouard, Christophe, 2011, *La Vérité chez Alasdair MacIntyre*, L'Harmattan, París.
- Samuelson, Paul A., 1947, *Foundations of Economic Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2004, "Abram Bergson. A Biographical Memoir", National Academy of Sciences, <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/bergson-abram.pdf>, accedit el dia 28/Feb/2017 a les 08:45 GMT.
- Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2005, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2009, *Justice. What's the Right Thing to Do*, Penguin Books, Londres, Regne Unit.

- , 2012, *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Penguin Books, Londres, Regne Unit.
- Scalet, Steven & David Schmidtz, 2010, "Famine, Poverty, and Property Rights", a [Morris, 2010a, 170-190].
- Scanlon, T.M., 1982, "Contractualism and Utilitarianism", a [Sen & Williams, 1982, 103-128].
- , 1993, "Value, Desire, and Quality of Life", a [Nussbaum & Sen, 1993, 185-207].
- , 1998, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2003, "Rawls on Justification", a [Freeman, 2003a, 139-167].
- , 2009, "Rights and Interests", a [Basu & Kanbur, 2009a, 68-79].
- Scheffler, Samuel, 2003, "Rawls and Utilitarianism", a [Freeman, 2003a, 426-459].
- Schelling, Thomas C., 1960, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Schneewind, J.B., 1977, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- Schultz, Bart, (comp.), 1992, *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2004, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 2015, "Henry Sidgwick", Stanford Encyclopedia of Philosophy, a <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=henry+sidgwick>, consultat el dia 17/Gen/2017 a les 10:05 GMT.
- Scitovsky, Tibor, 1941, "A Note on Welfare Propostions in Economics", *Review of Economic Studies*, 9, 77-88, tornat a publicar a [Arrow & Scitovsky, 1969, 390-401].
- Seabright, Paul, 1993, "Pluralism and the Standard of Living", a [Nussbaum & Sen, 1993, 393-409].
- Sen, Amartya K., 1970a, *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam, Països Baixos.
- , 1970b, "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy*, 78, 152-157, tornat a publicar a [Sen, 1982, 285-290].
- , 1973, *On Economic Inequality*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.

- , 1977, "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317-344, tornat a publicar a [Sen, 1982, 84-106].
- , 1979, "Equality of What?", *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah. Tornat a publicar a [Sen, 1982, 353-369].
- , 1981, *Poverty and Famines*, dins de [Sen & Drèze, 1999].
- , 1982, *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, Regne Unit.
- , 1983a, "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers*, 35, 153-169, tornat a publicar a [Sen, 1984a, 325-345].
- , 1983b, "Liberty and Social Choice", *The Journal of Philosophy*, 80, i tornat a publicar a [Sen, 2002, 381-407].
- , 1984a, *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1984b, "Rights and Capabilities", a [Sen, 1984a, 307-324].
- , 1985a, "Goals, Commitment, and Identity", *Journal of Law, Economics and Organization*, 1, tornat a publicar a [Sen, 2002, 206-224].
- , 1985b, "Social Choice and Justice", *Journal of Economic Literature*, 23, publicat també a [Sen, 2002, 325-348].
- , 1987a, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, Regne Unit.
- , 1987b, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press (Índia), Nova Delhi.
- , 1987c, *The Standard of Living*, (les conferències Tanner), compilat per Geoffrey Hawthorn, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1993a, "Capability and Well-Being", a [Nussbaum & Sen, 1993, 30-61].
- , 1993b, "Internal Consistency of Choice", *Econometrica*, 61, reimprès a [Sen, 2002, 121-157].
- , 1995, "Rationality and Social Choice", discurs presidencial de l'any 1995 a l'American Economic Association, i publicat a [Sen, 2002, 261-299].
- , 1996, "Environmental Evaluation and Social Choice", *Japanese Economic Review*, tornat a publicar a [Sen, 2002, 531-552].

- , 1997a, *On Economic Inequality. Expanded Edition*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1997b, "Individual Preference as the Basis of Social Choice", a [Arrow; Sen & Suzumura, 1997] i tornat a publicar a [Sen, 2002, 300-324].
- , 1998, "The Possibility of Social Choice", Conferència Nobel, publicat a [Sen, 2002, 65-118].
- , 1999, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 2000, "The Discipline of Cost-Benefit Analysis", *Journal of Legal Studies*, 29, tornat a publicar a [Sen, 2002, 553-577].
- , 2002, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2005, *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, Penguin, Londres.
- , 2006, *Identity and Violence. The Illusions of Destiny*, Penguin, Londres.
- , 2009, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2014, "Arrow and the Impossibility Theorem", a [Maskin & Sen, 2014, 29-42].
- , 2017, *Collective Choice and Social Welfare*, Expanded Edition, Penguin, sense peu d'impremta.
- & Jean Drèze, 1989, *Hunger and Public Action*, a [Sen & Drèze, 1999].
- & -----, 1999, *Omnibus (Poverty and Famines; Hunger and Public Action; India: Economic Development and Social Opportunity)*, Oxford University Press (India), Nova Delhi.
- & Bernard Williams (comps.), 1982, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge. Regne Unit.
- Sidgwick, Henry, 1874, *The Methods of Ethics*, primera edició, edició facsímil publicada el 2012 per Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1886, *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, edició facsímil publicada el 2012 per Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1887, *The Principles of Political Economy*, segona edició, edició facsímil publicada el 2011 per Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1891, *The Elements of Politics*, edició facsímil, publicada el 2012 per Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.

- , 1998, *Practical Ethics. A Collection of Adresses & Essays*, tornat a publicar l'any 1998, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- , 1902, *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Herbert Spencer, and J. Martineau*, compilat per E.E. Constance Jones, reproducció facsímil publicada el 2012 per Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1906, *Henry Sidgwick. A Memoir*, compilat per A.S. [Arthur Sidgwick (germà)] i E.M.S. [Eleanor M. Sidgwick (vídua)], Macmillan & Co., Londres, Regne Unit.
- , 1907, *The Methods of Ethics*, setena edició, publicada originalment per Macmillan and Co., Londres, i reimpressa per Hackett Publishing Co., Indianapolis, Indiana, 1981, amb pròleg de John Rawls.
- , 2000, *Essays on Ethics and Method*, compilat per Marcus G. Singer, Oxford University Press, Oxford, Regne Unit.
- Sigmund, Paul E., 1993, "Law and Politics", a [Kretzmann & Stump, 1993, 217-231].
- Skorupski, John (comp.), 1998a, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1998b, "Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism", a [Skorupski, 1998a, 1-34].
- Solomon, David, 2003, "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy", a [Murphy, 2003a, 114-151].
- Stiglitz, Joseph E., 1994, *Whither Socialism?*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2014, "Opening Remarks" a [Maskin & Sen, 2014, 25-27]
- ; Amartya Sen & Jean-Paul Fitoussi, 2010, *Mis-measuring Our Lives. Why GDP Doesn't Add Up*, The New Press, Nova York.
- Strauss, Leo & Joseph Cropsey (comps.), 1987, *History of Political Philosophy*, tercera edició, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- Tawney, Richard H., 1926, *Religion and the Rise of Capitalism*, tornat a publicar per Penguin Books, Harmondsworth, Regne Unit, l'any 1938. Reimpressió de 1980.
- , 2016, *La Sociedad Adquisitiva*, Elba, Barcelona. És traducció castellana de l'original anglès *The Acquisitive Society*, publicat l'any 1921.
- Taylor, Charles, 1982, "The Diversity of Goods", a [Sen & Williams, 1982, 129-144].
- , 1984, "Kant's Theory of Freedom", a J.N. Gray & Z. Pelczynski (comps.), *Conceptions of Liberty in Political Theory*, Athlone Press, Londres, pp. 100-121, tornat a publicar a [Taylor, 1985b, 318-337].

- , 1985a, *Human Agency and Language – Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1985b, *Philosophy and the Human Sciences – Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- , 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1991, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham, North Carolina.
- , 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2011, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- , 2016, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Torrell, Jean-Pierre, OP, 2002, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, segona edició, Cerf-Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, Suïssa.
- , 2008, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, tercera edició, Cerf-Academic Press Fribourg, Fribourg, Suïssa.
- , 2012, "Life and Works", a [Davies & Stump, 2012, 15-32].
- Tuck, Richard, 1982, *Natural Rights Theories. Their Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Vallentyne, Peter, 2010, "Sen on Sufficiency, Priority, and Equality", a [Morris, 2010a, 138-169].
- Van Hook, James C., 2004, *Rebuilding Germany. The Creation of the Social Market Economy 1945-1957*, Cambridge University Press, Cambridge, Regne Unit.
- Van Parijs, Philippe, 2003, "Difference Principles", a [Freeman, 2003a, 200-240].
- Van Praag, B.M.S., 1993, "The Relativity of the Welfare Concept", a [Nussbaum & Sen, 1993, 362-385].
- Waldron, Jeremy, 1986, "John Rawls and the Social Minimum", *Journal of Applied Philosophy*, 3.

- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, sense peu d'impremta.
- , 1994, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , 1997, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- , 2007, *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- , 2015, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- Walsh, Vivian, 1996, *Rationality, Allocation, and Reproduction*, Clarendon Press, Oxford, Regne Unit.
- West, Henry R., 2014, "Mill and Utilitarianism in the Mid-Nineteenth Century", a [Eggleston & Miller, 2014a, 61-80].
- Zwarthoed, Danielle, 2009, *Comprendre la pauvreté. John Rawls et Amartya Sen*, Presses Universitaires de France, Paris.

ANNEX

INDICACIONS BIOGRÀFIQUES

1. Sant Tomàs d'Aquino

Per aquest apunt biogràfic de sant Tomàs d'Aquino em guio per [Torrell, 2012]. Aquest apartat és, bàsicament, un resum, amb alguna glossa afegida, d'aquest text. Com es veurà tot seguit, es tracta, bàsicament, de situar l'obra de l'Aquinat al llarg del temps. Gairebé es podria dir que, amb l'excusa de la cronologia biogràfica, és una introducció a l'abast i al contingut de la seva obra teològica i filosòfica.

1.1. Els primers anys

La data exacta de la naixença de Tomàs d'Aquino ens és desconeguda. Va néixer en el transcurs dels anys 1224 o 1225 a la llar familiar, que era el castell de Roccasecca, a mig camí entre Roma i Nàpols. El seu cognom, Aquino, del qual la forma llatinitzada, *Aquinas*, s'ha conservat en anglès i alemany, prové dels comtes d'Aquino, uns cosins. Els pares del Sant pertanyien a la noblesa menor. El seu pare era senyor de diversos feus en terra del Regne de Nàpols, en mans aleshores del sacre emperador germànic, Frederic II, que hi residia. La família Aquino, en aquella època en què encara ressonava la disputa entre el papat i l'imperi, era partidària del papa i, al mateix temps, feudatària de l'emperador, com a rei que era de Sicília i Nàpols.

Tomàs era el més petit dels germans i, d'acord amb els usos del temps, va ésser destinat al servei de l'Església. A l'edat de cinc o sis anys va ésser incorporat, com a oblat, a l'abadia benedictina de Monte Cassino, propera a Roccasecca. Sembla que els seus pares aspiraven a què arribés a l'abadiat del monestir. Tomàs, a Monte Cassino, hi va adquirir una excel·lent formació en lletres llatines, un coneixement pregon de la Bíblia i una iniciació sòlida als textos de sant Agustí i de sant Gregori Magne. Hi va adquirir, sobretot, ens diu Torrell, un tarannà contemplatiu que és la marca distintiva de tota la seva obra.

Degut a l'enrenou causat per un episodi bèlic entre el Papa Gregori IX i l'Emperador Frederic II, el jove monjo va ésser exclaustrat, enviant-lo, l'any 1239, a estudiar a la Universitat de Nàpols, a l'edat de catorze o quinze anys. La Universitat, o *Studium Generale*, de Nàpols tenia la peculiaritat de no ésser una institució eclesiàstica, com havien estat totes les universitats fins aleshores, sinó civil. Havia estat fundada per l'emperador pensant, sobretot, en fer-ne un centre de formació per futurs funcionaris imperials. El fet coincidia amb un floriment extraordinari del conreu de les lletres a Sicília i al sud de la Península Italiana, paral·lel al que simultàniament tenia lloc a Toledo, en terres hispàniques. Es conreaven la ciència aristotèlica, l'astronomia àrab i la filosofia i la medicina gregues. D'aquest sojorn d'estudis de Tomàs d'Aquino a Nàpols no se'n sap gran cosa, llevat del nom de dos mestres seus, el Mestre Martí i Pere d'Irlanda. D'allò que se sap sobre aquests dos ensenyants, es pot deduir que l'Aquinat va adquirir familiaritat amb la filosofia natural i la metafísica d'Aristòtil, amb els treballs del seu comentarista àrab Averrois (Ibn Ruixd), i també, probablement, amb els treballs del comentarista jueu Maimònides.

A Nàpols, Tomàs va fer la coneixença de l'Orde dels Predicadors, més coneguts com a dominics, fundat no feia gaire pel castellà Domènec de Guzmán. Va prendre l'hàbit dominicà a la primavera de 1244. La seva família es va oposar molt aferrissadament a aquesta decisió, de manera que el va fer segrestar quan, acompanyat d'altres frares, es dirigia a estudiar a París. Va estar segrestat al castell familiar de Roccasecca durant més d'un any, des de la primavera de 1244 a l'estiu de 1245. Tomàs va aprofitar el lleure forçat per pregar, llegir la Bíblia de cap a cap i estudiar les Sentències de Pere Llombard (aleshores el "llibre de text" bàsic pels estudis de teologia). La persistència de Tomàs va fer desistir finalment la seva família, que va haver de renunciar al somni de l'abadiat de Monte Cassino pel noi, i admetre que la seva vida transcorreria al si d'un orde mendicant, dedicat a l'estudi, l'ensenyament i la predicació, una innovació recent en la vida religiosa, i de molt menys *cachet* social que la vida de monjo en una rica abadia dotada de gran patrimoni i de drets feudals.

Recobrada la llibertat, el jove dominic va ésser enviat a estudiar a París (1245-1248), al cèlebre convent de Sant Jaume, per continuar els seus estudis sota la direcció d'Albert Magne, que el va introduir a l'obra del Pseudo-Dionís. Va aprofundir en l'estudi de l'ètica aristotèlica i es va imposar en els mètodes de la Facultat d'Arts. Va ésser enviat, junt amb el seu mestre Albert, a Colònia, a fundar-hi un nou *studium* dominicà. Tomàs hi va completar la seva educació i va actuar ja com a assistent d'Albert. És en aquesta època, ens diu Torrell, que Tomàs, per primera vegada, va professar dos cursos de comentari bíblic, sobre Isaïes i sobre Jeremies, els primers testimonis del seu enfoc espiritual a l'estudi dels textos bíblics.

1.2. La primera destinació a París (1252-1259)

Els superiors de l'orde van enviar Tomàs altra vegada a París, aquest cop sense la companyia d'Albert Magne, per tal de completar els seus estudis de *magister* (equivalents al doctorat actual), en *Sacra Doctrina*, és a dir, en teologia. Tomàs s'hi va estar set anys. De primer, com a batxiller de sentències depenent del mestre Eli Brunet, va passar dos anys (1252-1254) comentant als estudiants novells les Sentències de Pere Llombard. Justament, aleshores, l'equivalent d'allò que actualment és la confecció d'una tesi doctoral en teologia, era la redacció d'un comentari sobre aquestes Sentències. Les "Sentències" eren un "manual" de teologia, usat a París des del temps d'Alexandre de Hales, estructurat en quatre "llibres" que recopilaven les opinions ("sentències") dels Pares de l'Església i dels teòlegs medievals, agrupades en quatre apartats: (1) Déu Tri i U, indivisible en la seva Essència i en les seves Tres Persones; (2) Déu com a Creador i la seva Obra; (3) l'Encarnació i la Redempció; i (4) els sacraments i les darreries de l'home. Tomàs no va acabar la seva obra de comentari fins a l'any 1256.

El comentari de l'Aquinat és ple d'opinions personals seves. En diverses ocasions, es manifesta contrari a les posicions de Pere Llombard. Torrell ens diu que en aquesta obra de teòleg novell, són evidents les influències d'Albert Magne i també del seu col·lega i contemporani franciscà Bonaventura. Es tracta d'una obra documentada. S'hi troben unes 2,000 cites d'Aristòtil, unes 1,500 de sant Agustí, unes 500 del Pseudo-Dionís, 280 de sant Gregori Magne i 240 de sant Joan Damascè. Aquest fet, afirma Torrell, evidencia que Tomàs es capaç de pensar "fora de la capsà", i de mantenir un diàleg vigorós amb els autors dels escrits teològics aleshores disponibles. Cal atribuir a aquest període les

obres *De Principiis Naturae* i, especialment, *De Ente et Essentia*. Ambdues obres, diu Torrell, mostren una forta influència d'Avicenna (Ibn Sina).

Ja en possessió del grau de mestre de teologia, l'any 1256, Tomàs d'Aquino es va veure involucrat en la disputa entre els mestres seglars de la Universitat de París, liderats per Guillem de Saint Amour, entestats d'excloure dels rengles dels ensenyants universitaris els nous mestres pertanyents als dos ordes mendicants (dominics i franciscans). Tomàs d'Aquino va entrar en la controvèrsia mitjançant una obra titulada *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, del mateix any 1256, en què defensa el seu orde i, en general, el dret dels nous frares mendicants a l'estudi i l'ensenyament. Els atacs renovats dels mestres seglars, especialment de Gerard d'Abbeville i de Nicolau de Lisieux, van donar, anys a venir, ocasió a la publicació de dues obres addicionals de l'Aquinat: *De Perfectione Spiritualis Vitae* (1269-1270) i *Contra Doctrinam Retrahentium a Religione* (1270-1271). Es tracta d'obres poc citades que ens fan conèixer la concepció de la vida religiosa que tenia el seu autor i que il·lustren un poc el seu caràcter pugnaç.

En aquests anys, l'obligació professional principal de l'Aquinat era la composició dels seus comentaris bíblics, veritablement magistrals en l'opinió de Torrell. La primera obligació d'un *magister in Sacra Pagina* era el *legere*. No es coneix la llista precisa dels llibres de la Bíblia que van ésser objecte, en aquests anys, de comentari per part de Tomàs d'Aquino. Probablement es va tractar d'algunes de les cartes de sant Pau. Tota la vida es va mantenir fidel a aquesta obligació, i s'ha conservat un bon conjunt dels seus comentaris. A part dels escrits sobre Isaïes, Jeremies i les Lamentacions, Torrell esmenta els següents. Sobre Job (composat a Orvieto, 1261-1265), sobre Mateu (París, 1269-1270), sobre Joan (París, 1270-1272), sobre els Salms (Nàpols, 1273). Torrell diu que és difícil datar els comentaris que Tomàs d'Aquino va fer sobre algunes de les cartes de sant Pau. Aquests comentaris bíblics extensos de l'Aquinat havien estat, durant segles, mig oblidats. En anys recents, reben l'atenció que mereixen, tant pel que fa a la tècnica exegetica com per la seva importància en la redacció de les obres de teologia especulativa de l'autor. Torrell anima a llegir aquestes obres d'exègesi bíblica juntament amb les exposicions sistemàtiques de l'Aquinat, que, d'altra banda, donen gran importància al text bíblic. Només a la *Summa Theologiae* s'hi troben més de 25.000 cites bíbliques. Els comentaris bíblics donen, en opinió de Torrell, la font mateixa i l'estructura dels tractats sistemàtics. Tomàs d'Aquino era conscient dels perills de la interpretació al·legòrica, raó per la qual, en la seva exègesi, atorga el lloc principal al sentit literal de les Escripures, únic sentit adient per l'exposició teològica (*"the only sense suited to theological argumentation"*). Amb tot, diu Torrell, sant Tomàs no va reduir el sentit literal al sentit filosòfic. Més aviat hi va incloure el sentit espiritual.

La segona obligació d'un mestre de teologia era el manteniment de sessions sobre qüestions disputades (*disputare*). D'aquestes sessions n'hi havia de dues menes, les ordinàries i les públiques. Les ordinàries tenien lloc a diari. En aquesta mena cal classificar, segons Torrell, les qüestions disputades *De Veritate*. Cada dia, el mestre donava una lliçó matinal. A la tarda, ell i el seu batxiller (un professor ajudant, com si diguéssim), es tornaven a reunir amb els estudiants per "disputar" sobre un tema determinat. ¡Eren sessions de tres hores de pedagogia activa! El resultat del debat (objeccions, respostes, determinacions finals per part del mestre) es publicaven més tard en un sol text: una qüestió amb la seva resposta determinada. L'elaboració de les qüestions disputades *De Veritate* va tenir lloc al llarg de tres cursos acadèmics (1256-1259), a un ritme d'uns vuitanta articles per any, corresponents, més o menys, al nombre de dies lectius. Aquesta obra cabdal està dividida en dues parts: (1) la veritat i el

coneixement (qq. 1-20); (2) el bé i l'apetit pel bé (qq. 21-29). Aquestes qüestions disputades, diu Torrell, són especialment interessants per conèixer el pensament de l'Aquinat. En alguns punts (providència, cristologia, gràcia, causalitat instrumental) s'hi veu un parer canviat des del comentari a les Sentències. Encara es faran notar altres canvis de parer en les seves grans obres de maduresa.

A més de les disputes ordinàries de diari, la Facultat de Teologia organitzava, dos cops a l'any, a l'Advent i a la Quaresma, unes disputes anomenades quodlibetals. Tenien lloc al llarg de dues sessions. En la primera, tal com el nom indica, els assistents (mestres, estudiants, i fins i tot tafaners del carrer), podien plantejar qualsevol tipus de qüestió (*de quolibet ad voluntatem cuiuslibet*). Normalment el mestre delegava la resposta al seu batxiller. La intervenció del mestre, normalment, tenia lloc en la segona sessió, al dia següent o transcorreguts alguns dies. D'aquesta mena de qüestions quodlibetals, de Tomàs, en posseïm dues sèries. Una primera sèrie (*Quodlibets* VII al XI) corresponen a aquest primer període d'ensenyament parisenc. La segona sèrie (*Quodlibets* I-VI i XII) corresponen al segon període parisenc (1268-1272). El nombre de temes tractats és elevat: 260, amb uns 20 temes per cada sessió. Les qüestions plantejades són de totes les menes, des de l'alta especulació a les qüestions pràctiques. En elles s'hi reflecteix les preocupacions de la vida universitària d'aleshores. Hi figuren la disputa entre frares mendicants i mestres seglars, i la unitat o la pluralitat de les formes substancials. També hi ha qüestions de moral pública i d'economia. Això les fa, en opinió de Torrell, un objecte fascinant d'estudi.

D'aquesta mateixa època data una obra anomenada *Super Boetium De Trinitate*, de la qual se'n conserva l'original manuscrit de la seva pròpia mà. És l'únic comentari a aquest text de Boeci escrit al segle XIII. Aquesta obra, diu Torrell, ens proporciona l'explicació més completa, per part de Tomàs, dels mètodes de les diverses ciències. La data d'aquesta obra no es coneix amb precisió. Entre la redacció de *De Veritate* i el començament de la redacció de la *Summa contra Gentiles* (ScG), és a dir, entre 1257 i 1259. Igual s'esdevé amb l'altre comentari sobre Boeci: *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, possiblement posterior. Aquesta darrera és una obra de metafísica. El seu objecte és esbrinar si les coses són bones per essència o bé per participació.

1.3. Sojorn a Itàlia. Orvieto (finals de 1259-1265)

Al final de la seva primera etapa de mestre a París, al juny de 1259, Tomàs d'Aquino va haver d'anar a Valenciennes per prendre part en una sessió del capítol general del seu orde, específicament en una comissió encarregada de dictaminar sobre el curs d'estudis que els frares haurien de seguir. No se sap exactament quan va partir cap a Itàlia, ni si va fer una estada intermèdia a Nàpols, entre els anys 1259 i 1261, i es va dirigir aleshores a Orvieto, on se sap del cert que s'hi va estar del 1261 al 1265. Al convent d'Orvieto, Tomàs hi va assumir el càrrec de lector, de manera que havia de preparar els seus germans d'orde pels ministeris de l'ensenyament i de la confessió. S'hi va endur un conjunt d'obres cabdals.

La datació de la *Summa contra Gentiles* (ScG) ha estat objecte de debat entre els especialistes. Se sap que els primers cinquanta-tres capítols van ésser redactats encara a París. Se sap també que el llibre I es va acabar a Itàlia, entre 1259 i 1261, el llibre II, a Orvieto els anys 1261-1262, el llibre III, als anys 1263-1264 i el llibre IV en els anys 1264-1265. L'obra té dos propòsits: "exposar la fe catòlica" i "rebutjar els errors que li

són contraris”. La ScG ha donat peu a interpretacions molt diverses. És una obra teològica, tal com clarament ho prova l'ús d'arguments d'autoritat, fonamentats en l'Escltura, els Pares de l'Església i els símbols de la fe. L'obra es proposa estudiar tot allò que es pot saber de Déu mitjançant l'ús de la raó humana.

- Al llibre I, les propietats de Déu, és a dir, la seva existència i les seves perfeccions.
- Al llibre II, la processió de Déu de les criatures, és a dir, l'acte de la creació i els seus efectes.
- Al llibre III, l'ordenació de les criatures a Déu com el seu fi, és a dir, la providència i el govern diví.
- Al llibre IV, les veritats inaccessibles a la raó i que només es poden conèixer a través de la fe, és a dir, Déu com a Trinitat, la encarnació del Verb i la redempció, els sacraments i les darreries de l'home.

L'ordre dels tres primers llibres reflexa l'ordre d'aquests mateixos temes en les Sentències de Pere Llombard, i és una prefiguració de l'estructura circular pròpia de la *Summa Theologiae*. Totes les coses vénen de Déu i totes les coses retornen a Déu sota el seu guiatge. Aquesta estructura reflecteix la mateixa lògica del pensament de l'Aquinat. En paral·lel amb la composició de la ScG, Tomàs d'Aquino va escriure la primera part del *Compendium Theologiae* (els articles 1 al 246, que configuren la part *De Fide*). Es tracta d'un "manual" que Tomàs va escriure a petició del seu amic fra Reinald, la composició del qual va reprendre durant l'estada final a Nàpols, als anys 1272-1273, però que va quedar pendent d'acabament.

En aquest període, l'Aquinat també va escriure el comentari *Super Iob*, un bell exemple d'exègesi literal al servei de la reflexió doctrinal en torn del sofriment del just innocent. El comentari de Tomàs vol reconciliar aquest sofriment amb la bondat divina. Està dedicat a mostrar les raons probables del govern de les coses humanes per la providència divina. Tema coincident amb el del llibre III de la ScG, escrit, tal com s'ha dit, en paral·lel.

D'aquest període daten també algunes obres menors, escrites a petició d'amics. *De Emptione et Venditione* (1262), sobre la moralitat del préstec de diner a interès; *Contra Errores Graecorum* (1263-1264) és un estudi sobre doctrines controvertides que li va encarregar el Papa Urbà IV. També pertanyen a aquest període a Orvieto, si no cal atribuir-les al següent període, el de l'estada a Roma, les obres *De Rationibus Fidei*, *Expositio Super Primam et Secundam Decretalem* i *De Articulis Fidei et Ecclesiae Sacramentis*, que és un breu catecisme de la fe catòlica escrit en resposta a diverses peticions.

Correspon també a aquest període la composició de l'ofici litúrgic de la solemnitat de *Corpus Christi* (1264), encàrrec també del mateix Papa Urbà IV. L'autenticitat d'aquesta obra és actualment indiscutida. Es tracta, remarca Torrell, d'un text important per comprendre la doctrina eucarística de l'autor. També està fora de dubte l'autenticitat de l'himne *Adoro Te devote*. De nou a petició del Papa Urbà IV, Tomàs d'Aquino va emprendre la redacció de la *Catena Aurea*, un comentari als Evangelis il·lustrat per passatges dels Pares de l'Església. La redacció de *Sobre Mateu* va quedar enllestida el 1264. Les redaccions de *Marc*, *Lluc* i *Joan* es van acabar a Roma, en els anys 1265 a 1268. És una obra que posa de manifest el domini esbalaïdor que Tomàs tenia de la literatura patristica. És, diu Torrell, el primer autor occidental a fer ús del *corpus* complet dels quatre primers concilis ecumènics. Estudiós dels Pares llatins (22 autors) i grecs

(57 autors), té una especial afinitat per determinats escriptors, com és ara el cas de Gregori Magne (2,470 cites), Joan Crisòstom (3,563 cites) i, sobretot, Agustí, amb més de 10,000 cites en l'obra de l'Aquinat. La influència agustiniana és particularment marcada en el tema de les idees divines, que és una transposició d'un tema platònic, de la Trinitat, de l'escaiença de l'Encarnació, de la naturalesa de l'ànima, de la beatitud, de la llei, de la gràcia i del pecat. La *Catena Aurea* va ésser utilitzada pel mateix Aquinat com a font de cites patristiques i ha exercit una enorme influència sobre la història de la teologia d'aleshores ençà.

1.4. Sojorn a Roma (1265-1268)

L'any 1265, els superiors de sant Tomàs el van enviar a Roma, per tal de fundar un *studium* dominicà "experimental", al convent annex a la basílica de Santa Sabina, destinat a un grup selecte d'estudiants de l'orde, sobre els quals li van atorgar plena autoritat. Sembla que l'Aquinat hi va tornar a comentar el llibre primer de les "Sentències".

Els tres anys de l'estada romana van estar ocupats per diversos projectes de gran abast, el principal dels quals va ésser el començament de la redacció de la *Summa Theologiae* (ST). El motiu de posar-se a escriure aquesta obra va ésser, sembla, diu Torrell, el neguit que li va provocar adonar-se, a Orvieto, de la manca de formació suficient dels joves frares del seu orde. Va concebre un tractament sistemàtic de la totalitat de la doctrina teològica, dogmàtica i moral, en un tot orgànic i ordenat.

Les dates de la redacció de la ST han estat objecte de controvèrsia entre els especialistes. Torrell dona com a dades més segures les següents.

- La *Prima Pars* hauria estat escrita a Roma entre 1265 i 1268.
- La *Prima Secundae* no va ésser començada abans del retorn a París, el 1268. Sembla demostrat, actualment, que no es va acabar fins a l'any 1271.
- La *Secunda Secundae*, començada poc després del començament de la redacció de la *Prima Secundae*, no es va acabar fins al desembre de 1272.
- L'opinió actual dels crítics s'inclina a pensar que la *Tertia Pars* va ésser composta enterament a Nàpols, i va quedar inacabada a partir del dia 6 de desembre de 1273, data en què sant Tomàs va deixar d'escriure, quan havia acabat d'analitzar el sagrament de la penitència.
- La resta de l'obra, coneguda com a *Supplementum*, és apòcrifa, escrita pels deixebles de l'Aquinat en base al seu comentari sobre les Sentències de Pere Llombard.

L'estructura de la ST ha estat llargament objecte d'anàlisi. Torrell ens diu que l'Aquinat utilitza una estructura circular, en un moviment que parteix de la "sortida" (*exitus*) de les criatures del Primer Principi, Creador de totes les coses, fins al seu "retorn" (*reditus*) a Ell. Torell comenta que no s'ha d'excloure una certa influència neo-platònica en aquesta concepció, però que tampoc cal magnificar-la, per tal com no es tracta d'una emanació sinó d'una lliure creació a partir del no-res. Torrell és de l'opinió que, més probablement, sant Tomàs es va inspirar en la contemplació del Déu bíblic, l'Alfa i l'Omega de totes les coses. Aquest esquema circular no és una innovació de l'Aquinat. Ja havia estat emprat per Albert Magne i, en menor mesura, per Bonaventura. Torrell ens diu que sant Tomàs el va emprar a diversos llocs, on hi va integrar la història de la salvació i, en primer lloc, l'obra del Crist, "que havia vingut de Déu i a Déu tornava" (Joan 13:3).

El contingut de la síntesi tomista que representa la *ST* és el següent.

- L'obra comença amb una mena de prefaci [*ST* I, q.1] en el qual l'autor explica la naturalesa i el mètode de la *sacra doctrina*, un concepte més ampli, ens diu Torrell, que allò que actualment entenem per teologia.
- La *Prima Pars* tracta de Déu en ell mateix. Primer en l'essència divina [qq. 2-26] i després en la Trinitat de Persones [qq. 27-43]. Torrell afirma que, contràriament a allò que es diu a vegades, no és un tractament purament filosòfic dels temes de Déu U i de Déu Tri. Es tracta d'un discurs sobre el Déu bíblic, conegut a través de les seves obres i per la Revelació que ens fa d'Ell mateix. A aquesta descripció, sant Tomàs s'hi va posar amb tots els recursos intel·lectuals de què disposava, incloent els escrits d'Aristòtil i dels seus comentaristes, de Boeci i de sant Agustí. Passa aleshores a considerar la manera en què les criatures procedeixen de Déu.
 - La mateixa creació [qq. 44-46].
 - La distinció de les criatures, en general i en particular, segons allò que és bo i allò que és dolent [qq. 47-49].
 - Les criatures espirituals [qq. 50-64].
 - L'obra dels sis dies, que és un comentari als relats bíblics de la creació [qq. 65-74].
 - L'home, en la seva naturalesa racional i com a imatge de Déu [qq. 75-102].
 - El govern de la creació. La intervenció de causes secundàries que concorren a l'obra de Déu [qq. 103-119].
- La *Secunda Pars* està dedicada a l'estudi del retorn de l'home a Déu. Es tracta d'una part enorme, dividida en dues parts desiguals. En primer lloc, el fi últim d'aquest moviment de retorn, que és la beatitud [I-II qq. 1-5]. La resta de la *Secunda Pars* està dedicada a l'estudi dels camins a través dels quals els humans transiten per aquesta via de retorn o, al contrari, s'allunyen de Déu.
- La *Prima Secundae* aborda els temes següents.
 - Les accions humanes, considerades en elles mateixes [qq. 6-89].
 - Les accions voluntàries i lliures susceptibles d'ésser bones o dolentes [qq. 6-21].
 - Les passions de l'ànima, amb una contribució important del llegat estoic, rebut a través de Sèneca, Ciceró i sant Ambrós [qq. 22-48].
 - Les qualificacions interiors de les accions humanes, les virtuts i els vicis [qq. 49-89].
 - Els factors externs que afecten les accions humanes [qq. 90-114].
 - La llei [qq. 90-108].
 - La gràcia [qq. 109-114].
- La *Secunda Secundae* és una segona passada sobre aquests mateixos temes, a través de l'anàlisi de les virtuts teològals (fe, esperança i caritat) [qq. 1-46] i de les virtuts cardinals (prudència, justícia, coratge i templança) [qq. 47-170]. Cada virtut és analitzada en ella mateixa i també en els vicis que se li contraposen. La *Secunda Secundae* es clou amb un tractat sobre la vida contemplativa [qq. 171-189] que es correspon amb la definició de beatitud al començament de la *Secunda Pars*.
- La *Tertia Pars* està dedicada a Jesucrist, que, en la seva humanitat, és el camí que duu a la beatitud.
 - El primer apartat [qq. 1-59] està dividit en dos grans sub-apartats.

- El primer [qq. 1-26] estudia l'ontologia i la psicologia del Crist en el misteri de la seva Encarnació.
- El segon [27-59] estudia l'Obra que la Paraula va dur a terme i els seus sofriments humans per la salvació de la humanitat.
- El segon apartat [qq. 60-90] està dedicat a l'estudi dels sacraments.
 - Hi ha una introducció, que tracta dels sacraments en general [qq. 60-65].
 - Hi ha seccions dedicades al baptisme, a l'Eucaristia i a la penitència [qq. 66-90].
 - Aquest segon apartat ha restat inacabat. Hi manca el tractament dels altres quatre sacraments (confirmació, unció dels malalts, ordes sagrats i matrimoni).
- Hi havia un tercer apartat en projecte, que hauria tractat amb detall la vida de benaurança, a la qual l'home té accés a través de la resurrecció del Crist. Sant Tomàs va morir abans de poder començar-la.

Pel que fa a les fonts de la *ST*, Torrell diu el següent.

- Des d'un punt de vista teològic, la influència dominant és la de la Bíblia i dels escrits dels Pares de l'Església.
- Les influències filosòfiques són múltiples.
 - La influència filosòfica predominant és la d'Aristòtil, directament i a través dels seus comentaristes àrabs (Avicenna i Averrois) i jueus (Avicibró i Maimònides).
 - Hi ha, ben perceptible, la influència estoica, rebuda, com ja s'ha dit, a través de Sèneca, Ciceró i sant Ambròs.
 - També hi ha una influència clara del neo-platonisme, a través dels escrits de sant Agustí i del Pseudo-Dionís.

S'ha d'entendre que tots aquests materials són posats, per l'Aquinat, a disposició d'un projecte teològic ben travat al servei del tema a tractar: el mateix Déu. Tot és posat en relació a Ell. El mètode teològic es troba explicat a *Super Boetium De Trinitate* i a [*ST*, I, q.1]. És, alhora, una teoria especulativa i una teoria pràctica. La seva vessant especulativa o contemplativa es manté en la línia de l'*intellectus fidei* de sant Agustí i de sant Anselm. Al servei d'aquest propòsit, l'Aquinat posa en joc dos recursos que manleva a Aristòtil.

- En primer lloc, el concepte de "ciència". Entra en joc quan es posa en relació la veritat de dues proposicions. La primera proposició juga el paper de principi explicatiu. La segona proposició està en una relació de dependència, per tal com és la conclusió explicada. Poquet a poquet, tota la veritat revelada és organitzada d'aquesta manera, fins arribar a una síntesi coherent que vol fer veure, en la mesura de la comprensió humana, allò que és capaç d'ésser conegut del disseny diví sobre el món i de la història de la salvació.
- En segon lloc, la teoria de la subalternació³⁹⁸. Gràcies a la subalternació, la teologia, per mitjà de la fe, s'adhereix al coneixement que Déu té d'Ell mateix. Es situa en el trajecte que va de la fe a la visió beatífica. El fi d'aquesta *scientia*, anomenada *sacra doctrina*, és la contemplació de la Veritat primera. En el terreny pràctic, aquest coneixement és allò que guia l'acció humana, que cal que orienti clarament i adient a la seva fi última, el mateix Déu. D'aquesta manera, cal

³⁹⁸ Em permeto aquest neologisme, no admès per l'Institut, per traduir el mot anglès *subalternation*, que empra Torrell [Torrell, 2012, 23].

considerar la *ST* com una reflexió de teologia dogmàtica centrada en el misteri de Déu, i també com un tractat de teologia moral que analitza l'acció humana amb una amplitud que fins aleshores mai no s'havia dut a terme.

En la *ST* hi ha coses noves i també coses recollides de tota la tradició anterior. El punt de vista metafísic que s'hi adopta va ésser, de primer, controvertit. Segons Torrell, el mèrit principal de la *ST* està en fer intel·ligibles les relacions que hi ha en tot allò que ens ve donat per la fe. Hi ha coses que el temps ha fet deixar enrere, com, per exemple, els supòsits sobre el moviment dels astres. Però la major part de les seves proposicions segueixen formant part del llegat comú (el *common good*, diu Torrell) de la teologia catòlica.

L'obra de l'Aquinat no es pot reduir a la *ST*. Però aquesta obra és la millor finestra oberta al seu pensament. Cal tenir present, però, que algunes de les opinions de sant Tomàs van anar evolucionant al llarg de la seva vida. Torrell ens diu que la millor manera de llegir la *ST* és tenint sempre present que és el fruit d'una ment inquieta. Quan s'ignora aquest fet, segueix dient Torrell, es corre el perill de prendre-la, erròniament, per un sistema tocat i posat (*a rigid system*). Es tracta, al contrari, d'una síntesi coherent, que tanmateix roman oberta.

En l'estada a Roma, sant Tomàs va acabar la redacció de la *Catena Aurea*, i també va escriure algunes de les qüestions disputades que ens han pervingut. Les deu sèries de qüestions de *De Potentia*, per exemple. Torrell afirma que, jutjant per la profunditat metafísica, les qüestions *De Potentia* són comparables amb *De Veritate*. En aquest període també va compondre les qüestions disputades *De Anima*. Torrell ens informa que aquestes sessions de qüestions disputades van tenir lloc efectivament al convent de Santa Sabina durant el curs acadèmic 1266-1267, amb una audiència d'estudiants joves i d'estudiosos ja madurs.

Torrell situa també en l'any 1266 la redacció del comentari al tractat del Pseudo-Dionís *De Divinis Nominibus*. Aquesta obra recorda la importància dels elements platònics en la doctrina de l'Aquinat. Torrell ens diu que el neo-platonisme del Pseudo-Dionís, juntament amb el de sant Agustí, són un contrapès a la influència d'Aristòtil, que altrament hagués esdevingut dominant. De tota manera, Tomàs d'Aquino no es deixa convèncer per l'apofatisme del Pseudo-Dionís. L'Aquinat segueix defensant la possibilitat d'un coneixement positiu de Déu, ni que sigui analògic. Torrell ens diu que la influència d'aquest Pare grec es deixa també sentir en molts altres temes. En el tractat sobre els àngels, per exemple, i també en la presència de la categoria de signe en la teologia dels sacraments. En altres llocs, Tomàs d'Aquino és molt crític amb aquest autor. Per l'Aquinat, Déu no està més enllà de l'ésser. Al contrari, és l'*Ipsum esse subsistens*. L'ésser és anterior al bé, i l'axioma *Bonum est diffusivum sui* és interpretat per sant Tomàs en sentit aristotèlic.

Cal datar també en el període romà algunes respostes (*responsiones*) i un petit tractat, *De Regno ad Regem Cypri*. Corresponen també a aquest període els primers comentaris que sant Tomàs va escriure sobre algunes de les obres d'Aristòtil. Es tractava de materials no destinats directament a l'ensenyament, sinó a la preparació de la *ST*.

1.5. La segona destinació a París (1268-1272)

Tomàs d'Aquino torna a ésser a París al setembre de 1268. Sembla que hi va haver tres raons per aquest trasllat.

- En primer lloc, la controvèrsia entre frares mendicants i docents seculars, a la Universitat de París, es va revifar. En aquesta ocasió, l'Aquinat va escriure *De Perfectione Spiritualis Vitae* i també *Contra Retrahentes*. Bona part de les qüestions quodlibetals del II al V i alguns sermons tenen relació amb aquesta controvèrsia.
- En segon lloc, Tomàs d'Aquino volia també fer front als conservadors que consideraven el pensament d'Aristòtil com una amenaça a la fe catòlica.
 - D'ençà que s'havia començat a difondre el tractat de física d'Aristòtil, la qüestió de l'eternitat del món va amoinar els teòlegs, Bonaventura i Peckham entre ells. Van declarar que la tesi aristotèlica era inconcebible i pretenien haver demostrat, filosòficament, que el món havia tingut un començament. L'Aquinat discrepava. Sostenia que només podem saber que el món va tenir un començament a través de la fe, i que no és possible la prova filosòfica. És una tesi permanent en el pensament de l'Aquinat. Va tornar a formular-la en el tractat *De Aeternitate Mundi*, de 1271. No es pot demostrar que el món no sigui etern. És fins i tot possible que hagi estat creat des de l'eternitat.
 - Tomàs d'Aquino també es va oposar a aquests dos teòlegs franciscans en una qüestió d'antropologia. Aquests pensadors defensaven la tesi de la presència de tres ànimes en els humans (vegetativa, sensible i intel·lectual). Segons l'Aquinat, una única ànima fa totes les funcions d'animació. Assegura, d'aquesta manera, la unitat de l'individu vivent de naturalesa intel·lectual.
- En tercer lloc, Tomàs d'Aquino va fer front a la tesi de l'existència d'una única ànima humana (mono-psiquisme) d'alguns docents "averroistes" de la Facultat d'Arts, encapçalats per Siger de Brabant i Boeci de Dàcia. L'Aquinat va escriure el tractat *De Unitate Intellectus contra Averroistas* (de finals de 1270). Sant Tomàs utilitza les traduccions més recents de l'Estagirita que aleshores s'havien començat a difondre per replicar als seus adversaris, explicant que les tesis d'Averrois eren contràries, no només a la fe cristiana, sinó també als mateixos escrits d'Aristòtil.

La dedicació a tots aquests conflictes no va impedir que Tomàs d'Aquino tornés a ensenyar regularment a la universitat parisenca. D'aquesta època daten alguns dels seus comentaris bíblics més importants (*Super Matthaëum*, *Super Ioannem*, *Lectura in Epistolas Pauli*).

Correspon a aquest període la redacció de les primeres quinze qüestions disputades *A Malo*. També de la qüestió *De Unione Verbi Incarnati* i de les qüestions *De Virtutibus*. També correspon al període la redacció de les qüestions quodlibetals I a VI i la XII. Va redactar, sencera, la *Secunda Pars* de la *ST*. Va encara tenir temps d'escriure l'*Epistola ad Ducissam Brabantiae*.

D'aquest període daten també la majoria dels comentaris a les obres d'Aristòtil. Tradicionalment, s'havia tingut l'Aquinat per deixeble d'Aristòtil. La investigació recent és més reticent en aquest punt. Actualment es pensa que Tomàs d'Aquino no va mostrar

especial fidelitat al pensament de l'Estagirita, rebregant-lo quan li convé per fer-lo encaixar en un motllo cristià.

En aquesta segona estada a París, doncs, l'Aquinat va escriure una quantitat prodigiosa de text, de nivell metafísic altíssim. És probable, ens diu Torrell, que hagués estat ajudat per diversos secretaris.

1.6. *El retorn a Nàpols i els darrers anys (1272-1274)*

A la primavera o a començaments de l'estiu de 1272, sant Tomàs va ésser destinat a Nàpols, a fundar-hi un nou *studium* dominicà. Va continuar la seva dedicació als comentaris d'Aristòtil i es va dedicar també a la composició de la *Tertia Pars* de la *ST*. Probablement, diu Torrell, va dictar lliçons sobre la carta als Hebreus i als Salms. Va reprendre la redacció del *Compendium Theologiae*, però va avançar poc. Va elaborar sermons sobre els Deu Manaments, sobre el Credo i sobre el Parenostre.

Aquest període de la vida de l'Aquinat és el que es coneix millor, gràcies als testimonis dels processos de canonització de Nàpols (1319) i de Fossanova (1321). Els seus companys de convent van descriure el seu treball i la seva persona. Va esdevenir més tranquil i receptiu. Predicava de manera senzilla i concreta. Va tornar a establir relacions amb la seva família, fins al punt que el seu cunyat, Roger d'Aquila, el va designar marmessor.

Va viure diverses experiències místiques. Aquest fet, junt amb una gran fatiga física i neurològica, el va fer deixar el treball de redacció dels seus escrits el dia 6 de desembre de 1273. El Papa Gregori X el va convocar al Concili de Lió. Quan s'hi encaminava, va patir un accident. De resultes de l'accident va emmalaltir i va morir el dia 7 de març de 1274 a l'abadia cistercenca de Fossanova. Va ésser canonitzat pel papa Joan XXII l'any 1323. El dia 15 d'abril de 1567, el Papa Pius V el va proclamar Doctor de l'Església.

2. John Finnis

Tret d'algunes dades biogràfiques bàsiques extretes de l'article "John Finnis" de la Wikipedia³⁹⁹, aquest apartat és un resum i una glossa de [George, 2013].

2.1. *Fets biogràfics*

John Mitchell Finnis, de nacionalitat australiana, va néixer el dia 28 de juliol de 1940. Va cursar els estudis secundaris a Saint Peter's College, d'Adelaide i es va graduar com a batxiller en lleis (LL.B.) a la University of Adelaide l'any 1961. Va obtenir una beca Rhodes, que li va obrir les portes a cursar el doctorat a la Universitat d'Oxford, on va elaborar la seva tesi, sobre el concepte del poder judicial, en el context de les lleis constitucionals australianes, sota la direcció de Hubert L.A. Hart. Va obtenir el grau de doctor (D.Phil.) l'any 1965.

³⁹⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/John_Finnis, consultada el dia 21/Mar/2017 a les 09:15 GMT.

Aquell mateix any va ésser nomenat *fellow* i *tutor in law* del mateix col·legi on havia estat estudiant graduat, University College, càrrecs que va conservar fins a la seva jubilació l'any 2010, i va ésser també nomenat, al mateix temps, lector (*lecturer*) de dret a la Universitat d'Oxford. L'any 1972 va ésser promogut a *reader* i, finalment, l'any 1989, va ésser nomenat catedràtic (*professor*) de dret i de filosofia del dret a la mateixa universitat. Hi va exercir de manera continuada, llevat de curtes estades de professor visitant en altres universitats, també fins a la seva jubilació, l'any 2010.

Des d'aleshores és catedràtic de dret a la University of Notre Dame, a Notre Dame du Lac, prop de South Bend, Indiana.

John Finnis va ésser admès i ha exercit en algunes ocasions com a *barrister at law* als tribunals anglesos, i és membre del col·legi de Gray's Inn. Enguany ha estat promogut, a títol honorari, a la dignitat de *Queen's Counsel*.

2.2. Introducció al pensament de John Finnis⁴⁰⁰

L'*opus magnum* de John Finnis és *Natural Law and Natural Rights* [Finnis, 1980], obra que va redactar quan encara no tenia quaranta anys. És una obra que, tota sola, va reviscolar l'interès acadèmic pel concepte de llei natural i de drets naturals. Quan es va publicar per primer cop, aviat farà quaranta anys, el llibre va marcar una oposició frontal al consens aleshores present en la filosofia del dret de tombant analític, dominant en el país de parla anglesa i en altres llocs.

George ens diu que, ben segur, els historiadors del pensament tindran aquesta obra, i la resta dels escrits de Finnis, com un dels passos inicials en l'interès renovat pels enfocaments aristotèlics en filosofia moral i política, que va anar apareixent en les darreries de la dècada de 1970. Amb altres autors, justament celebrats, com és ara Elisabeth Anscombe, David Wiggins, Philippa Foot, Alasdair MacIntyre i altres, Finnis va adoptar i adaptar els mètodes aristotèlics [la frase és literal de George] per fer front a les dificultats que plantegen en ètica, d'una banda, l'utilitarisme i altres enfocaments conseqüencialistes i, d'altra banda, els enfocaments kantians o "deontològics".

Els membres de l'escola neo-aristotèlica, i en això s'assemblen als utilitaristes, pensen que la filosofia moral s'ha d'establir en una relació estreta amb el concepte de benestar, o millor, floriment humà o beatitud humana, concepte que correspon a la *eudaimonia* d'Aristòtil. A diferència dels utilitaristes, però, l'escola neo-aristotèlica sosté que aquest bé humà no pot ésser objecte de càlcul individual ni de càlcul agregat, de manera que s'arribi, a través d'aquest càlcul, a prescripcions de comportament basades en la maximització de la felicitat per al més gran nombre de gent, o de consideracions anàlogues.

Els neo-aristotèlics s'assemblen, doncs, als kantians en el rebuig a una ètica pensada com a tècnica, com una qüestió de càlcul, de càlcul de "cost-benefici". I, tanmateix, difereixen dels kantians per tal com no accepten la idea d'una ètica purament deontològica, que redueixi el pensament moral a un problema lògic. Les males decisions morals no són només fruit d'una inconsistència lògica. El mal moral consisteix en decidir (és a dir, en voler) coses contràries al bé de les persones humanes.

⁴⁰⁰ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [George, 2013, 1].

2.3. L'empresa conjunta de Germain Grisez, Joseph Boyle i John Finnis⁴⁰¹

El moment crític en el desenvolupament de l'obra intel·lectual de John Finnis es va produir l'any 1965, ran de la seva trobada, a Roma, amb Germain Grisez, nordamericà i professor de teologia moral catòlica, d'uns deu anys més d'edat que Finnis.

Grisez havia elaborat una exposició innovadora dels primers principis de la raó pràctica, tal com els presenta l'Aquinat en el "tractat de la llei" de la *Summa Theologiae* [ST I-II qq.90-108]. Aquesta nova manera d'interpretar els primers principis de la raó pràctica de l'Aquinat, ens diu George [*ibidem*] va permetre a Finnis desenvolupar un enfoc aristotèlic als problemes de la filosofia del dret, de la filosofia moral i de la filosofia política, amb el rigor exigint en la tradició analítica.

Tal com ho plantegen Grisez i Finnis, Tomàs d'Aquino va entendre correctament que els primers principis de la raó pràctica duen els éssers humans a decidir i actuar en favor dels béns humans intel·ligibles, és a dir, els diversos aspectes del floriment i de la beatitud humans que són, d'aquesta manera, raons (més enllà de les raons instrumentals) per l'acció. Aquests mateixos primers principis també duen als éssers humans a fugir de la privació d'aquests béns humans intel·ligibles.

Aquests principis primers, i els béns humans a què fan referència (l'amistat, el coneixement, el criteri estètic, les actuacions (*performances*) hàbils en tots els camps) no són, ells mateixos, normes morals. El coneixement dels principis primers i dels béns humans intel·ligibles és només coneixement moral en estat incipient. Però aquest coneixement governa i guia tot el pensament pràctic coherent, tant si resulta en accions morals com en accions immorals.

Les normes morals, ja siguin generals (com és ara la regla d'or: "feu als altres tot allò que voleu que ells us facin" (Mateu 7:12)) o particulars, com la prohibició de la mentida, són especificacions de l'obligació d'enaltir la dignitat de la persona humana, inclosa la dignitat d'un mateix, per mitjà del respecte al floriment humà en la seva màxima expressió, és a dir, el conjunt íntegre dels béns bàsics de les persones humanes.

Grisez i Finnis, juntament amb Joseph M. Boyle, Jr., van col·laborar durant molts anys per desenvolupar aquesta troballa inicial de Grisez. Allò que anomenen "el primer principi de la moralitat" ens insta a voler i a escollir sempre de manera que actuem en favor de la beatitud humana integral (*integral human fulfillment*). Igual que els diversos béns humans bàsics són casos concrets del primer principi de la raó pràctica, que l'Aquinat formula com "cal fer el bé i evitar el mal", així també les diverses normes morals són concrecions del primer principi de la moralitat. No es tracta de projeccions de sentiments o d'emocions, ni se l'hi imposen des de fora a la raó. Al contrari, són el fruit del raonament sobre el bé humà i la seva obligatorietat integral (*integral directiveness*). És a dir, són, en l'expressió de Finnis, exigències de la raonabilitat pràctica.

⁴⁰¹ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [George, 2013, 2-3].

2.4. *L'especialista en filosofia del dret*

John Finnis, des de la redacció de la seva memòria de doctorat, ha tingut una carrera distingidíssima en el camp de la filosofia del dret. Va discrepar molt aviat del seu mestre, Hubert L.A. Hart, una figura imponent aleshores i encara ara. Tot i que no era un ius-naturalista, Hart el va encoratjar. Li va encarregar la redacció de [Finnis, 1980], i fins i tot li va suggerir el títol (*Natural Law and Natural Rights*), un bell exemple de *fair play* universitari.

Finnis, al dir de George [George, 2013, 3-6], partint del pensament del seu mestre Hart [Hart, 1961], va desenvolupar considerablement aquest pensament en la direcció del retorn franc a una concepció plenament ius-naturalista clàssica.

Aquest no és un treball referit a la filosofia del dret. Basti, doncs, aquí deixar constància del lideratge de Finnis en el retorn a la palestra universitària de les concepcions tradicionals, renovades, del dret natural.

2.5. *John Finnis i la filosofia moral i política*⁴⁰²

El treball de Grisez, Boyle i Finnis en el desenvolupament d'una millor comprensió del raonament pràctic i de la formació de judicis morals es coneix, de manera equívoca, com la “nova” teoria de la llei natural. Nova no ho és gaire, per tal com beu directament de la font de l'Aquinat, i Tomàs d'Aquino, en aquest punt, va estar considerablement influït per Aristòtil. És veritat que hi ha un desenvolupament de la teoria tomista, interpretant-la en el context d'una manera de parlar filosòficament moderna. Però interpretar un autor, ens diu George [George, 2013, 6, n.15], no equival a trair-lo.

Finnis, ara de manera autònoma, també ha escrit crítiques contra l'escepticisme moral, l'utilitarisme i altres formes de conseqüencialisme ètic, i contra les teories ètiques que pretenen deixar de banda criteris de floriment humà al formular normes morals.⁴⁰³

Finnis ha escrit també, extensament, sobre filosofia política. Bona part dels treballs de Finnis, en aquest camp, estan dedicats a argumentar en contra de les noves formulacions “liberals”⁴⁰⁴ de teoria política. Es tracta de formulacions anti-perfeccionistes que, diu George, recolzen sovint una ideologia d'individualisme expressiu o possessiu, com és el cas del “liberalisme polític” en la formulació de John Rawls. Finnis és especialment crític amb Rawls en dos punts.

- En primer lloc, en la voluntat de Rawls de negar que les decisions polítiques es puguin basar, legítimament, en conceptes controvertits sobre allò que fa bona o dolenta la vida humana.
- I en segon lloc, en la proposta de Rawls de fonamentar les decisions que afectin qüestions constitucionals essencials i qüestions disputades de justícia bàsica, exclusivament en “raons públiques”, raons que exclouen les raons derivades de concepcions “exhaustives” filosòfiques o religioses, per raonables que aquestes puguin arribar a ésser.

⁴⁰² Aquest sub-apartat és un resum de [George, 2013, 6-7].

⁴⁰³ George [George, 2013, 6 i n. 16] remet, en aquest punt, a [Finnis, 1983].

⁴⁰⁴ Escrit així, entre cometes, pel mateix George [George, 2013, 6].

Les contribucions de Finnis a la filosofia política van més enllà de la crítica a l'escola liberal contemporània de Rawls, Dworkin i Nozick. [Finnis, 1980], especialment en els capítols que van del VI al IX, és una veritable contribució original a la filosofia política, especialment per allò que fa als temes següents.

- La justícia i les seves exigències.
- El contingut i l'abast del bé comú polític.
- Els drets, incloent els drets humans i la seva identificació.
- Els fonaments racionals del reconeixement i l'acatament a l'autoritat política i el reconeixement de les obligacions jurídiques i polítiques.
- La naturalesa i les funcions socials de la llei.

En tots aquests punts, la presentació original de Finnis a [Finnis, 1980] ha estat considerablement ampliada i aprofundida en diversos articles posteriors. George ens diu [George, 2013, 7] que, presos en conjunt, aquests escrits són una contribució important i original al debat contemporani sobre la determinació dels principis polítics òptims i sobre el millor disseny de les institucions polítiques.

2.6. *John Finnis i la defensa de la vida i del matrimoni*⁴⁰⁵

Finnis ha pres part, en primera línia, en el combat en defensa de la inviolabilitat moral de la vida humana, en tots els seus estadis i condicions. Ha defensat amb ardor la norma que prohibeix causar, a posta, la mort o la mutilació als éssers humans. Ha escrit extensament contra l'avortament, l'infanticidi, l'eutanàsia i la voluntat intencionada, en situacions de guerra justa, de matar o ferir no-combatents, inclosos els combatents enemics ja presoners o rendits, ja sigui per mitjà d'armament convencional o per mitjà de l'ús d'armament nuclear.

Igualment, Finnis ha estat a l'avantguarda en la defensa del concepte tradicional de matrimoni, entès com a societat conjugal, com a unió permanent de marit i muller.

Sovint, les seves opinions l'han enfrontat amb l'"ortodòxia" prevalent a les universitats i altres sectors intel·lectuals de les nostres societats, fins i tot en posicions convencionalment considerades conservadores.

George compara Finnis amb el seu heroi, Sòcrates, tot i que fa constar que la humilitat de Finnis li faria rebutjar la comparació amb vehemència. Finnis ha seguit el fil del seu argument allà on aquest l'ha dut. Mai no ha dubtat en defensar una idea per molt que aquesta hagi topat amb els dogmes intel·lectuals, morals i polítics del moment. Els honors que li han pervingut (la càtedra d'Oxford, la crida a la British Academy), afirma George, li han arribat malgrat la seva manca de conformitat amb l'opinió hegemònica, pretesament il·lustrada.

2.7. *El compromís catòlic de John Finnis*⁴⁰⁶

Arribem ara al darrer camp de l'interès i de la influència de John Finnis. És el camp en el qual les veritats que es busquen són les veritats sobre les coses darreres.

⁴⁰⁵ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [George, 2013, 7].

⁴⁰⁶ Aquest sub-apartat és un resum glossat de [George, 2013, 7-8].

Essent encara estudiant, en un medi marcat pel secularisme que fins aleshores havia estat també la seva llar intel·lectual, un medi que ja aleshores donava mostres d'intolerància a la dissidència, Finnis va donar el pas del secularisme al cristianisme i, més específicament, al cristianisme catòlic. Influït per l'estudi dels filòsofs clàssics i també d'alguns sants doctors.

No va ésser el cas d'arribar a la fe cristiana i aleshores veure el món d'una altra manera. Justament, la cosa es va produir a l'inrevés. L'horitzó tancat del secularisme li privava d'aprofundir en la resposta a les preguntes que s'havia fet, esforç que va seguir, diu George, amb persistència socràtica (*with Socratic relentlessness*), de manera que el marc secularista se li va esllavissar, i va poder començar un pelegrinatge de fe, que li va permetre l'afirmació racional de l'existència de realitats espirituals i que li va oferir l'entrada a la comunicació i a l'amistat amb una font transcendent de significat i de valor, i de tot el que és.

En definitiva, el camí a través de la reflexió sobre el món, i els ordres diversos d'intel·ligibilitat (natural, lògica, moral, tècnica) en què el món se'ns presenta i s'obre a la nostra ànsia de saber i a la nostra labor d'investigació, va dur John Finnis a la concloure que hi ha més coses al món que les que poden ésser percebudes immediatament pels sentits o explicades a través de la investigació empírica o l'anàlisi tècnica. Igual que es va esdevenir en altres casos contemporanis de filòsofs que van donar el mateix pas del secularisme al catolicisme (Elisabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Michael Dummett, Peter Geach, Nicholas Rescher), en el cas de Finnis va ésser la raó i el raonament allò que el va dur a la fe.

La fe, en el cas de Finnis, no es va quedar purament en una qüestió de pietat personal. Tota la seva obra filosòfica se n'ha vist influïda. I això, per força, per tal com els camps d'investigació en la filosofia pràctica que va triar (ètica, filosofia política, filosofia del dret), aviat ens transporten a les qüestions més pregones sobre el significat i sobre els valors. La mateixa raó, si consentim que sigui alguna cosa més que una màquina de calcular, és una capacitat espiritual, capacitat que no es pot reduir a un discurs sobre causes materials i eficients. De cap manera no es pot reduir la raó a una màquina de calcular per tal com és capaç de copsar raons per l'acció, més enllà de les consideracions instrumentals, i la seva obligatorietat integral (*integral directiveness*), raons entre les quals hi ha les normes morals, que fan possible que les nostres decisions siguin autènticament lliures.

Som, emfàticament, criatures racionals i lliures, és a dir, persones, éssers tals que, per naturalesa, estem orientats a la deliberació, al judici i a la decisió. Som, per tant, a més de criatures materials, criatures espirituals. El nostre bé integral inclou, a més de la salut corporal o biològica, la nostra beatitud intel·lectual, moral i espiritual. Naturalment, aquests fets antropològics, perquè de fets es tracta, son, irremissiblement, ben rellevants per totes les qüestions d'ètica, de filosofia política i de filosofia del dret, igual que per les matèries teològiques, inclosa, molt principalment, tot i que no exclusivament, la teologia moral.

El treball de Finnis en el camp de la teologia moral va ésser la causa de què les autoritats de l'Església Catòlica el convoquessin a formar part del seu organisme teològic més important, la Comissió Teològica Internacional. La labor de Finnis en aquest organisme es va centrar en l'estudi dels corrents filosòfics i teològics que soscaven el concepte

d'actes intrínsecament dolents des d'un punt de vista moral. Aquest treball va donar peu, sota la seva exclusiva responsabilitat i sense implicar, per tant, de cap manera, la Comissió, a publicar [Finnis, 1991]. Aquesta obra, ens diu George, és un exemple de la vàlua del treball filosòfic rigorós, posat al servei de la comprensió de les dades de la Revelació, il·luminant i enriquint la doctrina de la fe. L'obra defensa la proposició famosa que encapçala l'encíclica *Fides et Ratio* de sant Joan Pau II: "La fe i la raó són com dues ales amb les quals l'esperit humà s'eleva vers la contemplació de la veritat." Els èxits de John Finnis en la recerca de la veritat, conclou George, han estat possibles degut a la seva disposició a utilitzar ambdues ales.

3. Jeremy Bentham⁴⁰⁷

Jeremy Bentham va néixer a Londres l'any 1748 i va morir a la mateixa ciutat l'any 1832. El seu pare, Jeremiah Bentham, era advocat. La seva educació secundària, com en diríem actualment, va tenir lloc a Westminster School, entre els anys 1755 i 1760. Va ingressar com a alumne al Queen's College de la Universitat d'Oxford el mateix 1760, a la matineria edat de dotze anys, i va obtenir el grau de *Baccalaureus Artium* (B.A.) l'any 1763. Ja adult, va parlar molt malament de l'educació rebuda en aquestes dues institucions. Crimmins [*Ibidem*] diu que considerava els col·legis del sistema d'*Oxbridge* com a caus de privilegi, de prejudicis i de droperia. Va percebre com una agressió, allò que pels seus contemporanis semblava tan natural, l'obligació de subscriure els trenta-nou articles de fe de l'Església d'Anglaterra per poder ingressar a la Universitat i també per poder-ne obtenir el grau, i per sempre més va sentir antipatia a l'*establishment* jurídic de l'església oficial.

Un cop graduat a Oxford, Bentham va començar l'aprenentatge de lleis per tal d'esdevenir advocat (*barrister*). Va fer un sojorn addicional a Oxford, per seguir les lliçons del gran jurista William Blackstone, l'autor dels famosos *Commentaries on the Laws of England* (1765-1769), aleshores catedràtic de lleis angleses en aquella universitat. Bentham sempre va mostrar rebuig a l'enfoc iusnaturalista de Blackstone, ple, segons ell, de fal·làcies. Bentham va considerar Blackstone un propagandista del sistema establert. Va ésser admès com a advocat ("*called to the Bar*") l'any 1769, però a penes va exercir. Tot just havia "descobert" el principi d'utilitat en els escrits de Hume, Helvétius i Beccaria. Aquest fet el va induir a abandonar la pràctica activa de l'advocacia en favor d'una vida dedicada a l'estudi de la jurisprudència analítica, a la propaganda per la reforma del dret i a la teorització sobre millores socials i polítiques.

Bentham, traït per la memòria, pensava que el *slogan* utilitarista, "la màxima felicitat pel major nombre de persones" l'havia tret dels escrits de Hutcheson. Probablement, diu Crimmins, ell el va treure de Beccaria (*Dei Delitti e delle Pene*, 1764), "*la massima felicità divisa nel maggior numero*". I en el *Treatise on Human Nature* (1740) de Hume, hi va trobar la idea que assimilava la virtut a la utilitat, tot i que, ben segur, no en el sentit utilitarista del terme. Només li va caldre la referència a *De l'esprit* (1758), d'Helvétius, per tancar el cercle, i relacionar, amb la utilitat, el concepte de felicitat amb els de plaer i dolor. La utilitat consisteix en la cerca de la felicitat, individual i col·lectiva. I la felicitat consisteix en la presència del plaer i l'absència de dolor.

⁴⁰⁷ Aquest apartat és un resum glossat de [Crimmins, 2015, §1].

La carrera de Bentham com analista jurídic va començar l'any 1776 amb la publicació, anònima, de *A Fragment on Government*. Es tracta d'un breu resum d'una crítica més extensa al tractat de Blackstone, crítica que no es va publicar fins al segle XX (*A Comment on the Commentaries*). Ja en aquesta obreta de joventut, Bentham afirma l'"axioma fonamental", que consisteix en que "la mesura del bé i del mal és la màxima felicitat del màxim nombre".⁴⁰⁸ L'obra cabdal de Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, va ésser impresa l'any 1780, però no es va publicar fins l'any 1789. En aquesta obra, es defineix la utilitat com a "*that property in any object*" que "*tends to produce benefit, advantage, good or happiness*", termes equivalents, aquests quatre darrers, per Bentham. Defineix també el principi d'utilitat com a "*that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question*".⁴⁰⁹

L'any 1781, Bentham va inventar el qualificatiu "utilitarista" (*utilitarian*). Es troba en un escrit que afirma ésser el relat d'un somni seu. És un somni que, suposadament, va tenir mentre era hoste del seu protector, el polític i terratinent *whig* irlandès William Petty, segon comte de Shelburne i, més tard, ministre principal (*prime minister*) de la Corona i primer marquès de Lansdowne. En el somni es va veure ell mateix com el fundador d'una congregació religiosa (*a sect*) i com a personatge de gran santedat i importància, i generador d'idees que serien dutes a la pràctica gràcies a l'activitat d'un personatge anomenat "L", que Crimmins pensa que era una al·lusió al mateix Shelburne. A través de Shelburne, Bentham va entrar en contacte amb un exilat ginebrí, Étienne Dumont (1759-1829), que jugaria un paper molt important en la difusió de les idees de Bentham. Dumont va traduir al francès i va fer publicar els tres volums dels *Traité de législation civile et pénale*, confeccionats a partir de textos de [Bentham, 1789] i d'altres manuscrits de Bentham, i publicats l'any 1802. Curiosament, els dos primers volums van ésser retraduïts a l'anglès, per l'utilitarista nordamericà Richard Hildreth, i publicats als Estats Units l'any 1840. En francès, anglès, castellà, alemany i altres llengües, aquesta obra va tenir una difusió i una influència extraordinàries.

Als anys 1786 i 1787, Bentham va fer una estada d'uns mesos a la cort de Sant Petersburg, on el seu germà Samuel, enginyer naval, era empleat del príncep Potemkin, el favorit de la tsarina Caterina. Allí hi va escriure el llibre *A Defense of Usury* (1787), contrari a l'opinió d'Adam Smith, partidari aquest de l'establiment de límits als tipus d'interès en les operacions de préstec de diners. Aquesta obra va tenir una gran difusió als Estats Units, on sovint va ésser adduït en les controvèrsies polítiques sobre l'oportunitat de la limitació dels interessos usuaris.

Sembla que també va ésser en els mesos del seu sojorn a Rússia, i sota la influència del seu germà Samuel, que Jeremy Bentham va tenir la idea del *Panopticon*, una edificació òptima per a la supervisió de persones que cal vigilar, com és el cas dels interns en una presó o dels malalts en un hospital. L'obra corresponent, *Panopticon, or the Inspection House*, es va publicar l'any 1791. Ja als nostres dies, l'historiador i filòsof francès Michel Foucault publicarà la seva obra *Surveiller et punir*, l'any 1975, amb un capítol dedicat a la crítica del *panoptisme*, que, segons ell, definia una nova "física del poder".

⁴⁰⁸ És evident que aquesta frase no té sentit. Matemàticament és clar que no es poden maximitzar dues coses a la vegada. Sidgwick, més curós i millor format en matemàtiques, va corregir aquest "axioma fonamental".

⁴⁰⁹ Les cites estan incloses en [Crimmins, 2015].

L'esclat de la Revolució Francesa va donar a Bentham l'oportunitat de difondre les seves idees en el país veí, amb la col·laboració de Dumont. Va formular per primer cop una justificació utilitària de la democràcia, pel camí de la identificació dels interessos de governants i governats. Tanmateix, els esdeveniments horrorosos del Terror el van acabar de persuadir del perill de les teories socials basades en els, per ell imaginaris, drets naturals, que va desqualificar com a *nonsense on stilts*. I tanmateix, al setembre de 1792 li havia estat atorgada la ciutadania francesa honorària. L'esclat de la guerra d'Anglaterra contra la França revolucionària, va comportar una sèrie de mesures de seguretat interna, promulgades pel govern de Pitt, fill. Bentham va decidir mantenir un perfil baix, durant aquest temps, i va deixar de publicar res en favor de la reforma política al seu propi país.

En aquests anys, Bentham es va concentrar en la promoció de la reforma de la llei de pobres i en la reforma del dret processal, temes allunyats d'allò que pogués ésser considerat subversiu. D'aquests anys data també un cert desengany seu amb el govern i les elits governants, a conseqüència del fracàs del seu projecte de construcció de noves presons, seguint el model del seu *panopticon*. Va atribuir el fracàs a les maniobres dels nobles terratinents propietaris dels terrenys on s'haurien hagut d'edificar aquestes instal·lacions i a la negativa del mateix rei, enfadat amb la postura jacobina que s'atribuïa a Bentham. Tot i així, anys a venir, el govern l'indemnitzaria amb la molt considerable suma, aleshores, de 20.000 lliures esterlines, pels esforços esmerçats en aquest projecte.

Amb la fi de les guerres napoleòniques, la seguretat interior al Regne Unit es va relaxar, i aleshores Bentham va gosar de nou a publicar sobre temes polítics controvertits. L'any 1817 veu la publicació d'un *tract* sobre la democratització de la representació parlamentària. Recolzava una important extensió del cens electoral, eleccions anyals a diputats per mitjà del sufragi secret i la publicació de les actes detallades de les sessions parlamentàries. Ell creia que, sense aquestes reformes, hi havia el risc que es produís una revolució. I de fet, tret del cicle anual d'eleccions, aquestes propostes van anar endavant amb la gran reforma electoral de l'any 1832.

En aquests mateixos anys, Bentham va emprendre una decidida campanya de crítica general de les creences i pràctiques religioses, concentrant el seu sèver contra el cristianisme ortodox, i més en particular contra l'església establerta. És el cas dels "*tracts*" *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818), *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822), i *Not Paul, but Jesus* (1823). L'any 1826 va participar en el grup promotor de la que va d'ésser la primera universitat anglesa no adscrita a l'església oficial, University College, de Londres.

Els darrers anys de Bentham van estar dedicats, principalment, a l'acció política, al seu propi país i a l'estranger, en favor de les reformes constitucionals. Durant el trienni liberal espanyol de 1820-1823, per exemple, Bentham va estar en correspondència amb polítics liberals, més aviat *exaltados*, de casa nostra.

Bentham va romandre solter tota la vida. Va morir a casa seva, voltat d'amics, la vigília de l'aprobació de la *Great Reform Act*. Com una darrera activitat en favor de les seves tesis utilitaristes, va establir, en el testament, la donació del seu cos per a estudis anatòmics. I de fet, el seu cap, dissecat, i el seu esquelet, guarnits amb un vestit que havia estat seu, s'exposen de manera pública, encara actualment, a l'University College,

de Londres, en un gest, de gust en tot cas dubtós, que, més que utilitarista, cal potser considerar anti-religiós.

4. John Stuart Mill⁴¹⁰

John Stuart Mill va néixer el dia 20 de maig de 1806 a Pentonville, aleshores a l'extraradi de Londres. Els seus pares van ésser James Mill i Harriet Barrow. James Mill era escocès de naixença, i havia estat educat a la Universitat d'Edimburg. S'havia traslladat a Londres l'any 1802, i era amic i col·laborador de Jeremy Bentham. Mill pare, per dret propi, és recordat com un notable filòsof polític de l'escola utilitarista i també com un economista de renom. Va ésser el líder, juntament amb Bentham, del moviment intel·lectual i d'agitació política dels anomenats "filòsofs radicals", actius entre la dècada final del segle XVIII i la promulgació de la llei britànica de la reforma política, l'any 1832.

John Stuart Mill va publicar una autobiografia, amb els detalls de la seva educació que va voler que fossin coneguts públicament. Mill mai no va assistir a cap institució educativa. Va ésser educat a casa pel seu propi pare, amb el propòsit de fer-ne un defensor de les idees utilitaristes que Bentham i ell mateix propugnaven. Mill va ésser una mena d'infant-prodigi. A partir dels tres anys d'edat el seu pare li va començar a ensenyar grec i a partir dels vuit anys, llatí. Als dotze, era un coneixedor competent de la major part de la literatura clàssica. També havia après àlgebra i la geometria d'Euclides, i havia estudiat l'obra dels principals historiadors escocesos i anglesos. En la primera adolescència va estudiar economia política, lògica i càlcul. En el seu temps lliure, ens diu, es dedicava a l'aprenentatge de les ciències experimentals. Dels catorze als quinze anys, va passar un any a França, estança que li va permetre adquirir un complet domini de la llengua francesa. França va esdevenir per ell, durant tota la vida, una segona pàtria. Al seu retorn, es va dedicar a l'estudi del dret i dels grans tractats de filosofia, de psicologia i de ciència política. Alhora que seguia estudiant, el seu pare li va encarregar l'educació de les seves germanes, més joves. El procés va culminar amb l'estudi dels escrits de Bentham, i més en concret, la versió francesa, de Dumont, dels *Traités*.

Aquest règim d'estudi intens i concentrat va cobrar-se un preu. Als vint anys, John Stuart Mill va patir una greu crisi existencial. En les seves pròpies paraules, la va descriure així.

"[I]t occurred to me to put the question directly to myself: "Suppose that all your objects in life were realized; that all the changes in institutions and opinions which you are looking forward to, could be completely effected at this very instant: would this be a great joy and happiness to you?" And an irrepressible self-consciousness distinctly answered, "No!" [...] I seemed to have nothing left to live for." [Text de la seva autobiografia, citat per [Macleod, 2016]].

La crisi es va allargar. Finalment, va trobar el remei en la lectura de poesia, i més especialment, de la poesia de Wordsworth. Va experimentar emocions, de les quals havia cregut estar-ne privat a causa de la peculiar educació rebuda. Això li va fer veure que, al capdavant, ell no era una màquina d'argumentar en favor de les tesis utilitaristes de Bentham i el seu pare, com havia temut, sinó un ésser humà complet, de carn i os. L'abast de les seves lectures es va ampliar. A més de Wordsworth es va entusiasmar

⁴¹⁰ Aquest apartat és una glossa de [Macleod, 2016] i [West, 2014].

amb Coleridge, Carlyle i Goethe. Aquestes lectures romàntiques li van fer veure que la dieta "il·lustrada" que li havia estat administrada en la seva educació, era només una part de la veritat. [Macleod, *Ibidem*] afirma que l'episodi va contribuir a definir el seu propòsit filosòfic principal, que va mantenir tota la vida, i que va ésser el d'integrar aquestes dues escoles de filosofia, la il·lustrada o clàssica i la romàntica. En aquests anys de primera joventut, en el terreny de la filosofia social i de la història, va llegir Guizot, Tocqueville i Comte, directament dels originals francesos.

Mentrestant, als disset anys, va ingressar com a meritori a la East India Company, en la seu londinenca de la societat, de la qual el seu pare era un alt dirigent. Amb els anys, n'arribaria a ésser el gerent principal, per sota dels administradors de la societat. Hi va treballar fins a la nacionalització de la companyia l'any 1858. La feina en aquesta empresa atípica no devia ésser gaire demandant, per tal com va permetre que Mill dugués a terme, simultàniament, una impressionant obra filosòfica, i es dedicués també al periodisme i a la agitació cultural. Es pot dir que els ingressos, i el lleure, del seu treball a la East India Company li van permetre, a un home com ell sense patrimoni ni cap posició universitària, dur la vida d'un *gentleman scholar*.

L'any 1830, en un sopar, va conèixer Harriet Taylor, dos anys més jove que ell, ja casada i amb fills. Es va produir un enamorament mutu i sobtat entre ells dos. El marit de Harriet, John Taylor, va ésser informat de la situació. No va posar dificultat a la relació, mentre es dugués a terme amb la discreció necessària per a no ésser causa d'escàndol. Harriet Taylor es va convertir en la col·laboradora més important de l'obra filosòfica de Mill, especialment pel que fa a la militància en favor de l'alliberament de la dona de la subjecció familiar, jurídica i de fet, al pare, al tutor familiar i al marit. Sembla que, mentre va durar el matrimoni d'ella, la relació va ésser totalment platònica.

John Taylor va morir l'any 1849, i el 1851 Harriet i John Stuart Mill van contreure matrimoni. La felicitat conjugal va durar poc, malauradament, per tal com aviat ambdós esposos van ésser diagnosticats de tuberculosi pulmonar. Van fer llargues estades al *Midi* francès, per intentar recuperar la salut, però finalment Harriet va morir l'any 1858, en el transcurs d'una d'aquestes estades, a Avinyó. John Stuart Mill, que s'acabava de jubilar de la East India Company, va comprar una casa, prop del mateix cementiri d'Avinyó, on a partir d'aleshores va passar temporades llargues.

L'any 1865, Mill va ésser elegit diputat (*member of Parliament*) pel districte de Westminster, adscrit al Partit Liberal. L'any 1868 va perdre l'acta de diputat, i mai més no va tenir una activitat política significativa. La seva carrera parlamentària va ésser, doncs, ben discreta.

Mill va morir el dia 7 de maig de 1873, a Avinyó, i va ésser sebollit al costat de la seva muller.

La primera obra compendiosa de John Stuart Mill va ésser *A System of Logic*, publicada l'any 1843, on defensa una filosofia radicalment empiricista, en el terreny de la filosofia del llenguatge, de la filosofia de la ciència i de l'epistemologia. L'any 1848 va publicar la primera edició dels seus *Principles of Political Economy*, de concepció ricardiana, tot i que amb importants trets utilitaristes en l'exposició i la defensa del paper de l'estat en l'economia, tot situat en una perspectiva de *laissez faire*.

L'any 1859 va publicar el seu gran al·legat liberal en filosofia política, *On Liberty*. I l'any 1861 va sortir a la llum, de primer com a articles en una revista de pensament de caire liberal, la *Westminster Review*, i després com un petit llibre, la seva obra cabdal de definició de la seva concepció de filosofia moral i política, *Utilitarianism*.

Mill mai no va professar idees religioses formals. Certament, va ésser educat pel seu pare en l'escepticisme filosòfic i en una certa prevenció pràctica contra les esglésies cristianes -especialment contra l'església oficial anglesa, titular de l'*establishment* jurídic- com a institucions defensores i beneficiàries del *statu quo* contra el qual lluitaven els "radicals filosòfics", liderats per Bentham i el seu mateix pare. Amb els anys, la posició de Mill en ambdós punts va perdre radicalitat o, si es vol, fonamentalisme. Filosòficament, va passar de l'escepticisme religiós tancat a un cert deisme indefinit. I va deixar de considerar el cristianisme organitzat com a necessàriament oposat a l'ideal de progrés social. Pòstumament, la seva fillastra Helen Taylor va fer publicar (1874) la col·lecció *Three Essays on Religion*, en la qual la teologia ortodoxa és criticada sobre fonaments epistemològics i morals [Millar, 1998, 177].

[West, 2014, 63] ens diu que, a *Utilitarianism*, Mill va fer contribucions importants i controvertides a la tradició benthamita.

- Especialment controvertida va ésser la distinció que Mill introdueix en els plaers i els dolors sobre la base de la seva "qualitat", a més de la seva "quantitat".
- Mill va intentar aportar una "prova" del principi d'utilitat.
- Mill tenia la filosofia moral com una branca d'un conjunt més ampli de coneixements, una "teoria de la vida" hedonística, en la qual la qualificació moral de les accions dolentes es limita només a aquelles accions mereixedores de càstig.
- L'esforç per subordinar la justícia a la utilitat, amb la formulació d'una teoria dels drets basada en el concepte d'utilitat.

Malgrat que, segons com, la lectura dels textos de Mill ens pugui sonar, a vegades, com un text d'avui mateix, Mill no és un contemporani. És, potser, el més gran dels intel·lectuals anglesos de la plenitud de l'era victoriana, amb l'excepció, ben segur, del seu coetani, igualment londinenc de naixença, John Henry Newman. Tots dos, sigui dit de passada, generalment tinguts entre els més grans prosistes de la llengua anglesa. En termes d'influència en filosofia política i moral, en les ciències socials, i en el terreny del pensament aplicat a la política, és només comparable amb el seu altre coetani, i londinenc d'adopció, Karl Marx.

5. Henry Sidgwick⁴¹¹

Segons el seu biògraf més recent, el professor nordamericà Schultz [Schultz, 2015], Sidgwick es considerat un dels filòsofs morals més importants de l'era victoriana. La seva influència es fa sentir encara, sobretot en la producció de filosofia moral als països de parla anglesa. El seu *opus magnum* [Sidgwick, 1874, 1907] marca el cim de la construcció intel·lectual utilitarista, en la seva primera onada. La seva obra, molt extensa, s'escampa més enllà del camp de la filosofia moral, i abasta l'economia política

⁴¹¹ En aquest apartat, em guio per [Schneewind, 1977, 13-62], [Schultz, 2015], i, en menor mesura, [Schultz, 2004, *passim*].

i la filosofia política, amb sengles tractats en cadascuna d'aquestes matèries, el conreu dels clàssics llatins i grecs i la psicologia. Va ésser també un pioner de la para-psicologia.

La vida entera de Henry Sidgwick va tenir lloc dins el regnat de la reina Victòria. Es pot dir que Sidgwick va ésser un intel·lectual victorià quinta-essencial. Va nèixer el dia 31 de maig de 1838 a la petita vila de Skipton, al Yorkshire, on el seu pare era el director (*headmaster*) de l'escola secundària (*grammar school*) local. El pare era un dels set fills d'un fabricant del ram de la filatura de cotó, activitat en la qual aquest fabricant, l'avi patern del nostre home, s'havia enriquit. En un exemple típic de la *gentrification* de la nova burgesia industrial, el pare va poder estudiar al Trinity College, de la Universitat de Cambridge, i un cop graduat, va optar per seguir la carrera eclesiàstica en el si de l'església establerta. L'entorn familiar de Sidgwick pertanyia a la *crème de la crème* de l'Anglaterra imperial. Un cunyat i a la vegada cosí segon, Edward W. Benson, casat amb una germana seva, va esdevenir arquebisbe de Canterbury, i un altre cunyat, germà de la seva muller, Arthur J. Balfour, va arribar a ministre principal (*prime minister*) del reialme.

El pare de Sidgwick va morir l'any 1841, i la mare vídua i els quatre fills es van establir prop de Bristol. L'any 1852, Sidgwick va ingressar a Rugby School, però no hi va viure com a intern, per tal com la mare va moure el domicili familiar a la mateixa vila de Rugby, a fi que pogués estudiar com a alumne extern i romandre així a casa. L'any 1855 va ingressar a Trinity College, de Cambridge, l'*alma mater* del pare difunt. En el seu segon any, va ésser admès en la selecta i secreta societat dels *Apostles*, que fomentava el lliure pensament i el lliure debat rigorós d'idees entre els estudiants més desperts, i a la qual, anys abans, havia ingressat el teòleg F.D. Maurice, que havia d'ésser, en molts aspectes, el guia espiritual i el mentor del jove Sidgwick, i anys a venir hi ingressaria també John Maynard Keynes. En canvi, Alfred Marshall, potser degut al seu origen familiar modest, mai no va ésser convidat a formar-ne part. Sidgwick va fer estudis brillants a Cambridge, i va obtenir un *double-first*, és a dir, un excel·lent en els seus dos graus, en lletres clàssiques i en matemàtiques. En graduar-se, l'any 1859, va esdevenir, aquella mateixa tardor, *fellow* del Trinity College, que l'havia tingut fins aleshores com a alumne, i també lector en lletres clàssiques a la Universitat, començant d'aquesta manera la seva vida professional, dedicada tota ella a la recerca i a l'ensenyament, al llarg de més de quaranta anys, en el si de la Universitat de Cambridge, que mai no va abandonar.

La segona joventut de Sidgwick va estar caracteritzada per una persistent crisi religiosa. Mai no va voler seguir els passos del seu pare i acceptar els ordes sagrats de l'església establerta, aleshores, si no un requisit, almenys sí un costum arrelat entre els ensenyants universitaris, especialment entre els *fellows* dels *colleges*. Finalment, l'any 1869, va dimitir la seva *fellowship* de Trinity College, per tal com, havent finalment resolt que havia perdut la fe cristiana, no podia, en consciència, seguir subscriuint els trenta-nou articles de fe de l'Església d'Anglaterra, aleshores un requisit per l'accés i l'exercici de la gairebé totalitat dels càrrecs en les tres universitats angleses encara oficialment eclesiàstiques (Cambridge, Oxford i Durham). Va poder retenir, però, la seva *lectureship*, vinculada no al Col·legi sinó a la mateixa Universitat, que, a més, li va ésser commutada, a petició seva, del camp de les lletres clàssiques a la filosofia moral.

L'any 1883 va succeir l'eminent teòleg anglicà, i amic i mentor seu, com ja s'ha dit, Frederick D. Maurice (besavi de l'economista de Cambridge Joan Robinson, *née*

Maurice, sigui dit de passada), en la càtedra Knightbridge de filosofia moral a la mateixa Universitat de Cambridge, i el 1885 li va ésser conferida novament una *fellowship* al Trinity College, lliure ja de les exigències confessionals. Va conservar aquests dos càrrecs fins al seu traspàs als seixanta-dos anys.

Mentrestant, l'any 1874 havia publicat la primera edició del seu *magnum opus*, *The Methods of Ethics*, que arribaria a set edicions, les cinc primeres en vida de l'autor i les dues darreres pòstumes.

A més d'una extensa sèrie d'articles i d'altres llibres d'ètica i d'història de l'ètica, va publicar sengles tractats d'economia política i de filosofia política aplicada, o *politics* [Sidgwick, 1887, 1891]. Sidgwick va mantenir tota la vida un interès viu per la ciència de l'economia. En aquest camp va ésser el mentor, i més tard l'amic, d'Alfred Marshall i de Keynes, pare.

Juntament amb la seva muller, Eleanor Mildred, *née* Balfour, germana del seu antic alumne i futur ministre principal Arthur J. Balfour, va tenir un paper actiu en la fundació i l'administració de Newnham College, el segon col·legi per a dones, després de Girton, en el si de la Universitat de Cambridge.

Henry Sidgwick va morir el dia 28 d'agost de 1900.

Pocs anys després de mort, la seva influència va anar minvant, potser degut a l'ocupació de l'escena per la nova estrella de filosofia moral a Cambridge, G.E. Moore. Més tard, des de la quarta fins a la setena dècada del segle XX, la seva figura també va resultar apagada per la brillantor de la filosofia analítica, i els seus nous protagonistes en filosofia moral, els catedràtics Richard M. Hare (Oxford), i G. Elisabeth M. Anscombe (Cambridge), fundadora, aquesta darrera, de l'escola del tomisme analític, i antecedent directa, per tant, del pensament de John Finnis. En anys més recents, però, Sidgwick ha estat, d'una banda, un dels punts de referència del pensament de John Rawls i de la nova filosofia política de l'escola del liberalisme polític, filosofia escrita en oposició explícita a les tesis utilitaristes, amb altres autors eminents com és ara Ronald Dworkin, Thomas Nagel i Thomas M. Scanlon, i, d'altra banda, ha estat també una referència en el refluoriment contemporani de l'utilitarisme, en filosofia moral i política, visible sobretot a partir de 1980, en autors com David Gauthier, James Griffin, Derek Parfit i Leonard W. Sumner. Roger Crisp, catedràtic de filosofia moral a la Universitat d'Oxford, acaba de publicar un llibre [Crisp, 2015] dedicat a l'explicació i la clarificació detallada de [Sidgwick, 1907].

6. Alfred Marshall

Alfred Marshall⁴¹² va néixer a Bermondsey (i no a Clapham, com sovint s'havia dit, erradament, per suggerir un estatus benestant de la seva família, que de fet no tenia), aleshores un barri humil de Londres, a la riba dreta del Tàmesis, el 26 de juliol de 1842, en el si d'una família modesta, el segon de cinc germans. El seu pare, William Marshall, treballava d'administratiu al Banc d'Anglaterra i va ésser una persona de gran pietat religiosa, adscrit a l'ala "evangèlica" o pietista de l'Església d'Anglaterra. [Groenewegen,

⁴¹² Per aquest breu apunt biogràfic em guio, *passim*, per la monumental biografia intel·lectual de Marshall [Groenewegen, 1995].

1995] ens diu que, a més, va ésser un pare de família molt autoritari, a to, ben segur, amb l'estil de l'època. Marshall va poder seguir estudis secundaris, com a alumne extern, a la Merchant Taylors' School, del mateix Londres. Ja de jove, va excel·lir en matemàtiques. Gràcies a una bestreta de diners d'un oncle seu, va poder matricular-se a Saint John's College, de la Universitat de Cambridge, per estudiar-hi el grau en matemàtiques. Es va graduar l'any 1865, amb un excel·lent (*first class*) i va ésser classificat en segon lloc ("*second wrangler*"), només per darrera de John William Strutt, més conegut com a Lord Rayleigh, que l'any 1904 obtindria el premi Nobel de física.

En els seus anys d'estudiant, Alfred Marshall va perdre la fe cristiana, que havia viscut, des de la infància, en el si d'una llar tota influïda pel pietisme patern.

A la mateixa tardor de 1865, Marshall va esdevenir *fellow* del seu *college*, Saint John's. Addicionalment, de 1865 a 1868, es va dedicar a donar classes particulars de matemàtiques, per tal de poder retornar el manlleu a l'oncle. Inicialment volcat a l'estudi de filosofia en diverses de les seves especialitats, i d'haver estudiat amb profunditat l'obra de Kant i de Hegel, es va anar inclinant cap a la filosofia moral i l'economia política, com a camps on desenvolupar la seva activitat professional d'ensenyant i investigador universitari, comptant amb l'assistència, tant en filosofia moral com en economia política, de Henry Sidgwick⁴¹³, aleshores lector de filosofia moral a la mateixa Universitat de Cambridge. Des de 1870 a 1875 va donar classe a les noies que, de primer extraoficialment i després admeses amb tots els drets, eren alumnes de Cambridge. En aquestes classes hi va conèixer Mary Paley, que esdevindria la seva muller i col·laboradora científica en el camp de la naixent disciplina de l'economia (*economics*).

Una deixa del seu oncle difunt li va permetre finançar un viatge als Estats Units, per estudiar les noves tècniques americanes d'organització industrial. Va poder també prendre contacte amb els incipients estudis universitaris d'economia en aquell país.

Quan va contreure matrimoni, l'any 1877, es va veure obligat a renunciar a la seva *fellowship* de Saint John's. Va trobar feina com a director ("*Principal*") i catedràtic d'economia d'una institució universitària acabada d'establir, Bristol University College, a la mateixa ciutat Bristol. Allí hi va romandre, assistit per la seva muller, com a lectora d'economia, fins l'any 1881. D'aquest període data l'inici d'una malaltia crònica que l'havia d'acompanyar tota la vida, els càlculs de ronyó, que no el va inhabilitar, però que li va perjudicar la dedicació i li va fer abandonar la vida esportiva que fins aleshores havia dut. Després d'un any de convalescència passat al continent europeu, amb hivernada a Palermo, a l'illa de Sicília, els Marshall van tornar breument a Bristol, fins que Alfred Marshall va obtenir una *lectureship* en economia a la Universitat d'Oxford, especialment dirigida als estudiants de Balliol College que es preparaven per l'ingrés al cos de funcionaris civils de l'administració britànica de l'Índia.

⁴¹³ Anys a venir, Eleanor Sidgwick, la muller de Henry Sidgwick, i Mary Marshall, la muller d'Alfred Marshall, mantindrien una estreta amistat al llarg de totes les seves vides, exempta de les batzegades de l'amistat dels seus marits respectius. Els Sidgwick, especialment la muller que en va ésser la segona *Principal* (és a dir, directora), estaven molt estretament vinculats a l'establiment i a la gestió del segon col·legi femení de la Universitat de Cambridge, Newnham College, labor a la que també col·laborava Mary Paley Marshall, una de les primeres graduades d'aquesta institució, en la qual havia estat, breument, lectora d'economia. D'aquesta activitat, en canvi, Marshall, afectat, pel que sembla, amb el pas dels anys, de misogínia creixent [Groenewegen, 1995, 523-526], se'n va mantenir totalment al marge.

A Oxford, Marshall només s'hi va estar un any. A finals de 1884, Alfred Marshall va obtenir la càtedra d'economia política de la seva *alma mater* de Cambridge, càrrec que ja no va abandonar sinó per la seva jubilació l'any 1908. El fruit material més important de la seva labor investigadora i docent va ésser la publicació, el 1890, de la primera edició dels seus *Principles of Economics*, obra que coneixeria vuit edicions en vida de l'autor, la darrera de 1920, i que a bona part de les universitats del món anglòfon serviria de text introductori a la disciplina fins a la dècada de 1950. L'any 1903 va veure finalment acceptada per la Universitat la seva proposta d'establiment d'un nou grau universitari en economia. La labor de Marshall en la seva càtedra de Cambridge té una importància extraordinària. Alfred Marshall és l'actor principal en l'establiment dels estudis universitaris professionals d'economia, tal com encara els entenem actualment.

Coincidint amb la jubilació de la seva càtedra, l'any 1908, va ésser investit com a doctor⁴¹⁴ per la mateixa Universitat de Cambridge. Ja havia estat investit doctor *honoris causa* per les universitats d'Edimburg i d'Oxford, i encara ho hauria d'estar per la nova Universitat de Bristol i les universitats de Cracòvia i de Cristiània (actualment Oslo).

Ja jubilat, Marshall va publicar, l'any 1919, *Industry and Trade*, el primer dels volums complementaris dels *Principles*. L'any 1923, amb la salut molt minvant, va treure a la llum el segon i darrer d'aquests volums complementaris, *Money, Credit, and Commerce*, que els crítics atribueixen majorment a la mà de la seva muller i col·laboradora.

Els Marshall no van tenir fills. Marshall va morir, a casa seva, Balliol Croft, al mateix Cambridge, el dia 13 de juliol de 1924, pocs dies abans del seu octogèsim-segon aniversari. La seva muller i col·laboradora acadèmica el va sobreviure vint anys, fins al 1944.

7. Arthur Cecil Pigou

Arthur Cecil Pigou (1877-1959) és, per més d'un concepte, un personatge enigmàtic. Fill d'un oficial de l'exèrcit, va néixer, a l'illa de Wight, en el si d'una família amb propietats agràries a Irlanda, i vinculada a la professió de les armes, per les dues branques. Els estudis secundaris els va fer a Harrow School i va cursar el grau d'història a la Universitat de Cambridge, com a membre del King's College, grau que va obtenir l'any 1899 amb la qualificació d'excel·lent (*first-class*). L'any següent va obtenir, a més, el grau en filosofia moral, també amb un excel·lent. És aleshores que va esdevenir alumne d'Alfred Marshall, per tal com l'economia política era una de les assignatures del grau en filosofia moral⁴¹⁵. L'any 1902 va esdevenir *fellow* de King's College i l'any 1904 va ésser nomenat lector d'economia de la Universitat.

⁴¹⁴ Cal tenir present que, aleshores, tots els doctorats atorgats per les universitats angleses eren honorífics, per tal com no existia el grau actual de *Doctor Philosophiae* (Ph.D.), atorgat després d'acomplir determinats requisits acadèmics i de presentar i obtenir l'acceptació d'una tesi doctoral. Els doctorats d'aleshores corresponen a allò que actualment s'anomenen *Higher Doctorates*, atorgats en reconeixement d'una trajectòria acadèmica brillant, als graduats (B.A. o B.Sc.) de la pròpia universitat.

⁴¹⁵ El grau en anàlisi econòmica (*economics*) no es va establir a Cambridge, per la tossuda iniciativa d'Alfred Marshall, fins a l'any 1903.

L'any 1908, per sorpresa general, als trenta anys d'edat, va resultar elegit per fer-se càrrec de la càtedra d'economia de la Universitat, vacant a causa de la jubilació de Marshall. La llarga mà d'aquest darrer va tenir molt a veure en el resultat d'aquesta elecció, que va preterir altres candidats que semblaven més qualificats. Els candidats van ésser quatre, William Ashley, catedràtic de la Universitat de Birmingham, Edwin Canaan, catedràtic de la London School of Economics, Herbert Foxwell, catedràtic del University College de Londres i lector d'economia de la mateixa Universitat de Cambridge des de feia molts anys, i el mateix Pigou [Groenewegen, 1995, 622-627]. Pigou va regir la càtedra fins a la seva jubilació l'any 1943.

A diferència de Marshall, Pigou no va tenir formació acadèmica com a matemàtic. Això potser explica la seva relativa afició a la inserció, en els seus textos, de raonaments per mitjà de models matemàtics formals.⁴¹⁶ El programa d'investigació que va regir la seva vida acadèmica va ésser el de fer créixer, en amplitud i profunditat, el *research project* inaugurat pel seu mestre. Va publicar obres notables en el camp de l'estudi de les fluctuacions econòmiques i de l'atur. La seva obra cabdal, però, és *The Economics of Welfare*, la primera edició del qual és de 1920 i la quarta i definitiva, de 1932 (reimpresa el 1938 amb correccions formals) [Pigou, 1938].

Els qui vam iniciar els nostres estudis econòmics en la dècada de 1970, quan, en els cursos d'introducció a la macro-economia encara es recomanava la lectura de la *General Theory* de John Maynard Keynes, vam conèixer el nom de Pigou, això sí, sempre tractat impecablement de *professor*, com l'ase dels cops de la retòrica de Keynes, per la seva adhesió a la perspectiva clàssica, que Keynes volia desbancar. En la realitat dels fets, Pigou i Keynes van mantenir, fins a la mort d'aquest darrer, una amistat ininterrompuda i cordial, i una relació que havia d'ésser propera per força, per tal com ambdós eren *fellows* de King's College, i Pigou, a més, era el superior jeràrquic del claustre d'ensenyants d'economia de tota la Universitat, titular com era de l'única càtedra existent aleshores, claustre en el qual Keynes no va passar mai de *lecturer*.

8. Lionel Robbins

Lionel Robbins (1898-1984), londinenc de naixença i creixença, va servir com a oficial de complement d'artilleria en la Primera Guerra Mundial i va resultar ferit en combat. Tot just acabada la guerra, va ingressar com a estudiant d'economia a la London School of Economics, on va ésser deixeble de Edwin Canaan, i s'hi va graduar (B.Sc.) l'any 1923. De primer com a lector, i, molt jove encara (1929), ja com a catedràtic, Robbins va treballar a la seva pròpia *alma mater* fins a la seva jubilació l'any 1961, i encara, com a catedràtic emèrit, a temps parcial, fins al 1980. Robbins parlava alemany, cosa que li va permetre estar al dia de la teoria econòmica elaborada en aquesta llengua i, en especial, de les novetats de l'Escola Austríaca de Von Mises i Hayek. Va ésser ell qui va fer venir Hayek a la London School of Economics l'any 1934 i es va ocupar de què li fos oferta una càtedra. Inicialment va fer costat a Hayek, en la seva oposició radical a Keynes en el diagnòstic i la teràpia adient per la Gran Depressió, però va canviar d'opinió en el curs de la Segona Guerra Mundial, temps en què va treballar en el cèlebre *brain trust* de la Secretaria del Govern (*Cabinet Office*). Sempre va romandre, però, igual que Keynes i

⁴¹⁶ A diferència del seu mestre Marshall i del seu col·lega universitari John Maynard Keynes, tots dos graduats en matemàtiques amb brillantor.

que Hayek, partidari de les solucions econòmiques de lliure mercat, en circumstàncies i temps ordinaris. Va ésser l'autor de l'Informe Robbins (1963), recomanant una vigorosa expansió de l'educació universitària al Regne Unit, finançada amb fons públics.

9. Kenneth Arrow

Kenneth Joseph Arrow, novaiorquès nascut el 1921, era fill d'un matrimoni de romanesos jueus emigrats a la *Big Apple*, de circumstàncies econòmiques modestes i convençuts de la importància de l'educació. Molt jove encara, es va graduar en matemàtiques l'any 1940 a New York City College. Tot seguit es va matricular com estudiant post-graduat de matemàtiques a Columbia University, i va rebre el grau de *Magister Artium* l'any 1941. Durant el transcurs d'aquest primer any a Columbia, va fer la coneixença de l'estadístic i economista Harold Hotelling, que li va aconsellar seguir estudis d'economia. Amb l'esclat de la guerra, va ésser mobilitzat, i va servir com a oficial meteoròleg a les Forces Aèries de l'Exèrcit dels Estats Units, des de 1942 fins a 1946, on va assolir el grau de capità.

Llicenciat de l'exèrcit i retornat a la vida universitària, i de nou estudiant post-graduat, ara d'economia, a la mateixa Columbia University, aquesta vegada de doctorat, va ésser contractat, sense haver encara obtingut el grau de doctor, com a investigador associat, a la Cowles Commission, aleshores radicada a la Universitat de Chicago, i va treballar també com a investigador a la semi-militar Rand Corporation. És en el context d'aquestes ocupacions que va desenvolupar allò que es coneix com el Teorema de la Impossibilitat d'Arrow, tot i que ell el va anomenar Teorema de la Possibilitat, per plaure a qui aleshores era el seu cap a la Cowles Commission, Tjalling Koopmans [Arrow, 2014, 58]. La publicació de [Arrow, 1950, 1951] li va valdre l'atorgament *ipso facto* del grau de *Doctor Philosophiae* a Columbia. Joseph Stiglitz posa [Arrow, 1951] com a model de tesi doctoral [Stiglitz, 2014, 25].

El treball doctoral d'Arrow, de fet, va suposar un revulsiu decisiu en tota l'àrea de coneixement de l'economia del benestar, però també va afectar la teoria política i la mateixa filosofia social. I va donar naixença a una nova branca de teoria social -no estrictament econòmica- coneguda com a teoria de l'elecció social (*social choice theory*), que posteriorment ha tingut en Amartya Sen el seu principal conreador i sistematitzador.

Arrow va tenir una carrera acadèmica llarga i distingidíssima. Va regir càtedres a les universitats de Stanford i Harvard (on va ésser honorat com a *University Professor*, càtedra en què va ésser succeït per John Rawls), i altre cop a Stanford, fins a la seva jubilació el 1991. Va ensenyar aleshores, de manera esporàdica, a la Universitat de Siena, i va ésser membre fundador de la Pontifícia Acadèmia de Ciències Socials. Havia rebut el Premi Nobel l'any 1972.

Kenneth Arrow va traspasar el dia 21 de febrer de 2017.

10. John Rawls⁴¹⁷

Els fets biogràfics principals de la vida de Rawls són els següents. Va néixer en el si d'una família benestant el dia 21 de febrer de 1921, a Baltimore, Maryland, ciutat, centre intel·lectual (alberga ara, com aleshores, la Johns Hopkins University i el Johns Hopkins Hospital), port de mar i *entrepôt* comercial, situats gairebé al fons de la badia de Chesapeake. El seu pare va ésser un advocat prestigiós i la seva mare era mestressa de casa. Entre 1935 i 1939 va cursar, com a intern, els estudis secundaris a Kent School, Connecticut, una institució vinculada a l'Església Episcopal americana, a la qual pertanyia la família i en la qual Rawls havia estat batejat. Entre 1939 i 1943 va estudiar filosofia a Princeton University. En aquell temps, Rawls havia fet plans per seguir estudis teològics graduats, amb la intenció d'esdevenir un ministre ordenat de l'Església Episcopal. Vegi's, per les idees religioses del jove Rawls d'aleshores, [Rawls, 2009].

Immediatament després de rebre el grau de batxiller en arts (B.A.) es va enrolar en l'exèrcit americà, en el qual va servir durant tres anys com a soldat d'infanteria. Després del període inicial d'instrucció, va ésser destinat al 128è. Regiment d'Infanteria, enquadrat en la 32a. Divisió. La seva especialitat era la de transmissions, i va actuar com a operador de ràdio. De soldat ras, va ascendir a sergent. Mai no va voler acceptar les repetides ofertes que se li van fer per participar en cursos d'ascens a oficial. Va prendre part, a primera línia, en les batalles de Leyte, a Nova Guinea, i de Luzón, a les Filipines, les dues extraordinàriament acarnissades, tot i que ell mai no va resultar ferit, sinó de manera lleu. Un bon nombre de companys seus del mateix regiment, amics de l'escola primària de Baltimore, de Kent School i de Princeton University, van perdre la vida en aquestes campanyes [Freeman, 2007, 3]. Va ésser condecorat pel seu valor amb la *Bronze Star*. Va acabar el seu servei militar amb una estada de quatre mesos al Japó, formant part de les forces americanes d'ocupació, després de l'armistici d'agost de 1945. En una ocasió, el tren militar que el duia va atravesar les restes de la ciutat de Hiroshima, poques setmanes després de la seva destrucció pel bombardeig atòmic.

Al contrari d'allò que s'esdevé en molta gent, Rawls va perdre la fe cristiana, en la seva formulació ortodoxa, a conseqüència, va dir, de la crueltat que havia presenciada en els combats en els quals li va tocar participar, de la mort sobtada d'un company estimat en acció de guerra, i també de l'impacte que li va causar l'assabentar-se de l'abast i la perversitat de l'Holocaust. Ja no la va recuperar mai més. I, en comptes de la carrera eclesial que havia contemplat abans del seu servei militar, va decidir emprendre estudis graduats de filosofia, és a dir, esdevenir un filòsof acadèmic professional.

Llicenciat honorablement de l'exèrcit a començaments de 1946, i finançat per una beca als veterans de guerra (*the GI Bill*), va ingressar com estudiant de doctorat en filosofia a la mateixa Princeton University, que ja li havia conferit el seu primer grau, institució de la qual va rebre el grau de doctor (Ph.D.) l'any 1950, amb una tesi sobre el valor moral i el coneixement moral, sota la direcció del professor W.T. Stace. [Freeman, 2007, XIX] diu que en la tesi s'hi troba una primera formulació de la idea d'equilibri reflexiu (*reflective equilibrium*).

Mentrestant, en 1949, s'havia casat amb Margaret Warfield Fox, de Philadelphia, quan aquesta acabava de graduar-se a Pembroke College, part de Brown University. El matrimoni va ésser un èxit. Van tenir quatre fills i la relació va subsistir fins a la mort de

⁴¹⁷ La informació que segueix està extreta de [Freeman, 2007, XIX-XXI; 1-8].

Rawls, l'any 2002. La senyora Rawls, coneguda per la família i amics pel nom familiar de Mard, va desenvolupar una carrera independent com a artista plàstica, i va involucrar-se en la política local de la vila de Lexington, lloc de residència familiar des de l'any 1960. Rawls sempre va parlar de la seva muller amb admiració, tendresa i agraïment.

Després d'un curt període d'instructor a la mateixa Princeton University, Rawls va poder gaudir d'una *Fulbright Fellowship* a la Universitat d'Oxford durant l'any acadèmic 1952-1953. Allà va ésser membre de la *senior common room* i de la *high table* de Christ Church College i va estudiar sota la direcció de Hubert L.A. Hart, Isaiah Berlin i Stuart Hampshire.

Tornat a la pàtria, va aconseguir un lloc com a *Assistant Professor* a Cornell University, Ithaca, Nova York, i més tard com *Associate Professor*, a la mateixa universitat. A Cornell, Rawls aviat va rebre la *tenure* (és a dir, el contracte indefinit) [Freeman, 2007, 4]. L'any 1957 marca l'elaboració de [Rawls, 1958], el tret de sortida de l'argument central del que més tard esdevindria la seva obra cabdal, *A Theory of Justice* [Rawls, 1971a, 1999a]. Durant el curs 1959-1960 va ésser convidat a Harvard University com a *Visiting Associate Professor*, i a final d'aquest mateix curs va ésser nomenat *Professor* (és a dir, catedràtic) de filosofia al Massachusetts Institute of Technology. L'any 1962 el lloc de treball se li va desplaçar uns centenars de metres, dins del mateix Cambridge, Massachusetts, en ésser nomenat *Professor* a Harvard University.

L'any 1963 veu la publicació de [Rawls, 1963b], article en què desenvolupa la seva concepció de psicologia moral que esdevindria el capítol 8 de [Rawls, 1971a, 1999a]. [Rawls, 1967] marca la primera exposició del principi diferencial (*difference principle*). Finalment, el 1971 es publica *A Theory of Justice*, la seva obra cabdal [Rawls, 1971a]. Aquesta obra seria revisada, aprofitant les traduccions al francès i a l'alemany, però no seria publicada en anglès, en aquesta forma revisada, fins l'any 1999 [Rawls, 1999a]. D'aquesta obra, Freeman [Freeman, 2007, XX] diu que, ja al 2007, se n'havien venut més de mig milió d'exemplars i que havia estat traduïda a més de 30 idiomes.

L'any 1979 Rawls és nomenat *University Professor* a la mateixa Harvard University, succeint Kenneth Arrow en la càtedra corresponent [Freeman, 2007, 4]. Entre els economistes -o especialistes en camps propers- aquesta alta distinció ha estat també obtinguda per Eric Maskin, Lawrence Summers, Amartya Sen, Michael Porter, Dale Jorgenson i Cass Sunstein, entre les persones que actualment són titulars d'aquesta posició distingida.⁴¹⁸

L'any 1980 marca la presentació de les tres conferències Dewey, a Columbia University, publicades com a [Rawls, 1980], que insisteixen en la idea central, en la teoria de la justícia com a equitat, dels individus com a persones lliures i iguals. L'any 1981 presenta les conferències Tanner a la Universitat de Michigan [Rawls, 1982b], text que representa un desenvolupament significatiu del primer principi de justícia [Freeman, 2007, XX]. L'any 1985 publica [Rawls, 1985], que és un estadi important en el desenvolupament de la seva teoria del liberalisme polític [Freeman, *ibidem*]. L'any 1987 veu la publicació de [Rawls, 1987], originalment el text de la conferència Hart sobre Jurisprudència a la Universitat d'Oxford, en memòria del seu mestre (i també mestre de John Finnis) Hubert L.A. Hart [Freeman, *ibidem*].

⁴¹⁸ Vegi's <http://www.harvard.edu/about-harvard/harvard-glance/about-faculty/university-professorships>, consultat el dia 05/Gen/2017, a les 4:35 GMT.

L'any 1991, als setanta anys, Rawls es va jubilar de la seva càtedra a Harvard University, tot i que va seguir donant una assignatura anyal sobre filosofia política moderna fins a l'any 1995. L'any 1993 va veure la publicació de *Political Liberalism*, el segon dels seus dos *magna opera* [Rawls, 1993], en el qual s'inclouen les seves idees fonamentals sobre el constructivisme polític, el consens encavallat (*overlapping consensus*), la raó pública i la justificació pública. Aquest mateix any pronuncia i publica la conferència Amnesty International, que seria el nucli del seu assaig posterior sobre dret internacional [Rawls, 1999b].

L'any 1995 Rawls va patir un primer atac de cor, que el va forçar a deixar del tot l'activitat docent i la seva activitat pública com a conferenciant. Va continuar, però, treballant i escrivint al seu domicili, a Lexington, prop de Boston. L'any 1997 publica [Rawls, 1997a], que ell considerava com la darrera formulació de la seva teoria del liberalisme polític. L'any 1999 veu la publicació del seu assaig sobre dret internacional, *The Law of Peoples* [Rawls, 1999b], i també de la recopilació de la seva obra publicada dispersa, *Collected Papers* [1999c]. És guardonat, de la mateixa mà del president dels Estats Units, amb la National Humanities Medal. Ja havia estat investit com a doctor *honoris causa* de les universitats d'Oxford, Princeton i Harvard.

L'any 2000 publica les seves *Lectures on the History of Moral Philosophy* [Rawls, 2000] i el 2001, amb l'assistència del seu deixeble Erin Kelly, i la col·laboració de la seva esposa i de qui va ésser potser el seu deixeble predilecte, Joshua Cohen, veu la llum *Justice as Fairness: A Restatement* [Rawls, 2001], obra que ha servit de base a l'estudi del seu pensament en els apartats que segueixen.

Rawls va morir a casa seva el dia 22 de novembre de 2002, a l'edat de 81 anys.

Encara l'any 2007, compilades pel seu deixeble i biògraf Samuel Freeman, es van publicar les seves *Lectures on the History of Political Philosophy* [Rawls, 2007]. I l'any 2009 veuria la llum la tesina de grau (1942) de John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* [Rawls, 2009], que s'havia trobat feia poc a l'arxiu de Princeton University, compilada pel seu deixeble i amic Thomas Nagel, amb una important introducció dels seus deixebles Joshua Cohen i Thomas Nagel, i amb l'annex afegit d'un text del mateix Rawls, escrit en data indeterminada en els seus anys de senectud i formalment datat de l'any 1997 per la informació del corresponent arxiu informàtic en l'ordinador personal de l'autor, *On My Religion* [Rawls, 1997b].

Freeman [Freeman, 2007, 4] ens diu que, en el tracte personal, Rawls va ésser un home reposat, sorneguer i modest (*a quiet, witty, and modest man*). Va ésser també un home retirat (*a private person*) que fugia dels mitjans de comunicació i que va evitar a posta convertir-se en personatge famós. Tot i que creia que la filosofia exerceix una gran influència en la vida política, estava convençut que aquesta influència és indirecta, i que calen molts anys per tal de què les idees filosòfiques arribin a la consciència moral d'una determinada comunitat [Freeman, 2007, 5].

