
Llibertat i igualtat

PID_00241642

Joan Balcells Padullés

Temps mínim de dedicació recomanat: 2 hores



Índex

1. El liberalisme polític i el debat entre llibertat i igualtat.....	5
2. El concepte de llibertat.....	7
2.1. La llibertat dels antics i la llibertat dels moderns (Benjamin Constant)	7
2.2. La llibertat individual i els límits del govern (John Stuart Mill)	9
2.3. Llibertat positiva i llibertat negativa (Isaiah Berlin)	9
3. El concepte d'igualtat.....	11
3.1. La justícia social i el problema de la distribució de recursos	13
3.2. La teoria de la justícia de John Rawls	15
3.3. Les crítiques a la teoria de la justícia de Rawls	19
Bibliografia.....	23

1. El liberalisme polític i el debat entre llibertat i igualtat

Llibertat i igualtat constitueixen dos dels vectors clàssics (tot i que no són els únics valors a tenir en compte) que serveixen com a punt de referència per ubicar les diferents teories i ideologies en el mapa del pensament polític. Al llarg d'aquest mòdul ens centrarem en concret en una de les tradicions de pensament que ha contribuït de manera substancial en la configuració de les democràcies modernes actuals i que s'ha acabat transformant en la principal ideologia dominant: el liberalisme polític. De fet, quan ens referim als sistemes polítics democràtics actuals ens referim a democràcies *liberals*. Però què aporta exactament l'adjectiu *liberal* i fins a quin punt és el liberalisme compatible amb la idea de democràcia? Quina posició ocupa el liberalisme polític en el mapa de coordenades de la llibertat i la igualtat?

El liberalisme és una ideologia política que es fonamenta principalment en el reconeixement d'una esfera de drets i llibertats civils i polítics que protegeixen l'individu contra el poder i la intervenció de l'estat. Contra l'absolutisme i la concentració de poder que havia caracteritzat el sistema polític de l'Antic Règim, el liberalisme defensa un govern limitat (a través de mecanismes com la divisió de poders) i reconeix tota una sèrie de drets i llibertats fonamentals que són inalienables a l'individu (drets naturals) i que constreixen l'exercici del poder. D'altra banda, contra les guerres de religió entre catòlics i protestants que havien assolat l'Europa dels segles XVI i XVII, el liberalisme advoca per la tolerància sobre qüestions de fe a través de la separació entre església i estat (cal recordar, per exemple, la *Carta sobre la Tolerància* de John Locke publicada el 1689). El liberalisme defensa d'aquesta manera un estat que sigui compatible i respectuós amb diferents creences o concepcions del bé o sobre la vida bona, i que, per tant, reconegui i protegeixi el pluralisme. Tot aquest disseny de límits i barreres té la seva màxima expressió en el paper que ha representat el desenvolupament del constitucionalisme dins de la tradició política liberal.

Michael Walzer (1984) ofereix una definició força suggeridora de la idea de liberalisme, basant-se en la idea de generar i protegir la llibertat a través de la creació de límits i barreres:

«Proposo pensar el liberalisme com una forma de dibuixar el mapa del món polític i social. El vell mapa preliberal mostrava una gran massa de terra indiferenciada, amb rius i muntanyes, ciutats i pobles, però sense fronteres. “Cada persona és un tros de continent”, com va escriure John Donne, i el continent era tot d’una sola peça. La societat es concebia com un tot orgànic i integrat. Tant si es veia des del punt de vista de la religió, de la política, de l’economia o de la família, tot s’entrecruava i formava una sola realitat. Església i estat, església-estat i universitat, societat civil i comunitat política, dinastia i govern, càrrecs públics i propietat, vida pública i privada, casa i negoci: cadascuna d’aquestes parelles era, misteriosament o de forma no tan misteriosa, inseparable. Enfront d’aquest món, els teòrics liberals van predicar i practicar l’art de la separació. Van traçar línies, van marcar diferents regnes, i van crear el mapa sociopolític amb el qual encara avui dia estem familiaritzats. La línia més coneguda és el mur que separa l’església de l’estat, però n’hi ha molts d’altres. El liberalisme és un món de barreres, i cadascuna d’elles genera una nova llibertat».

M. Walzer (1984). «Liberalism and the Art of Separation», pàg. 315.

Amb tot, el liberalisme està vinculat també amb les revolucions burgeses contra les institucions de l’Antic Règim sinó també amb la defensa d’un model productiu basat en la defensa del capitalisme i el lliure mercat. Per a alguns crítics, sobretot des de la tradició socialista i marxista, el liberalisme ha servit de base per justificar un individualisme exacerbat i una defensa aferrissada de la llibertat (incloent-hi amb especial èmfasi la protecció de la propietat privada i de la llibertat de mercat) que ha permès i ha estat compatible amb enormes desigualtats i injustícies socials. Per als seus crítics, la defensa a ultrança de la llibertat ha conduït cap a models de societat altament desiguals, com els que sorgeixen en les societats capitalistes industrials del XIX amb una forta disparitat entre les classes propietàries benestants i la majoria proletària sense recursos.

Seguint una interpretació de les línies clàssiques, alguns liberals contemporanis sostenen la preeminència de la llibertat per damunt de la igualtat i expresen una defensa absoluta de la llibertat individual, del dret a la propietat i del lliure mercat enfront de qualsevol interferència redistributiva de l’estat (com és el cas del llibertarianisme). Tanmateix, la major part de liberals contemporanis accepta de fet la intervenció de l’estat per corregir les desigualtats del mercat. De fet, la idea d’igualtat –no només una igualtat formal, sinó també una igualtat justa d’oportunitats i fins i tot una certa igualtat material– ha passat a formar part del corpus d’idees liberals, de la mà del que es coneix com a liberalisme igualitari o del benestar. Com veurem en l’apartat 3, la proposta de teoria de la justícia de John Rawls sintetitza de forma magistral aquesta posició.

2. El concepte de llibertat

S'ha plantejat sovint el concepte de llibertat com una lluita entre dues dimensions diferents i, en alguns casos, fins i tot contraposades. Aquesta divisió ha rebut diferents noms, com veurem en els propers apartats, com ara la confrontació entre la «llibertat dels antics» i la «llibertat dels moderns» (Constant), o més recentment entre la «llibertat positiva» i la «llibertat negativa» (Berlin).

Una primera dimensió fa referència al reconeixement d'una esfera privada de l'individu en la qual llibertat significa no ser interferit per part de tercers, especialment, per part de l'estat. És a dir, s'és lliure en la mesura que no existeixen obstacles a l'acció individual (llibertat «moderna» o «negativa»). L'altra dimensió, en canvi, està relacionada amb la idea d'autogovern o de sobirania popular: s'és lliure en la mesura que es participa en la creació de les normes col·lectives que acabaran afectant a un mateix (llibertat «antiga» o «positiva»).

La contraposició d'aquestes dues dimensions il·lustra les tensions de base existents entre la tradició «liberal», abocada a la protecció de la llibertat individual, i la tradició «democràtica», que fa bandera d'una llibertat política col·lectiva. Bona part de la discussió teòrica i filosòfica sobre la qüestió s'ha centrat en discernir quina és la dimensió ha de tenir prioritat o quina és superior a l'altra. Com diu Bobbio:

«Al llarg de tota la història política del segle XIX els dos corrents discorren sovint un independentment de l'altre, a vegades xocant i contrastant-se: el liberal acusa al democràtic de preparar el camí a un nou despotisme, el democràtic acusa al liberal de defensar sota el títol de llibertat l'interès dels *beati possidentes* i de minar la unitat social».

N. Bobbio (1993). *Igualtat i llibertat*, pàg. 118-119.

2.1. La llibertat dels antics i la llibertat dels moderns (Benjamin Constant)

El cèlebre discurs *Sobre la llibertat dels antics comparada amb la dels moderns* (1819) de Benjamin Constant (1767-1830) és considerat com una de les formulacions més clares i directes del concepte modern de llibertat, i un dels escrits on apareix de forma més contundent la lluita i el debat entre les dues concepcions de la llibertat.

Cal entendre l'aportació de Constant en oposició a les idees polítiques de Rousseau que en bona mesura havien inspirat la Revolució Francesa. Admirador de la democràcia directa en les antigues ciutats-estat, Rousseau defensa una idea de llibertat col·lectiva, entesa com un cos de ciutadans que es governa a si mateix a través d'una voluntat general, com si es tractés d'un organisme social. El

que permet als ciutadans ser lliures i obeir-se només a si mateixos és el sotmetiment a aquesta voluntat general, la qual va més enllà de la simple voluntat de qualsevol persona o grup o fins i tot de la suma de voluntats individuals.

Constant, per contra, argumentava que les societats modernes no poden inspirar-se en el model de llibertat de les antigues ciutats-estat. Per a Constant, les societats modernes, caracteritzades per la seva activitat comercial, requereixen per prosperar una idea de llibertat diferent de la dels antics: una llibertat que posi l'èmfasi en la protecció de l'esfera individual com a signe inequívoc de progrés i modernitat. La conseqüència d'això és el desplaçament sobre quina és la pregunta rellevant a la qual ha de respondre l'ideal de llibertat, prioritzant la qüestió de «quant de govern és necessari?» per davant de «qui em governa?»:

- La llibertat dels antics s'entén de manera col·lectiva i es fonamenta en la participació directa dels ciutadans en els afers públics. Segons Constant, els antics entenien la llibertat com a distribució del poder polític. De fet, cal entendre la llibertat dels antics segons la pregunta «*qui em governa?*». D'aquesta manera, només existeix llibertat en la mesura que es participa en els afers públics de la comunitat.
- La llibertat dels moderns es caracteritza pel valor de l'individu i de l'esfera privada, la qual cosa permet als individus centrar-se en aquelles activitats econòmiques que generen riquesa. La seva gran contribució, doncs, és el reconeixement d'una esfera privada inviolable en la qual el poder polític no ha d'interferir. La llibertat, per tant, fa referència aquí a una altra qüestió: «*quant de govern és necessari?*».

Per a Constant, la gran contribució de l'època moderna ha consistit a situar l'individu i les llibertats individuals en un lloc preferent, com a límit en l'exercici del poder polític i com a condició necessària per a la prosperitat i generació de riquesa. Aquest, sens dubte, constitueix un *leitmotiv* de la tradició política liberal.

Tanmateix, malgrat mostrar una preferència clara per la llibertat dels moderns, el consell final de Constant és que cal combinar les llibertats polítiques amb les llibertats individuals, per tal d'evitar els perills que comporta cadascuna d'elles per separat. El perill de la llibertat dels antics és que se sacrifiqui l'esfera privada en nom de la col·lectivitat. Per als moderns, la reclusió en l'esfera privada (en els interessos particulars i individuals) pot comportar un abandonament de la tasca necessària de control sobre el poder polític i, per tant, una pèrdua irreparable de llibertat política que pot impactar negativament en les altres llibertats.

2.2. La llibertat individual i els límits del govern (John Stuart Mill)

El breu assaig *Sobre la Llibertat* (1859) de John Stuart Mill constitueix una de les màximes expressions del concepte liberal de llibertat i d'exaltació de la individualitat. Considerat per Isaiah Berlin com el fundador del liberalisme modern (Berlin, 1988), Mill defensa la llibertat com la protecció d'una esfera inviolable de l'individu per damunt de qualsevol forma d'interferència o intervenció per part del govern o de qualsevol altre agent.

Dins de la seva esfera privada, cada individu ha de poder fer allò que més li plagui amb una única condició (principi de llibertat): només es pot limitar la llibertat individual quan pugui perjudicar o danyar a terceres persones. Aquest principi pressuposa, per tant, que tot individu és sobirà en tot allò que afecta la seva vida personal i privada i que cap poder pot interferir-hi a no ser que hi hagi en perill la llibertat d'una tercera persona.

«L'única llibertat que mereix aquest nom és la de cercar el nostre propi bé, pel nostre propi camí, sempre que no privem als altres d'allò que és seu o els impedim esforçar-se per aconseguir-ho. Cadascú és el guardià natural de la seva pròpia salut, ja sigui física o espiritual. La humanitat surt guanyant consentint a cadascú viure a la seva manera més que no pas obligar-lo a viure a la manera dels altres».

J. S. Mill. *Sobre la llibertat*, capítol 1.

El reconeixement d'aquesta esfera inviolable ha de permetre a cada individu poder experimentar i trobar el camí per realitzar-se com a persona, desenvolupant el seu màxim potencial humà. Per a Mill, aquesta és la base que fa que les societats avancin cap al progrés moral i intel·lectual. Perquè això sigui possible cal l'acceptació i protecció de tota una sèrie de llibertats fonamentals, que es poden resumir en tres eixos principals:

- La llibertat de consciència, de pensament i d'expressió.
- La llibertat per dur a terme el propi projecte de vida, és a dir, de viure la vida com un mateix vol.
- La llibertat d'associació entre individus, llibertat de reunió, etc.

2.3. Llibertat positiva i llibertat negativa (Isaiah Berlin)

En la conferència *Dos conceptes de llibertat*, Isaiah Berlin (1909-1997) reprèn el debat de les dues llibertats amb la contraposició entre llibertat «positiva» (entesa com a autonomia) i llibertat «negativa» (entesa com a no interferència). Ambdós conceptes estan connectats i relacionats amb la distinció elaborada per Benjamin Constant en *La llibertat dels antics comparada amb la dels moderns*.

Llibertat positiva. La llibertat positiva respon a la pregunta «per qui he de ser governat?» i està vinculada amb la idea d'autonomia o d'autodomini. La llibertat consisteix a ser

l'amo d'un mateix, a seguir les pròpies normes i la pròpia voluntat. En altres paraules, s'és lliure en la mesura que se segueixen les normes que un mateix s'hagi donat (que és, etimològicament, el significat de la paraula «autonomia»). Com diu Rousseau: «l'obediència a la llei que ens hem prescrit és llibertat» (Rousseau, *Contracte social*, I, 8).

Llibertat negativa. La llibertat negativa respon a la pregunta «en quina mesura he de ser governat?» i s'entén com la llibertat d'actuar sense la interferència d'altres persones. És a dir, s'és lliure en la mesura que la pròpia capacitat d'acció no es veu interferida o obstaculitzada per tercers.

Berlin es mostra molt crític amb el concepte de llibertat positiva, el qual, al seu parer, pot derivar cap a formulacions despòtiques que no tenen res a veure amb la llibertat. Berlin denuncia de manera molt vehement les manipulacions i aberracions comeses en nom de la llibertat positiva. Per comprendre el seu raonament, cal tenir en compte el seu posicionament filosòfic crític amb el monisme racionalista.

Per a Berlin, el conflicte i el desacord sobre les finalitats de la vida (i, per tant, el pluralisme i no pas el monisme) són elements inherents a la condició humana. La gent té opinions diferents i valora les coses de manera diferent perquè persegueix objectius i finalitats diferents. Un entorn que garanteixi la llibertat individual serà, per tant, inevitablement un entorn plural amb diversitat d'expressions, les quals poden col·lidir i entrar en conflicte. De fet, el conflicte és allò que defineix la política.

Segons Berlin, el perill del monisme (implícit en el racionalisme) és creure que *el* sentit autèntic i vertader de la vida (en singular) es pot descobrir a través de la raó. Per dir-ho d'una forma molt senzilla, el problema sorgeix quan es reconeix que només una raó superior pot arribar a descobrir quina és l'única finalitat vertadera i última de la vida i que qualsevol persona en possessió d'aquesta raó hauria d'arribar a la mateixa conclusió. Existeix un vincle perillós entre aquesta posició i el concepte de llibertat positiva. Segons el concepte de llibertat positiva com a autonomia, la llibertat consisteix a obeir les pròpies lleis i normes. Ara bé, és possible que no tothom pugui accedir a aquest coneixement profund sobre l'autèntica raó i que, per tant, requereixi d'un cert ajut. Per això, ja hi haurà algú o alguns que s'encarregaran d'interpretar i dir a la resta d'individus de la societat quines normes s'imposarien col·lectivament a si mateixos si fossin plenament racionals. És a dir, podrien «forçar» la gent a ser lliure, parafrasejant l'oxímoron de Rousseau en el *Contracte social*.

Per a Berlin, aquest salt ha estat la justificació i la font de moltes formes de despotisme i de tirania, disfressades sovint en nom de la llibertat popular. En el fons, Berlin critica amb aquest argument les bases filosòfiques del marxisme (que postula l'assoliment final de l'harmonia de classes a través de la revolució proletària) que havien inspirat les democràcies populars del bloc soviètic.

3. El concepte d'igualtat

Com el concepte de llibertat, la idea d'igualtat és també un concepte controvertit i disputable que ha donat peu a nombrosos debats entre posicions ideològiques diferents. Es tracta d'un concepte fonamentalment relacional: quan considerem algú o alguna cosa com a «igual» estem obligats a especificar *respecte a què* o *respecte a qui* (vegeu, per exemple, Bobbio, 1993).

A continuació resumirem tres aproximacions diferents a la idea d'igualtat (formal, d'oportunitats i de recursos) que ens ajudaran a situar millor els paràmetres del debat. Més endavant, en apartats posteriors, relacionarem la idea d'igualtat amb els debats sobre la justícia distributiva o justícia social.

a) Igualtat formal

La igualtat *formal* es basa en el reconeixement que les persones posseeixen els mateixos drets i mereixen un tracte igual independentment de la seva condició (en termes socials, religiosos, de gènere, etc.). L'exemple més clar d'aquest tipus és la igualtat jurídica: tothom és igual davant de la llei i està en possessió dels mateixos drets. Significa, per tant, l'abolició d'un sistema de castes on els drets i la posició de l'individu davant de la llei varia en funció del seu rang dins de la societat. De fet, la igualtat davant de la llei suposa històricament un trencament amb el sistema de privilegis que havia caracteritzat la societat estamental de l'Antic Règim, el qual contemplava un tracte diferencial per a l'aristocràcia. Amb tot, la igualtat *formal* només suposa l'eradicació de privilegis especials, però no entra a discutir la capacitat real dels individus d'exercir els seus drets. Una persona en situació d'extrema pobresa pot tenir *formalment* els mateixos drets que una persona rica, però a ningú se li escapa que, gràcies a la seva posició avantatjada, el ventall de possibilitats del ric és molt més ampli que el del pobre.

b) Igualtat d'oportunitats

Quan es parla d'igualtat d'*oportunitats* el focus rau en les circumstàncies de la persona i en les possibilitats de què disposa per tal d'assolir un determinat bé o objectiu. Sovint es fa servir el símil esportiu d'una cursa per il·lustrar les seves implicacions. La igualtat d'oportunitats suposa que tots els corredors parteixen del mateix punt de sortida. Això suposa igualar les *condicions* per tal que no hi hagi persones que per algun tipus de desavantatge (per exemple, haver nascut en una família amb pocs recursos econòmics) comenci la cursa des de més enrere. Una de les polítiques més clarament associades amb la igualtat d'oportunitats ha estat la universalització de l'educació.

Ara bé, que tothom tingui el mateix punt de sortida no vol dir que tothom hagi d'assolir el mateix resultat. De fet, la igualtat d'oportunitats es pot entendre com un mecanisme per legitimar la desigualtat. Per una banda, hi ha una desigualtat que es pot percebre com a «injusta», aquella que permet que els individus comencin a córrer des de punts de sortida diferents. Però hi ha una desigualtat que es pot percebre com a «justa»: no tothom creuarà la línia d'arribada al mateix moment. La posició de cadascú dependrà en darrer terme del rendiment i de l'esforç personal: aquells que siguin més disciplinats o que tinguin un talent natural per córrer arribaran primer. D'aquesta manera, la igualtat d'oportunitats sol estar connectada amb una certa idea de meritocràcia.

c) Igualtat de resultats

Una altra manera de veure la igualtat és en funció no de les oportunitats a l'hora de competir sinó dels resultats. La igualtat de resultats, per tant, posa l'accent no en la sortida sinó en el punt d'arribada. Aquesta igualtat se sol relacionar amb la distribució de recursos i la igualtat material. Una versió radical de la igualtat de resultats comportaria la intervenció per garantir que totes les persones arribin a un mateix nivell material o de benestar, independentment dels esforços esmerçats. Aquesta posició, tanmateix, planteja el dubte de fins a quin punt en una societat d'aquest tipus hi hauria incentius per millorar i prosperar si l'esforç no té una recompensa personal. En una versió més moderada, la igualtat de resultats posa l'èmfasi a reduir les diferències entre individus per tal de garantir que no hi hagi grans distàncies entre ells. D'aquesta manera, es considera justificada la transferència de recursos dels més rics als més pobres per tal d'igualar les condicions d'arribada, per diversos motius com ara garantir la cohesió social o un nivell mínim de benestar material a tothom per dur a terme una vida digna.

Així, doncs, podríem dir que la igualtat formal està centrada a considerar tots els individus per igual, sense dispensar un tracte d'avantatge o discriminatori que pogués implicar reconèixer la superioritat natural o moral d'uns individus respecte als altres. Els altres dos conceptes d'igualtat, en canvi, estan més enfocats a definir com s'han de distribuir els avantatges i beneficis socials, ja sigui a través de la competició en condicions d'igualtat d'oportunitats (o *fair play*, per seguir amb el símil de la competició esportiva) o de la igualació de resultats (a través, per exemple, de mecanismes redistributius). Tanmateix, la relació entre aquestes diferents nocions d'igualtat no sempre és clara i pot plantejar alguns problemes o dilemes. Per exemple:

- Per compensar determinats grups que històricament han estat discriminats (com, per exemple, determinades minories ètniques) sovint s'apela a una discriminació positiva en favor d'aquests col·lectius amb el reconeixement de determinats privilegis. Això suposa, de fet, revisar i introduir una

excepció a la idea d'igualtat com a tracte igual per a tothom. Està justificada la introducció de principis de discriminació positiva? En quins casos?

- Fins a quin punt el principi d'igualtat d'oportunitats és compatible amb institucions que reproduïxen socialment la desigualtat (pensem, per exemple, en el cas de l'herència)? Si som conseqüents amb uns principis de justa competició, caldria eliminar l'avantatge que suposa el fet que determinats individus heretin la posició avantatjada dels seus progenitors i, per tant, suprimir institucions com l'herència? O, fins i tot, suprimir la família?
- Com podem determinar si les desigualtats que es justifiquen per la idea de *fair play* en la competició (igualtat d'oportunitats) es deuen al talent i l'esforç personal més que no pas a la loteria social (és a dir, al fet d'haver viscut en unes condicions socials i econòmiques avantajoses, les quals al seu torn poden haver estimulat el desenvolupament de determinats talents que donen a determinats individus una situació d'avantatge)?
- Cal una certa igualtat de resultats per tal que la igualtat d'oportunitats sigui efectiva?

3.1. La justícia social i el problema de la distribució de recursos

L'estructura social i econòmica s'ha caracteritzat sovint al llarg de la història per la seva rigidesa. La posició d'un individu en la societat, des del naixement fins a la mort, s'havia explicat durant segles en relació amb un ordre natural o diví preestablert que calia simplement acceptar i assumir. A mesura que les societats han esdevingut més complexes i més obertes a la possibilitat de posar en dubte i criticar l'ordre existent, el debat públic sobre com es distribueixen socialment els costos i els beneficis s'ha convertit en una qüestió de primer ordre.

Els termes *justícia social* o *justícia distributiva* es refereixen a la distribució justa dels recursos i de les càrregues dins de la societat i, en aquest sentit, estan molt relacionats amb la idea d'igualtat. Com passa amb el concepte d'igualtat, es tracta d'un terme discutit i polèmic, atès que existeixen fórmules diferents de comprendre i entendre com s'han de distribuir socialment els recursos –si és que hi ha d'haver algun tipus de redistribució– i quin rol ha d'assumir-hi la societat i en particular l'estat.

Podem identificar posicions molt diferents sobre l'abast i el significat de la justícia social. Tot seguit introduïrem dos casos extrems que ens ajudaran a il·lustrar algunes nocions bàsiques per passar després a presentar en el proper apartat la proposta del filòsof John Rawls, que ha tingut un ampli ressò i repercussió en el debat actual sobre la justícia.

- Des d'un punt de vista estrictament igualitari, podríem arribar a pensar que la millor distribució seria aquella que conferís a cada persona una proporció igual. D'aquesta manera assegurariem que tothom disposa de la mateixa quantitat per satisfer les seves necessitats i respectariem la idea que tots els individus han de ser iguals i que per tant han de tenir el mateix. Aquesta idea senzilla, tanmateix, s'enfronta a múltiples crítiques. Una societat en la qual tothom rep el mateix, independentment de l'esforç personal realitzat, pot desincentivar la capacitat productiva de la societat: per què esforçar-se a ser més productiu si al final la recompensa és sempre la mateixa per a tothom? En conjunt, la igualtat estricta pot conduir socialment a resultats subòptims (en termes de Pareto), és a dir, a resultats en què tothom està pitjor respecte a altres possibles alternatives. De fet, si la productivitat i la capacitat d'iniciativa es veuen afectades, la producció serà inferior i hi haurà menys a repartir. En canvi, si es toleren algunes desigualtats és possible que hi hagi més a repartir i que tothom pugui estar millor. La igualtat estricta pot funcionar en col·lectius específics que estan units per lligams forts, però és difícil que resulti en una societat més àmplia i heterogènia:

«¿Podria existir una societat així? A petita escala, sens dubte que sí. Hi ha molts exemples de comunitats els membres de les quals van practicar entre si la justícia social d'aquesta manera tan radical. La majoria d'elles tenien una base religiosa, i una autoritat religiosa sostenia l'*ethos* segons el qual cada membre treballava sense esperar una recompensa personal, però també hi ha casos de comunitats seculares que han arribat a aquest mateix fi – el cas més notable, els *kibutz* d'Israel. Aquestes comunitats prescindien del mercat, almenys internament. Confiaven en el que sovint es denominen "incentius morals": la gent contribueix senzillament perquè creu que és el que ha de fer o perquè sent la mirada dels seus veïns».

D. Miller (2011). *Filosofia política: una breu introducció*.

- En l'altre extrem, des d'opcions radicalment individualistes, com des del llibertarisme, la idea de justícia «social» pot resultar incompatible amb la idea mateixa de llibertat individual. L'economista i filòsof F. A. Hayek, per exemple, considerava el concepte de «justícia social» com una paraula buida de significat.

«En una economia de mercat on cap individu o grup determina què correspon a cadascú, i on les participacions dels individus sempre depenen de moltes circumstàncies que no es poden preveure, la pròpia concepció de justícia social o distributiva és buida i no té sentit i, per tant, mai no hi haurà acord sobre què és just en aquest sentit. No estic segur que aquest concepte tingui un significat definit fins i tot en una economia planificada ni que en tal sistema hi pogués haver mai un acord sobre què és una distribució justa. Tanmateix, estic convençut que res ha fet tant per destruir les salvaguardes jurídiques de la llibertat individual com deixar-se endur pel miratge de la justícia social».

F. A. Hayek (1973). *Llibertat econòmica i govern representatiu*, pàg. 13.

La transferència forçada de recursos entre individus suposa a la pràctica l'acceptació d'un estat intrusiu que atempta contra el dret individual a la propietat privada. En contraposició a l'intervencionisme estatal, els llibertarianisme defensa un estat mínim, centrat només en les funcions més bàsiques de garantir la seguretat i la protecció dels ciutadans, deixant totes les qüestions distributives exclusivament en mans del mercat com el mecanisme més eficient i legítim per a efectuar intercanvis entre individus.

De fet, el gruix del debat sobre la justícia distributiva transcorre entre aquests extrems. Bona part dels teòrics –ubicats tant en posicions socialdemòcrates com liberals– accepta l'economia de mercat, però al mateix temps atribueix a l'estat, en major o menor grau, un paper corrector a l'hora de redistribuir beneficis i costos i atenuar les desigualtats. És en aquest espai on cal ubicar la teoria de la justícia de John Rawls que introduïrem tot seguit.

3.2. La teoria de la justícia de John Rawls

El llibre *Una teoria de la justícia* (1971) del filòsof John Rawls (1921-2002) s'ha convertit en una de les obres més influents en l'àmbit de la filosofia i la teoria política normativa del segle XX. Aquesta obra va servir de revulsiu per revifar la teoria política normativa, que, d'ençà la revolució conductista en les ciències socials (sobretot a partir dels anys cinquanta) havia quedat relegada com a disciplina marginal.

A partir d'una anàlisi sobre el concepte de justícia, considerada com la «primera virtut de les institucions socials», Rawls aporta una lectura dels principis socials i morals que fonamenten el liberalisme. Per fer-ho, Rawls recorre a la vella doctrina del contractualisme, que té una llarga tradició dins de la història del pensament polític (només cal pensar en autors com Hobbes, Locke, Rousseau, etc.) per a explicar els fonaments de l'ordre social i la superació de l'estat de naturalesa.

Com a recurs argumental, l'atractiu del contractualisme rau a suposar que qualsevol conclusió plantejada ha de ser sotmesa a l'acceptació de totes les persones afectades (d'aquí la idea de contracte mútuament acordat). Per tant, apel·la en darrer terme a la racionalitat de cadascuna de les persones. Amb tot, el contractualisme ha estat objecte de moltes objeccions. Entre d'altres motius, ha estat criticat perquè es basa en un supòsit fictici: no es tracta d'una situació real que hagi succeït en algun moment en el temps. A més, els diferents teòrics que han utilitzat l'estratègia del contracte, tot i partir sovint de premisses similars, han arribat a conclusions molt diferents i fins i tot contradictòries sobre els continguts d'aquest contracte.

La proposta de Rawls es basa en un tipus especial de contractualisme: un contracte *hipotètic* que es produeix sota unes determinades condicions ideals. Aquestes condicions han de garantir que tots els participants actuen com a persones lliures i iguals i que decideixen des de la màxima imparcialitat possible. Aquest és el mètode a partir del qual Rawls justifica l'elecció dels principis de justícia que han de regir una societat ben ordenada.

La teoria proposada intenta superar dues doctrines diferents. Per una banda, intenta fer front al que anomena l'intuïcionisme, basat en un conjunt d'idees i principis particularistes i asistemàtics sobre el que és correcte, sense massa ordre ni estructura. Per l'altra, intenta oferir una alternativa a la tradició utilitarista, dominant des del segle XIX. L'utilitarisme té per objectiu perseguir la major felicitat (utilitat) possible entre els membres de la societat i fa servir com a criteri la maximització de la utilitat total. Per a Rawls, el focus ha de raure no en la utilitat total com a criteri del que és correcte (ja que en darrer terme, un criteri d'aquest tipus podria conduir al sacrifici d'una part en benefici del

conjunt), sinó en el reconeixement de l'individu com un ésser autònom per ell mateix –tan digne com qualsevol altre individu de la societat–, que no pot ser sacrificat en nom d'una utilitat social major. La idea del contracte, de fet, ajuda a modelar teòricament aquest propòsit.

Així, doncs, es pot dividir la idea de justícia de Rawls en dues parts diferents:

- Una primera part està centrada en la justificació dels principis de justícia a través del mètode del contracte hipotètic. Rawls idea un escenari hipotètic (la posició original), en el qual fixa les condicions que garanteixen un procediment just per arribar a acordar uns principis de justícia.
- Una segona part està basada en l'elecció i l'especificació d'aquests principis de justícia, els quals tenen per objectiu últim regular l'anomenada «estructura bàsica de la societat», o com diu Rawls mateix:

«[...] la manera com les institucions socials més importants distribueixen els drets i deures fonamentals i determinen la divisió dels avantatges provinents de la cooperació social. Per institucions més importants entenc la constitució política i les principals disposicions econòmiques i socials».

J. Rawls. *Una teoria de la justícia*, capítol 1.

En els propers paràgrafs esbossarem aquests dos punts. Començarem per explicar primer les condicions sota les quals s'han d'elegir els principis de justícia i després passarem a explicar-ne els continguts substantius.

1) La posició original

Per esbrinar quins criteris ha de seguir una societat ben ordenada cal imaginar quins principis de justícia serien mútuament acordats per les persones en un contracte imaginari o hipotètic, que hauria de produir-se sota unes determinades condicions ideals. Rawls anomena aquesta situació la «**posició original**». Allò que decideixen les persones en aquesta posició original, que simula de fet un entorn d'imparcialitat que obliga les persones a abstenir-se de les seves circumstàncies personals i particulars, serà just (és a dir, el resultat serà just si el procediment és just).

En efecte, Rawls recorre a la idea d'*imparcialtat* amb l'objectiu d'eliminar en la posició original qualsevol tipus de biaix que poguessin tenir les persones en funció dels seus interessos particulars. Materialitza aquesta idea a través del «**vel de la ignorància**». Hem de suposar que les persones en la posició original, a l'hora d'acordar quins principis de justícia han de regir la societat, no saben quina posició acabaran ocupant en la societat: no saben si seran rics o pobres, homes o dones, si pertanyeran a una minoria ètnica o no, quina religió professaran, etc. El vel de la ignorància d'alguna manera recorda la imatge que tenim de la justícia com la d'una persona amb els ulls tapats. D'aquesta

manera, si s'han de triar els principis de justícia per a una societat en la qual no sabem quin lloc ocuparem, tindrem incentius per ser imparcials a l'hora d'escollir els principis de justícia.

Rawls considera que els individus en la posició original, tot i desconèixer les seves circumstàncies personals, comparteixen almenys una noció mínima (una teoria tènue del bé) sobre quins són aquells béns necessaris per realitzar qualsevol projecte de vida, independentment dels objectius, gustos o de les prioritats vitals de cadascú (el que en diu «**béns primaris**»). Aquest matís és important perquè ajuda els individus en la posició original a tenir una motivació per a l'elecció dels principis de justícia. Per a Rawls, els individus en la posició original voldran assegurar-se que disposen d'una quantitat suficient de béns primaris (com ara ingressos, oportunitats i drets fonamentals) que els permeti realitzar de manera mínimament satisfactòria el seu propi pla de vida, sigui quin sigui.

2) L'elecció dels principis de justícia

A través d'aquest exercici teòric, Rawls ens ajuda a situar-nos en un entorn d'imparcialitat. Ara bé, quins principis de justícia serien escollits? D'acord amb el plantejament de Rawls, els individus que es troben en la posició original sota el vel de la ignorància triarien els següents:

- a) Cada persona ha de tenir un dret igual al més ampli sistema total de llibertats bàsiques, compatible amb un sistema de llibertat per a tothom [principi d'igual llibertat].
- b) Les desigualtats econòmiques i socials han de ser estructurades de manera que siguin per a:
 - Un major benefici dels menys avantatjats [principi de la diferència].
 - Els càrrecs i les funcions han de ser assequibles a tothom en condicions de justa igualtat d'oportunitats [principi d'igualtat d'oportunitats].

El primer principi escollit és el que anomena el *Principi d'igual llibertat* (1). Aquest principi es basa en reconèixer per a tothom un mateix sistema de llibertats tan ampli com sigui possible (llibertats polítiques, llibertat d'expressió, llibertat de consciència i altres drets individuals). No reconèixer un sistema de llibertats igual per a tothom suposaria tolerar l'existència de classes o grups diferents, uns amb més drets i llibertats que no pas els altres (com podria ser per exemple una societat estamental o esclavista). D'altra banda, no reconèixer un sistema de llibertat *extens* (tan ampli com fos possible) implicaria reduir el número de llibertats de les quals gaudirien els individus per a desenvolupar els seus projectes de vida, la qual cosa no sembla una elecció gaire lògica. Així, doncs, ateses les condicions de la posició original, com que ningú sap quina

posició tindrà en la societat, el més raonable és triar un sistema de llibertats extens i igual per a tothom. Per a Rawls, aquest primer principi és tan fonamental que té prioritat sobre la resta (prioritat lèxica).

Fixem-nos ara en el segon principi de justícia, el qual fa referència a com s'han de regular i estructurar les desigualtats econòmiques i socials. Aquest principi es divideix en dues parts.

El *Principi d'igualtat d'oportunitats* (2b) suposa l'acceptació d'un principi de no discriminació: la desigualtat en la distribució d'avantatges econòmics i socials és justa si es fonamenta en una competició en igualtat de condicions. Per a Rawls, aquest principi va més enllà de la simple igualtat d'oportunitats *formals*: no n'hi ha prou en què, per exemple, un determinat càrrec estigui obert a tothom que sigui apte i tingui mèrits suficients i ambició per ocupar-lo, sinó que cal garantir que existeixen efectivament unes oportunitats *justes*. És a dir, que tothom que tingui el talent i l'aptitud per ambicionar el càrrec pugui participar en la competició al marge de condicionants que haurien de ser irrellevants des del punt de vista moral (com, per exemple, el nivell de recursos o de riquesa).

Més controvertit és l'anomenat *Principi de la diferència* (2a). D'acord amb aquest principi, les desigualtats econòmiques i socials són acceptables si reverteixen en benefici dels menys avantatjats. Rawls descarta l'igualitarisme estricte, però, com veurem, introdueix un fort principi igualitari. Com hem presentat anteriorment, una societat estrictament igualitària en la qual tothom, independentment dels esforços realitzats, acabés obtenint els mateixos resultats planteja un problema seriós: ningú estaria disposat a esforçar-se o sacrificar-se per tal de millorar. La falta d'iniciativa acabaria fent que, en conjunt, el nivell de recursos i benestar a distribuir podria ser inferior al que s'obtingués en una societat que acceptés un cert grau de desigualtat per premiar el mèrit o l'esforç. En tot cas, el principi de la diferència estableix que la desigualtat que beneficia els més avantatjats *només* és justificable si reverteix també en benefici dels que es troben en una situació pitjor. Per exemple, un major reconeixement en termes de renda, riquesa i estatus per a determinades posicions socials (podem imaginar els treballadors més qualificats) *només* és tolerable si és produït per un sistema d'incentius que confereixi simultàniament més beneficis per als qui estan pitjor (per exemple, els treballadors no qualificats) que en un sistema redistributiu estrictament igualitari.

Per què els individus en la posició original escollirien aquest principi? Per entendre la resposta a aquesta pregunta, cal introduir el criteri d'elecció del «**maximin**» com a estratègia racional en un context d'incertesa. Aquest criteri es basa a seleccionar la situació en la qual es maximitzen els resultats en la pitjor de les posicions possibles. Per il·lustrar l'argument val la pena fixar-se en el següent exemple:

Exemple

Imaginem quatre possibles societats (A, B, C i D) formades per tres individus (1, 2 i 3) amb la següent distribució de recursos:

	Individu 1	Individu 2	Individu 3	Total
Societat A	15	2	1	18
Societat B	13	10	3	26
Societat C	9	8	7	24
Societat D	6	6	6	18

En la posició original, com que desconeixem quina posició ocuparem finalment en cadascuna d'aquestes possibles societats (context d'incertesa), Rawls ens diu que el més lògic és preguntar-nos el següent: quina posició ocupariem en el pitjor dels casos? Aquest criteri atribueix als individus una aversió al risc –que pot ser discutible– que ens indueix a pensar en la situació del qui està pitjor. La societat B pot semblar atractiva des d'un punt de vista utilitarista perquè té una suma total de recursos més gran (en comparació amb la resta), és a dir, és aquell cas que maximitza el benestar total de la societat. La societat A, tot i que és extremadament desigual, pot resultar atractiva perquè el primer individu obté més recursos que en qualsevol de les dues alternatives, però resulta arriscada ja que tenim un 66% de possibilitats de ser l'individu 2 o 3 que es troben en una situació comparativament molt pitjor. Per a Rawls, tenint en compte la situació d'incertesa, l'elecció més raonable és escollir la societat C, ja que és aquella en la qual l'individu que està pitjor (l'individu 3) es troba en la millor situació (maximin). Fixeu-vos que la societat C és preferible a la societat D (estrictament igualitària), ja que l'individu en la pitjor situació està millor en la societat C.

3.3. Les crítiques a la teoria de la justícia de Rawls

L'impacte de l'obra de Rawls en la teoria política normativa ha estat molt considerable. Per una banda, ha contribuït a reforçar el liberalisme polític a través d'un relat potent i coherent –tot i que, òbviament amb els seus punts forts i febles– sobre l'ordre polític, econòmic i social desitjable en una societat ben estructurada. Per l'altra, ha inaugurat tota una línia de debat molt prolífica en teoria política sobre què és i què implica una societat justa, que ha tingut una ampli ressò en múltiples àmbits. Potser una bona manera de resumir l'aportació de Rawls és a través del comentari que en fa Parekh:

«Una de les contribucions més importants de Rawls consisteix a haver dotat el liberalisme d'un nou fonament i una nova vitalitat. Com han apuntat els seus crítics, el liberalisme té grans llacunes. S'ocupa del desenvolupament individual, però li falta una teoria coherent sobre com es desenvolupen els individus. Parla de llibertat, però la defineix de manera limitada i negativa i és incapaç de percebre la seva base social i les seves conseqüències. Tracta la moralitat, però no és conscient que el seu limitat individualisme i llibertat negativa condueixen a una teoria de la moralitat igual de limitada i negativa. Rawls és plenament conscient d'aquestes i d'altres limitacions del liberalisme i ofereix una teoria capaç de superar almenys algunes d'aquestes limitacions».

B. Parekh (2005). *Pensadores políticos contemporáneos*, pàg. 304.

La teoria de la justícia de Rawls ha estat objecte de múltiples crítiques i objeccions:

- Algunes crítiques concorden de fons amb l'objectiu igualitari de la seva teoria, però discrepen sobre alguns aspectes del seu argument i en presenten formulacions alternatives. Aquest és el cas de tota una sèrie d'autors que

s'ubiquen dins de la mateixa línia del liberalisme igualitari o del benestar (vegeu, per exemple, Dworkin, 2002 o Sen, 2011).

- D'altres crítiques suposen un atac frontal a la seva tesi (en especial, el principi de la diferència). En aquest sentit, una de les impugnacions més fortes és la que fa el liberalisme conservador o el llibertarianisme, que presentarem més endavant a través d'un dels seus principals autors (Robert Nozick), i que presenta una lectura liberal que emfasitza radicalment la llibertat per damunt de la igualtat.
- Finalment, un ampli conjunt de crítiques s'han centrat en alguns dels presupòsits liberals de la teoria de la justícia o en algunes de les seves llacunes. Des del comunitarisme s'ha criticat la teoria de Rawls per centrar-se en una concepció massa abstracta i individualista de la persona desconnectada del context i els vincles socials que donen sentit a la identitat personal, i per posar l'accent artificialment en la neutralitat de l'estat en relació amb les diferents concepcions del bé (vegeu per exemple, Sandel, 1998 o Taylor, 2003). Des del multiculturalisme, s'ha reivindicat la inclusió de drets no només individuals sinó també col·lectius relacionats amb la preservació de tradicions i identitats culturals i el reconeixement de minories ètniques i nacionals (Kymlicka, 1995). També s'ha criticat la visió estatocèntrica de la teoria de la justícia de Rawls, ja que es limita a presentar els principis de justícia dins del marc de l'estat, però sense tenir en compte quina és la relació de justícia que haurien de tenir les persones més enllà de les fronteres.

Algunes d'aquestes crítiques han estat adreçades pel propi Rawls en obres posteriors. No entrarem ara en detall en quines línies ha seguit aquest desenvolupament, en tot cas només anotarem els punts als quals intenta respondre. En el seu *Political Liberalism* (1996), Rawls modifica alguns punts de la seva teoria per demostrar que es pot arribar a una concepció de la justícia compartida fins i tot en un context marcat pel pluralisme entre diferents doctrines i concepcions del bé, a través del que anomena un consens superposat (*overlapping consensus*). A *The Law of Peoples* (2001) es planteja el tema de la justícia dins de l'àmbit internacional i distingeix dos nivells diferents: la justícia entre individus dins de l'estat (on intervenen els principis de justícia presentats) i la relació entre membres d'estats diferents (on intervenen uns principis de justícia molt menys exigents), una separació que ha estat molt criticada pels enfocaments partidaris del cosmopolitanisme en els debats sobre justícia global.

Per tractar-se d'una de les objeccions més fortes a la *Teoria de la justícia*, en la seva dimensió igualitària o redistributiva, posarem el focus en la crítica realitzada per part del llibertarianisme o liberalisme conservador. En el fons, es tracta de la confrontació de dues maneres diferents d'entendre el liberalisme en el seu equilibri entre els conceptes de llibertat i d'igualtat. El llibertarianisme coincideix amb el liberalisme igualitari de Rawls en la seva defensa de les llibertats individuals, però divergeix –com s'ha dit anteriorment– en la mesura

que no accepta cap tipus de rectificació de les desigualtats i nega qualsevol intervenció de l'estat més enllà de la seva funció bàsica de garantir la seguretat i el compliment dels contractes.

La crítica llibertarianista té el seu màxim exponent en l'obra de Nozick *Anarquia, estat i utopia* (1974). Per a Nozick qualsevol resultat és just si l'adquisició inicial és legítima i la distribució és fruit de l'intercanvi lliurement consentit (és a dir, és fruit de la lliure elecció de les persones). Inspirada en les teories de John Locke sobre la propietat privada, la posició de Nozick parteix de considerar els drets de propietat com a part inherent de les llibertats inviolables de l'individu. La interferència de l'estat per redistribuir la riquesa suposa a la pràctica una intromissió inacceptable en les llibertats individuals, en la mesura que suposa la confiscació de béns i propietats que pertanyen a l'esfera inviolable de la llibertat.

La idea de justícia de Nozick es fonamenta en tres principis bàsics:

- **Principi d'adquisició inicial justa**, segons el qual es tenen drets inviolables de propietat sobre qualsevol cosa que hagi estat adquirida de manera legítima.
- **Principi de transferències**, segons el qual tota cosa que hagi estat adquirida legítimament pot ser transferida de manera lliure a altres individus.
- **Principi de rectificació de la injustícia**, segons el qual cal corregir i reparar aquelles transferències o apropiacions que no s'hagin fet de manera legítima.

Per a il·lustrar el seu argument, Nozick planteja l'exemple de Wilt Chamberlain. Imaginem una distribució inicial justa (D1), en la qual els individus posseeixen una sèrie de recursos d'acord amb un principi distributiu que considerem just. Imaginem també que el jugador de bàsquet estrella del moment (Wilt Chamberlain) signa un contracte amb un equip d'acord amb el qual per cada entrada que es vengui rebrà 25 cèntims. Com que és un jugador excel·lent, els seus seguidors estaran entusiasmats per anar-lo a veure i pagaran encantats el valor de l'entrada. Calculem ara quina seria la distribució després de les transferències (D2). Si al final de la temporada hi ha hagut un milió d'espectadors, Chamberlain haurà obtingut uns ingressos de 250.000 \$ i segurament serà molt més ric que el ciutadà medià. Nozick argumenta que si la situació inicial (D1) era justa i les transferències s'han fet de manera lliure i consentida d'acord amb les preferències dels propis individus (de fet, en lloc d'anar a veure el partit podrien haver consumit altres productes, però voluntàriament han prioritzat anar a veure partits de bàsquet), la distribució D2 també és justa, encara que sigui extremadament desigual.

L'argument de Nozick –que, en definitiva, porta a la legitimació de l'estat mínim en contraposició a l'estat del benestar– suposa una defensa aferrissada de la llibertat individual i del lliure mercat per damunt d'altres consideracions. Amb tot, el tercer principi (rectificació de la injustícia) sembla obrir la porta a correccions massives atès que, en darrera instància, lluny d'acceptar de manera acrítica l'estatus quo, pressuposa revisar fins a quin punt la situació actual parteix d'una adquisició inicial justa.

Bibliografia

Referències bibliogràfiques

- Berlin, I.** (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bobbio, N.** (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R.** (2002). *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*. Harvard University Press.
- Hayek, F. A.** (1973). *Economic freedom and representative government*. Londres: Wincott Foundation.
- Kymlicka, W.** (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Clarendon Press.
- Miller, D.** (2011). *Filosofía política: Una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nozick, R.** (1974). *Anarchy, state and utopia*. Nova York: Basic Books.
- Parekh, B.** (2005). *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rawls, J.** (1996). *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- Rawls, J.** (1999). *A Theory of Justice* (rev. ed.). Cambridge, M. A.: Belknap (original de 1971).
- Rawls, J.** (2001). *The law of peoples: with, the idea of public reason revisited*. Harvard University Press.
- Requejo, F.** (1996). «Les senyes d'identitat del liberalisme». A: A. Castiñeira (dir.). *El liberalisme i els seus crítics*. Barcelona: Proa.
- Sandel, M. J.** (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Sen, A.** (2011). *The idea of justice*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch.** (2003). «Cross-purposes: The liberal-communitarian debate». *Debates in contemporary political philosophy: An anthology* (pàgs. 195-212).
- Walzer, M.** (1984). «Liberalism and the Art of Separation». *Political theory* (núm. 3, vol. 12, pàgs. 315-330).
- Wolff, J.** (2001). «La distribución de la propiedad». A: *Filosofía política: una introducción*. Barcelona: Ariel.

