

APROXIMACIÓ A LES IDEES DE JUSTÍCIA
I SOLIDARITAT



Josep Maria Esquirol

APROXIMACIÓ A LES IDEES DE JUSTÍCIA
I SOLIDARITAT

© del text, l'autor
© de l'edició, IEI
1a edició, octubre de 2009

EDITA: Institut d'Estudis Ilerdencs
Fundació Pública de la Diputació de Lleida
Plaça de la Catedral s/n, 25002 Lleida
Tel.: 973/27 15 00; fax: 973/27 45 38
e-mail: fpiei@diputaciolleida.cat / <http://www.fpiei.cat>

MAQUETACIÓ: Servei de Publicacions IEI
IMPRESSIÓ: Arts Gràfiques Bobalà, SL
bobala@bobala.cat
ISBN: 978-84-96908-45-1
Dipòsit legal: L-1476-2009

APROXIMACIÓ A LES IDEES DE JUSTÍCIA I SOLIDARITAT

Josep Maria Esquirol

Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
Curs 2008-2009

17



Diputació de Lleida



INSTITUT
D'ESTUDIS
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida

TAULA DE CONTINGUT

1. Hom parla de justícia	9
2. Els referents més originaris: Diké filla de Zeus	12
3. Ordre i harmonia	15
4. La tragèdia grega i la decisió a favor de <i>diké</i>	20
5. El significat essencial de la justícia: la igualtat	22
6. La tradició judeocristiana i la regla d'or	26
7. Justícia, amor	28
8. Solidaritat: cases i contractes	31
9. La solidaritat com a principi polític: un exemple	33
10. Punt i a part	39

1. HOM PARLA DE JUSTÍCIA

Sigui com sigui que se somii la societat ideal, de ben segur que no es podrà prescindir de l'adjectiu "justa": la millor de les societats ha de ser una societat *perfectament justa*. Per això, tothom la reivindica, la justícia, i des de confessions religioses i opcions polítiques força diverses s'esgrimeix sempre com a argument i com a anhel. Nogensmenys, si bé la significació de la idea de justícia pot ser prou ben delimitada, la seva translació al model de societat ha estat i és encara objecte de nombrosos debats i discussions teòriques. Resseguiem una mica la idea, és a dir, la figura. Des de l'antiguitat la justícia s'ha vingut a representar amb el símbol d'unes balances equilibrades, sovint sostingudes per una figura femenina amb els ulls embenats. En aquesta imatge hom hi troba ja els tres vectors que constitueixen el sentit de la justícia: l'equilibri o l'*harmonia*, la *igualtat* i la *imparcialitat*. És sobre aquests elements constitutius que caldrà posar atenció.

Atès que l'ús del terme "justícia" és molt extens, cal que la significació a delimitar pugui donar compte de tots els usos pertinents. És just —diem— que qui ha sofert un dany o un perjudici sigui recompensat; és just que els agressors responguin i paguin pels seus actes; és just que el mestre tracti igual —sense favoritismes— els alumnes... És injust —diem— que paguin innocents per pecadors; és injust que uns tinguin molt i d'altres molt poc... Com definir, doncs, la justícia? Què és comú a tots els usos d'aquest terme?

Una primera distinció bàsica consisteix a veure que, de la justícia, se'n pot parlar en aquests dos nivells: com a virtut d'una persona i com a característica d'una societat. Podem referir-nos a un home just i també a una societat justa; a la justícia d'una persona o *justícia personal* i a la justícia d'una institució o del tot de la col·lectivitat, que s'anomena *justícia política*. La societat justa no és només una societat d'homes justos,

sinó una societat d'institucions i de lleis justes. Filant una mica més prim, encara hauríem de distingir dos accepcions en cadascuna de les significacions esmentades. En efecte, pel que fa a la justícia personal, emprem el predicat just i injust per a qualificar accions i abstencions puntuals (“En Joan ha actuat justament”); però també l'utilitzem per a qualificar una persona que, no ocasionalment sinó regularment, porta a terme accions justes (“En Joan és un home just”). En aquest segon cas, la justícia personal és la disposició fonamental d'una persona, el seu caràcter, la seva virtut moral. Paral·lelament, pel que fa a la justícia política, tenim que la justícia pot indicar els actes concrets d'una instància política, com per exemple una llei promulgada per un parlament o la sentència d'un judici dictada per un tribunal; o bé, allà on l'acció pública tendeix a ser justa d'una manera general, pot ser atribuït d'institucions i, en definitiva, del conjunt de la societat. Observem, també, que hi ha una relació entre la justícia personal i la institucional. Homes justos impulsen l'existència d'institucions justes; institucions justes són favorables a la maduració de la justícia personal. I a l'inrevés: homes injustos promouen institucions injustes; institucions injustes afavoreixen l'existència d'homes injustos. Resulta sobrer recordar que, tanmateix, en el si d'institucions justes hi pot haver membres corruptes. Per desgràcia, les institucions justes i legítimes no són garantia de la integritat i l'honestedat personals. Per això, no han de ser rebutjades ni menystingudes les institucions perquè alguns individus en facin un mal ús. No cal dir que també és possible un Estat conduït per governants perversos amb polítiques agressives cara enfora i despòtiques cara endins —un Estat essencialment injust— i, tanmateix, força gent honesta que, a desgrat seu, en forma part. Són distincions que serveixen per començar a aclarir una mica el tema. Però roman la pregunta: Què és la justícia? Com ja he indicat, crec que el nucli de la seva significació es deixa expressar en l'articulació d'aquests tres conceptes: harmonia, igualtat i imparcialitat, i en les imatges emblemàtiques que els solen acompanyar: l'harmonia del cel estrellat a la nit, la igualtat d'unes balances equilibrades i la imparcialitat d'una figura femenina amb els ulls tapats.

Hi ha un text preciós que enllaça les dues primeres significacions (que són les decisives perquè la tercera ja en deriva) i que, per això, el podem agafar de capçalera. Pertany a Filó d'Alexandria, un hebreu de cultura grega que va viure entre el segle Ir abans de Crist i el segle Ir de la nostra era. La seva obra és molt extensa i està formada, majoritàriament, per comentaris a l'*Antic Testament*, els ensenyaments del qual intentava posar d'acord amb la filosofia grega. Heus aquí el text on es vincula estretament igualtat i harmonia:

“De la justícia és mare la igualtat: la igualtat ha disposat correctament totes les coses del cel i de la terra, segons lleis i normes immutables (...). Tot el que és imperfecte en el nostre món és fruit de la desigualtat; tot allò que, en canvi, observa l'ordre degut, és fruit de la igualtat, la qual estableix en l'univers l'ordre harmònic (*cosmos*); en els Estats és la millor forma de govern —la democràcia—, i en les ànimes és la virtut.”¹

Filó assimila “imperfecte” amb “desigual”, i “igualtat” amb “harmonia”, tot indicant que aquesta igualtat-harmonia es dona —o es pot donar— en tres camps: el del tot de l'univers, el de la societat (justícia política, que agafa la forma concreta de democràcia) i el personal (virtut de la justícia). Articulació tan suggerent que convé no perdre-la de vista.

1. Filó, *De specialibus legibus*, IV, 230-232.

2. ELS REFERENTS MÉS ORIGINARIS: DIKÉ, FILLA DE ZEUS²

Quan encara avui, per la misèria o per les guerres, persones humanes, desvalgudes i desesperades, fugen de les seves terres cap a països estranys, deuen preguntar-se: “Hi haurà bona gent allà on anem?”. D’una banda, això de bona gent, de persones compassives i hospitalàries i, de l’altra, el respecte a les lleis i les normes; resulta força versemblant considerar aquestes dues direccions complementàries com els àmbits en què havia d’anar-se determinant la idea de justícia. Així, per exemple, en els poemes d’Homer (*La Ilíada* i *Odissea*) es mostra un enorme respecte a la justícia com a fonament de la vida humana digna. La justícia és el bé més preuat de la societat humana; és allò que distingeix una societat civilitzada de la dels bàrbars. Quan Ulisses arriba a un país desconegut es demana: “Qui habitarà aquesta terra? Seran malfactors i salvatges o gent que respecta al foraster i tem als déus?”.³

En un altre dels textos fundacionals de la cultura grega, el d’Hesíode, *Les obres i els dies*, predomina la idea del càstig i de la condemna de la desmesura i arbitrietat (*hybris*) dels qui volen imposar per la força la seva voluntat. Quan els jutges dicten sentències injustes s’aixequen els crits de Diké, filla de Zeus, que “travessa plorant la ciutat i les morades dels homes, envoltada de boira, portant desgràcia als qui l’han expulsada mitjançant decret”; i cada vegada que se sent ofesa, “va a asseure’s al costat del seu pare Zeus, fill de Cronos, i li explica la forma de pensar dels homes injustos, fins que el poble paga les culpes dels seus reis...”. Comparat amb el caràcter del venjatiu i impecable Zeus, la seva filla Diké, sembla més sensible i compassiva: l’afecten les accions dolentes dels homes i per això plora, tot i que també, en explicar-ho al seu pare, sembla esperar el càstig corresponent.

2. Pel que fa al concepte de justícia en el pensament grec, paga la pena consultar el petit llibret del gran hel·lenista: W. JAEGER, *Alabanza de la ley*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

3. HOMER, *Odissea*, VI, 119.

Soló, el llegendari legislador d'Atenes, parla de Diké de manera força similar a Hesíode, com a deessa totpoderosa i omniscient que ve a imposar les seves retribucions als malfactors, però ho fa tal vegada amb més maduresa, introduint nous elements específics de l'àmbit social. Mentre Hesíode enumera entre els càstigs que la divinitat envia a la ciutat injusta, turmentes i inundacions, males collites, avortaments, incendis, guerres, pèrdues de naus i de carregaments en alta mar, Soló veu el braç vindicatiu de la justícia en totes les modalitats del mal social que sotraguen la comunitat: inquietud política, lluita de partits, conjures, vessament de sang i guerra civil; i considera que les recompenses amb què afavoreix la ciutat justa són la concòrdia, la pau, la prosperitat, el bon ordre... La justícia informa l'organisme polític des de dins; és un principi inherent al propi ordre social, venint a ser com l'estat de salut de la comunitat; un estat de salut que, conseqüentment, pot veure's alterat en el seu equilibri per factors diversos, d'entre els quals destaca la cobdícia dels governants que no poden reprimir el seu desig d'acumular riqueses i més riqueses. La concepció solònica de la justícia estava força allunyada de la mera obediència formal a la llei. Més aviat pretenia, amb la seva legislació, que es donés una sintonia entre la llei escrita i allò que pensava que era *l'ordre natural* i lògic de les coses i que va anomenar *eunomia*: "Aquests són els ensenyaments que el meu cor em demana donar als atenesos: Així com la Dysonomia (il·legalitat) comporta molts mals a la ciutat, la Eumonia (la legalitat justa) ho fa tot en bon ordre i perfectament..."⁴

En el decurs del pensament grec clàssic hom pot adonar-se de l'intent força constant de lligar la justícia i el dret amb la naturalesa de la realitat. Ho veiem expressat, primer, en termes religiosos, que associen la justícia humana al govern diví del món i a la voluntat de Zeus. Mica en mica s'obre pas a un concepte més immanent i racional de la justícia. Però la terminologia religiosa perviu encara en un pensador com Soló, perquè li

4. SOLÓ, *Eumonia*, frag. 3

convenen aquestes categories per subratllar l'estreta relació que uneix la justícia a la naturalesa de la realitat. Per Soló, Díké i Eunomia són divinitats; poders divins inherents a la realitat mateixa de les coses (i, per tant, seria un error considerar-les meres personificacions poètiques d'idees abstractes). L'important fou, doncs, connectar l'ordre social just amb un fonament ontic: justícia i metafísica no formarien dos registres independents sinó un de sol. Aleshores, el món —a diferència d'allò que ens passa ara a nosaltres— es podia veure encara com a expressió d'ordre.

3. ORDRE I HARMONIA

Un dels primers textos “filosòfics” on apareix la paraula *diké* és un fragment atribuït a Anaximandre (segle VI a.C.) que ens ha arribat per Simplicí. Anaximandre hi estaria parlant del principi de totes les coses, de l'*arjé* de la realitat:

“...alguna altra naturalesa *àpeiron* de la que neixen tots els cels i els mons que hi ha en ells. El naixement dels éssers existents els ve d'allò en què es converteixen en desaparèixer, «segons la necessitat, doncs es paguen mútua pena i retribució per la seva injustícia segons la disposició del temps», tal com diu Anaximandre en termes bastant poètics”.⁵

Sembla entendre's que la retribució se la fan *mútuament* les parts, les quals serien el subjecte de la sentència: la injustícia i la justícia tenen lloc entre les coses sorgides de l'*àpeiron*. Això resulta prou versemblant si hom presta atenció als dominis o a les desmesures que es donen o que es poden donar entre els éssers. Ocorreria que la prevalença o la desmesura d'una substància a costa de la seva contrària comporta “injustícia” escaient-se aleshores una reacció mitjançant la imposició d'un càstig o d'una compensació per restaurar la igualtat perduda. Val a dir que la interacció dels oposats serà també bàsica a Heràclit, qui fa la impressió de corregir deliberadament a Anaximandre mitjançant la següent fórmula paradoxal: “Convé saber que la guerra és comú (a totes les coses) i que la justícia és discòrdia i que totes les coses sobrevenen per la discòrdia i la necessitat”.⁶

En Anaximandre, la idea sembla ser, doncs, que davant de la desmesura o del domini d'una cosa sobre una altra, es fa necessària la intervenció d'una

5. KIRK & RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1970, pàg. 156.

6. KIRK & RAVEN, *op. cit.*, pàg. 276.

tercera instància per tornar a equilibrar la situació. I el paper d'equilibrador s'atribuiria al temps. En efecte, el temps, sempre vigilant, sempre present, aniria prescrivint càstigs, tributs i compensacions. El temps en tant que tercer agafa el paper de jutge. Ha de fer justícia; ha d'equilibrar; ha de posar pau. En determinats moments, la llum del dia domina absolutament i la "pobra" foscor queda reduïda a no res. És per això que el temps — amb la saviesa que li deuen donar els anys —, sap fer que, després del dia i la seva claror, vingui la nit i la seva foscor. Nogensmenys, davant de la prevalença de la nit, tornarà — el temps — a introduir el dia... Igualment pel que fa referència a les estacions — al fred i a la calor —, etc. El temps ha de controlar la limitació temporal del pagament. També es podria expressar tot plegat dient que hi ha una disposició dialèctica i, per tant, un temps de l'*adikia* o pertorbació de la justícia, però ensems un temps d'expiació, de sacrifici... L'alternança és equilibri, i la persistència d'una sola cosa, desmesura.

Així doncs, cal prendre nota que la justícia es relaciona amb la idea d'*ordre*, de *cosmos*, d'*harmonia*. La pertorbació d'aquest ordre exigeix la intervenció del tercer (la divinitat, el destí, el temps), qui restitueix l'ordre malmès. *Diké*, doncs, es manifesta en l'ordre còsmic. Consisteix en *ajust*, encaix, harmonia,untura còsmica. L'ordre de l'univers és el resultat de l'ajust de cada part a les altres. A partir d'aquí ja resulta fàcil endevinar en què consistirà la virtut de la justícia, la *dikaiosine*: ser just voldrà dir ajustar, harmonitzar, tractar als altres adequadament; fer que es mantingui l'harmonia, o que es restableixi si s'ha perdut.

La justícia es podrà dir del conjunt de l'univers, o de la ciutat dels homes (justícia política), o del tracte entre dues o més persones (on s'expressa pròpiament la virtut de la justícia) o, fins i tot, del tracte d'un amb si mateix (equilibri o harmonia personals). La *cura de l'ànima* — segons expressió dels antics — cercava precisament la consistència i l'harmonia anímica. Justícia o cosmicitat de l'univers, justícia o cosmicitat de la *polis* (de la societat), justícia o cosmicitat d'un mateix...

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

Com és obvi, en cap cas es tracta, per part nostra, de defensar les *pretenses* harmonies d'aquells imperis primitius, moltes vegades terriblement tirànics i cruels. D'allò que es tracta és de subratllar una determinació, un aspecte: el de l'harmonia o la cosmicitat en tant que primer element que constituirà el concepte de justícia. Una harmonia de conjunt, aquesta és la primera figura. Avui, ho podríem traduir així: ¿No és veritat que una societat desestructurada, amb enormes diferències materials entre les persones, sense acord en uns principis bàsics de convivència, sense una coordinació mínima que permeti parlar de conjunt i no només de grups i d'individus aïllats... no és veritat que una tal societat difícilment podria rebre el qualificatiu de justa?

Així com l'ordre de l'univers — no l'ordre real, sinó l'ordre observat — és el resultat de l'ajust de cada part a les altres, la "ciutat" justa serà també la ciutat endreçada i l'home just, aquell que té endreçades les parts de l'ànima de manera que cap d'elles ocupi el lloc de les altres. Encara avui, en el llenguatge col·loquial, quan una cosa encaixa, s'adequa, és harmoniosa

amb el conjunt, diem que s'“ajusta”. Justícia es fa, aquí, equivalent a *ordre*, *harmonia* o *endreçament*. Els antics grecs utilitzaven la paraula *cosmos*, que vol dir precisament ordre. I anomenaven el cel estrellat *cosmos* perquè hi veien un ordre quasi perfecte.

D'una banda tenim, doncs, aquesta cada vegada més forta significació de diké com a ordre i endreçament de les coses mateixes i, de l'altra, el seu sentit com a disposició i com a virtut personal. D'això segon en dóna molt bon compte el bell mite de Prometeu en la versió que trobem en el *Protàgores* de Plató. S'hi explica que, al començament, malgrat els éssers humans disposaven de talents i d'habilitats tècniques, atorgades per Zeus, no aconseguien conviure en pau i concòrdia i corrien, en conseqüència, el perill d'extinció, per la qual cosa es féu indispensable una segona intervenció divina:

“Zeus, aleshores, tement per la nostra espècie que no desaparegués del tot, tramet Hermes portant als homes la vergonya i la justícia, per tal que hi hagués a les ciutats l'harmonia i els lligams creadors de l'amistat. I Hermes aleshores pregunta a Zeus: ¿De quina manera cal donar als homes la justícia i la vergonya? ¿Talment com s'havien repartit les altres virtuts repartiré aquestes? Perquè han estat repartides així: un de sol que posseeixi l'art de la medicina serveix a molts profans, i així mateix s'esdevé amb els altres artesans. ¿Establiré així la justícia i la vergonya entre els homes, o les repartiré entre tots? —Entre tots, féu Zeus, que tots en participin; perquè no subsistirien les ciutats, si només uns pocs n'estiguessin proveïts, com s'esdevé amb les altres arts. Altrament, imposa de part meva la llei, que l'incapaç de participar de la justícia i de la vergonya sigui exterminat com una plaga de la ciutat.”⁷

7. PLATÓ, *Apologia de Sòcrates. Critó. Eutífró. Protàgores*, Barcelona, Laia, 1982, pàgs. 142-143.

La justícia és considerada com a condició indispensable per a la convivència humana. Sense aquesta disposició en cadascú de nosaltres no hi ha cap perspectiva de futur col·lectiu. Per això dèiem, ja a l'inici, que la justícia s'ha posat com a base i alhora com a fita prioritària de tota societat, malgrat massa vegades també els demagogs se n'hagin apoderat, d'aquest discurs. Paga la pena observar com, en el text citat, tot i la indiscutible importància de les habilitats tècniques per assegurar la supervivència i el benestar, encara ho és més d'important el registre de la virtut. Ho podem confessar sempre de nou: si hi ha d'haver un demà per a la humanitat, no serà gràcies a la tècnica, sinó a l'ètica.

4. LA TRAGÈDIA GREGA I LA DECISIÓ A FAVOR DE *DIKÉ*

Força de les tragèdies gregues plantegen un conflicte, una mena d'atzucac, la resolució del qual té a veure amb una decisió que cal prendre i que, en el millor dels casos, hauria d'ésser favorable a *diké*. La decisió, mai fàcil, trenca, sovint, certa tradició o certs costums socials i, tanmateix, s'adiu a un ordre superior. En aquest sentit, el més paradigmàtic dels textos és el de l'*Antígona* de Sòfocles, esdevingut ja un lloc comú sempre que es tracta de parlar del conflicte entre la llei positiva i les normes de conducta que l'home troba en ell mateix o en un registre que va més enllà de les lleis decretades pels governants. Sòfocles planteja d'una manera molt diàfana el contrast entre una legislació superior —divina, eterna i immutable— i la humana, que pot ser coherent i compatible amb aquella, o ser més aviat poc sensata o fins i tot fruit de l'arbitrarietat d'un tirà. Aquest és l'argument de la tragèdia: Antígona, obeint l'imperatiu de la seva pròpia consciència, ha enterrat el cos del seu germà Polinice, mort en la batalla de Tebas, violant d'aquesta manera el decret del rei de la ciutat, Creon, qui havia ordenat deixar sense enterrar el cos de Polinice per haver emprat les armes contra la pàtria. Conduïda a la presència del rei, que li pregunta com ha gosat violar les seves lleis, Antígona li respon:

“Sí, car no era Zeus qui m’ha dictat això, ni Diké, la que habita prop dels déus de baix, mai entre els homes no ha fixat aquestes lleis; ni tanta força creia que tingués un teu pregó, que, lleis no escrites, fermes, dels eterns, un dels qui moren hi pogués passar damunt. Car no és d’ara ni d’ahir, és de tostemps que viuen elles, i ningú no sap de quan”.⁸

Com que Creon no podia acceptar aquesta desobediència respecte a la llei escrita, que és la seva, condemna Antígona, qui afronta serena la mort.

8. SÒFOCLES, *Tragèdies*, Barcelona, Curial, 1981, traducció Carles Riba, pàg. 164.

Naturalment, allò que es posa en relleu és que la llei no per ser llei és justa. Només ho serà si està al servei de la igualtat i l'harmonia (o d'altres criteris superiors). No haurien d'ésser aquests els criteris permanents de tota crítica a la legalitat, en qualsevol temps i situació?

Una altra de les peces clàssiques que és bo mencionar sobre aquest mateix tema de fons és la tragèdia d'Esquil intitulada *Les suplicants*.⁹ Aquest és l'argument: Les Danaïdes, tot fugint de la seva terra on se les vol casar contra el seu consentiment, arriben a la ciutat d'Argos on hi mana el rei Pelagos. De cop, aquest es troba davant d'una responsabilitat inesperada i d'un dilema que ha d'afrontar: Ha de donar l'asil que se li demana, corrent fins i tot el perill de provocar una guerra? Pelagos delibera i el fruit de la seva deliberació és posat en coneixement del seu poble, per tal de fer-lo partícip de la decisió, i perquè Pelagos es vol un rei constitucional. La decisió acaba essent la de donar asil, sobretot, per respecte a la sagrada llei de l'hospitalitat. D'aquesta manera, Esquil, igual que Sòfocles, fa decisiva una llei no escrita, que no és obra dels mortals i que hi està per damunt.

9. ESQUIL, *Tragèdies*, Barcelona, Bernat Metge, 1932.

5. EL SIGNIFICAT ESSENCIAL DE LA JUSTÍCIA: LA IGUALTAT

Tal com ja indicàvem amb el text de Filó, juntament amb l'harmonia, el nucli de la justícia ve constituït per la igualtat. Avui, aquesta idea la vinculem amb la de la dignitat de la persona humana tal com, per exemple, queda reflectit en la *Declaració universal dels drets humans* del 10 de desembre de 1948. Fixem-nos en què es llegeix a l'article primer: "Tots els éssers humans neixen lliures i iguals en dignitat i drets..." I encara en el segon: "Tota persona té els drets i llibertats proclamats en aquesta Declaració, sense cap distinció de raça, color, sexe, idioma, religió, opinió política o de qualsevol altre tipus, origen nacional o social, posició econòmica, naixement o qualsevol altra condició". Tothom és igual en dignitat i drets... és aquesta igualtat allò que manifesta l'esperit bàsic dels drets humans. (Dit sigui de passada: es deixa definir millor la idea de justícia que no pas la de dignitat. "Dignitat", de fet, té el seu ús principal com a adjectiu: de quelcom i sobretot d'algú es diu que es digne de... "Digne" és sinònim de "mereixedor" però, aleshores, queda per dir allò de què s'és mereixedor).

Malauradament, hi ha coses que semblen òbvies però que al llarg de la història han brillat per la seva absència. La igualtat, si més no formal, ha estat una de les consecucions de la modernitat i, emblemàticament, de les revolucions francesa i americana, amb l'abolició de la societat classista i esclavista, respectivament. Que cadascú compti per u, i que sigui tractat igual davant de la llei, això és un dels més grans assoliments històrics. Sí, la llavor ja hi era, però només per escrit. Els grecs parlàvem de la igualtat, però no s'escandalitzaven de l'esclavatge. Autors com Sèneca o Epictet tenen textos exemplars on relativitzen les distincions de classe i d'estatus social. I això no cal desmerèixer-ho per incongruent, ans valorar-ho com aquella mirada lúcida sobre la realitat que calia portar efectivament a la pràctica tot reformant radicalment l'estructura social.

Però el concepte d'igualtat no només s'aplica a les persones en el reconeixement de la seva mateixa dignitat; és l'eix fonamental de la justícia en el si de la convivència humana. En aquest sentit, la gran aportació és la que ja feu Aristòtil al llibre cinquè de *l'Ètica a Nicòmac*, dedicat tot ell al concepte de justícia. Dues de les distincions que allí apareixen s'han convertit ja en clàssiques i formalment indiscutibles: la *justícia commutativa* i la *justícia distributiva*. La primera és aquella que regula els tractes i els intercanvis entre els individus (compravenda, contractes...). Per tal que aquests intercanvis i aquestes relacions siguin justes, el criteri que els ha de guiar és el d'igualtat o d'equivalència. És a dir, la justícia commutativa té a veure amb l'intercanvi de coses i es considera que un intercanvi és just quan les coses intercanviades tenen el mateix valor. Quan algú pensa que ha estat estafat o maltractat, pot recórrer al jutge —als tribunals de justícia—, el qual, de fet, té la funció d'arbitrar i *restablir una igualtat*, ja sigui fent pagar una multa, ja sigui imposant un càstig com la presó, etc. (Avui les institucions “penitenciàries” no només tenen la funció de fer complir una condemna sinó també de rehabilitar a la persona per a la seva inserció social; això segon, però, no anul·la el primer aspecte, i continua essent el cas que fer justícia és, d'alguna manera, igualar la desigualtat de tracte que s'ha produït. De vegades, és clar, això esdevé impossible. Si, per exemple, desestimem la pena de mort, quan algú és culpable d'assassinat, què pot fer el jutge o el jurat per igualar? S'escau, d'alguna manera, una pena “llarga”...). Així, doncs, que les relacions i els modes de tracte entre les persones siguin justes significa que han de ser equivalents, recíproques, simètriques.

Però pel que fa al conjunt de la societat, la justícia distributiva és la que té encara més implicacions: s'expressa en els repartiments entre diverses persones. Precisament, molts problemes es plantegen arran de la justícia distributiva, que —com diem— és la que cal aplicar quan es tracta de repartir, ja siguin béns, càrregues, drets o deures. Sempre que hi ha una distribució hom pot preguntar: ha estat una distribució justa o injusta? Serà justa si ha estat guiada per la idea d'igualtat, i injusta a l'inrevés.

Però, què vol dir una distribució guiada per la idea d'igualtat? Doncs que hi ha d'haver proporcionalitat. Si la justícia commutativa s'expressaria matemàticament com a una igualtat aritmètica, aquí es tracta d'una igualtat proporcional. Dit amb una fórmula senzilla: donar el mateix als mateixos (igual als iguals). És just donar el mateix a aquells que són "el mateix" o (re)presenten el mateix mèrit. Això, formalment, no té dubte. Com sabem prou bé, el problema està en quin és el criteri o els criteris que hom pot o que hom ha d'utilitzar per determinar el grup dels "mateixos". Enumero a continuació alguns dels criteris més importants:

[a] A cadascú el mateix (igual) *en tant que ésser humà*. Tots han de ser tractats de la mateixa manera sense tenir en compte cap de les particularitats que els distingeixen. Que hom sigui jove o vell, ric o pobre, sa o malalt, virtuós o criminal, blanc o negre... no importa, i tothom ha de ser tractat de la mateixa manera. (Paga la pena posar atenció en allò que se sol dir popularment: que el més just és la mort, que crida a tots els homes sense consideració de cap dels seus privilegis.)

[b] A cadascú *segons la seva capacitat o rendiment*. Aquí es demana un tractament proporcional a les capacitats i al resultat de les accions. És en aquesta accepció que s'inspira el càlcul dels salaris, els concursos... És just, direm, que les persones que treballen les mateixes hores i fan la mateixa feina, tinguin la mateixa retribució; és just que dos estudiants que responen les mateixes preguntes en un examen rebin la mateixa nota; és just que dues persones que tenen els mateixos ingressos paguin els mateixos impostos, etc. I és injust tot el contrari: que per la mateixa feina es cobri diferent, que havent fet un examen equivalent (igual) es rebi una qualificació distinta, o que amb una mateix nivell de renda uns paguin més impostos que d'altres.

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

Molt sovint, la distribució convindrà que compagini més d'un criteri alhora. Normalment, el salari està en funció de la competència i de la capacitat d'una persona. En canvi, la distribució dels ajuts socials que pot fer l'Estat està en correlació amb les mancances de les persones i del conjunt de la família; d'altra banda, els impostos solen calcular-se en funció dels dos criteris anteriors: salari i necessitat. No costa gaire d'endevinar que la importància que s'atorga a la justícia distributiva i la manera d'aplicar els criteris determina bona part de la distinció entre les diferents ideologies polítiques. Liberalisme, liberalisme social, socialisme..., totes elles compartiran la idea que és just donar el mateix als iguals, però divergirán una mica o molt en els criteris que es tindran en compte a l'hora de definir els grups d'iguals.

6. LA TRADICIÓ JUDEOCRISTIANA I LA REGLA D'OR

En els textos bíblics ens trobem amb una rica i variada sèrie de significacions relacionades amb la justícia: igualtat, atenció al desvalgut, retribució... i, especialment, temor i respecte a la llei de Jahvé. Heus aquí un text prou eloqüent de la justícia que farà Jahvé, en termes de càstig per restablir la igualtat:

“Ai de tu,
devastador mai devastat,
traïdor encara no traït!
Quan acabaràs de devastar i de traïr,
tu seràs el devastat i el traït”¹⁰

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

“El dejuni que jo aprecio és aquest:
allibera els qui han estat empresonats injustament,
deslliga les corretges del jou,
deixa lliures els oprimits
i trosseja jous de tota mena.
Comparteix el teu pa amb els qui passen fam,
acull a casa teva els pobres vagabunds,
vesteix el qui va despullat.
No els defugis, que són germans teus!
Llavors brillarà com l'alba la teva llum,
i les teves ferides es clouran en un moment.
Tindràs per avantguarda la teva bondat,
i per rereguarda la glòria del Senyor.”¹¹

10. *Isaïes*, 33,1

11. *Isaïes*, 58, 6-8.

Sí que és veritat que en els textos bíblics preval, en conjunt, la presentació de la justícia com a virtut personal; virtut que es posa en relleu en la relació amb els altres, especialment en tant que atenció prioritària pels desvalguts i pels febles. El rostre de la vídua, de l'orfe i de l'estranger són sovint el símbol d'aquesta feblesa. La justícia com a igualtat deixa al seu costat un espai per la compassió i la responsabilitat, en el sentit literal d'ambdues paraules. Però la idea d'igualtat no s'abandona mai en els textos bíblics, lligada força vegades amb la coneguda “regla d'or”; regla fonamental del comportament just que es troba en la major part de tradicions culturals (en el Confuci, en els antics savis grecs, en l'epopeia índia del Mahadharata, en l'Antic i en el Nou Testament...). Una presència —diguem-ho de passada— que suposa un cert problema per als relativistes, els quals afirmen que no hi ha normes morals universals. La regla diria així: “Actua amb els altres tal com ells voldrien ser tractats. Tracta'ls tal com tu mateix voldries ser tractat si fossis al seu lloc”. La regla demana que un mateix se situï en el lloc de l'altre i que en funció d'aquest emplaçament actuï. Adonem-nos, també, que no es diu allò que en concret s'ha de fer o s'ha de deixar de fer, sinó que és una mena de criteri que pot servir per saber si allò que he fet, que estic fent o que puc fer és just o injust. Dins de la complexitat del món moral, la regla d'or és d'una simplicitat i d'una efectivitat extraordinàries. Evidentment, no cal ser savi ni disposar de massa teories per a actuar justament: n'hi ha prou amb seguir conscientment o inconscient la regla d'or. Per això és tan interpel·ladora. Quantes vegades hauríem de rectificar el nostre comportament si ens hi atenguéssim?

Ara bé, d'on treu la seva força la regla d'or? Quin és el seu fonament? Ve només de l'interès propi (perquè hom pot imaginar estar en lloc del desvalgut)? O les aigües de la seva deu brollen encara de vetes més profundes?

7. JUSTÍCIA, AMOR

De ben segur que estimar va molt més lluny que fer justícia; però el fer justícia ve exigit també per l'estimar. Tot i que, evidentment, no es pot descartar el pes i la importància de les concepcions més individualistes i contractualistes, que han posat l'accent en l'egoisme originari i en la construcció social de caràcter contractualista en base a aquest individualisme, també és possible sostenir que la justícia pot tenir una altra mena de fonament, no en l'individualisme egoista, sinó en l'amor. És això allò que ara mateix ens demanàvem: D'on ve, en el fons, l'interès per la justícia? Ve l'interès de l'interès? O més aviat ve del "desinterès", de la generositat i de l'amor? Hom podria respondre com ho fa Ciceró:

“Estem, per naturalesa, inclinats a estimar als altres homes; i aquest és el fonament del dret.”¹²

Nogensmenys, aquesta darrera resposta no significa que s'hagi de descartar l'egoisme racional. En efecte, no podem excloure tan fàcilment que la justícia tingui a veure amb la nostra raó que, veient el panorama desastrós que en resulta d'una societat on només mana l'egoisme de cadascú, reconeix el benefici que per a tots suposaria restringir l'egoisme individual dins d'un radi que faci que no es pugui trepitjar als altres. Aquesta és, en definitiva, la bona intuïció de les teories polítiques de caire contractualista. Ara bé, una vegada reconeguda la força d'aquesta idea, allò que m'interessa subratllar és el fet que molt sovint l'interès perquè es faci justícia (i justícia en relació als altres, i no pas a un mateix) ve per una experiència de compassió i de proximitat essencial amb les altres persones. O dit d'una altra manera: es prou versemblant que la necessitat i l'interès propi determinin part de la nostra vida en comú, però hi ha darrera quelcom que no es redueix a necessitat ni a utilitat, i que acosta l'ésser humà a l'ésser humà, que ens

12. CICERÓ, *De Legibus*, I, 13, 35.

fa propers, que ens constitueix en proïsme. En quelcom així podia pensar Terenzi quan escrivia: “Sóc home i res de tot l’humà és per a mi aliè”, o Rousseau quan es refereix al sentiment de no poder sofrir que els altres sofreixin, o Mounier en parlar de “l’èsser per a l’altre”, o Lévinas en fer-ho de la relació ètica.

Per això, doncs, finalment la justícia procedeix de l’amor. És l’amor qui exigeix la justícia i no tant la justícia l’amor. I, encara: la justícia no esgota l’amor. Aquest podrà —haurà— de coronar-la. Àdhuc la correcció de la llei, que Aristòtil anomena epiqueia, es pot interpretar en la direcció d’una complementació amorosa de la justícia. Per això, juntament amb el tractament de la justícia i de la llei, es fa referència sovint a la pietat, a la humanitat, a la caritat, a la filantropia, a la misericòrdia..., tot intentant destacar que, en el fons, el més important és l’atenció humana i sensible a l’altre que pateix. L’amor intenta completar la realització de la justícia com a igualtat de drets, com a aplicació de lleis justes... I això perquè, de vegades —o gairebé sempre—, la justícia és necessària, però no suficient. Sobre la base del respecte als drets, la igualtat, la llei o l’harmonia, l’estimació porta sovint un plus de donació, de generositat, d’atenció, de complicitat amb qui ho necessita.

En la tradició cristiana, aquest amor s’ha anomenat *àgape* i *caritat*. Per l’amor, per la caritat, no s’ha d’esperar l’imperi de la justícia per atendre ara i aquí a qui ho necessiti. Estar amb Jesús, ser dels seus, deu voler dir estar amb els petits d’avui, empobrit amb els empobrits, implicat en les múltiples creus que s’aixequen tan a tocar. La caritat seria com la *justícia del cor*, i la justícia del cor no s’atura en el compliment de la llei (encara que sigui la bona llei), ni en el respecte als drets..., la justícia del cor, perquè sap i perquè veu que les desigualtats no s’acaben mai de superar i les desgràcies de produir, resta vigilant i mai satisfeta. Sap de mil coses que cauen damunt dels humans, sap molt de la brutalitat de la qual són víctimes. I sap, també, la caritat, que per sota d’estructures, de lleis i de drets hi ha cadascun dels rostres personals. La caritat sempre mira algú

que mira. La justícia del cor, l'autèntica solidaritat, no vol només parlar de drets i de lleis, vol parlar de somriures i de felicitat. Vol que l'altre pugui viure com a persona...

Un altre nom per l'amor és “fraternitat” o, la seva traducció més secular, “solidaritat”. L'actitud solidària està a la base de l'esforç per la justícia i, alhora, és allò que la completa. Si maldem per una societat justa és perquè som solidaris i de la nostra solidaritat emergeix aquell anhel. A més a més, atès que quan parlem de justícia social i política pensem, sobretot, en termes globals, en la imatge de conjunt de la societat (legislació, estructura, serveis...), es fa necessari adonar-se que sempre hi ha situacions excepcionals que demanen una atenció particular. La solidaritat té cura d'aquestes situacions més especials i, amb això, no s'està substituint la justícia sinó —com dèiem— completant-la.

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

8. SOLIDARITAT: CASES I CONTRACTES

L'etimologia de la paraula "solidaritat" ens dona elements prou suggerents per discórrer cap a la seva significació més essencial. L'arrel llatina ens remet a *solidus*, que significa sòlid, consistent, dur, compacte, sencer..., amb dos àmbits força diferents d'utilització: un, el de la construcció, l'altre, el de la jurisprudència. És clar que, com sempre, continuem parlant de coses construïdes sòlidament, sobretot, de cases. El més important d'una casa no són pas els luxes que pot incorporar ni tan sols la seva grandària, sinó, abans que res, que sigui sòlida. Que estigui ben feta no vol dir pas res diferent. El contrari és la construcció feble i defectuosa. Mentre la bona edificació aporta seguretat i confiança, des del moment que apareixen esquerdes verticals i altres irregularitats, s'incrementa la sensació de perill, amb l'amenaça de l'esfondrament. La solidesa lliga amb la durabilitat, amb la permanència, amb la capacitat de resistir. Cases i ponts sòlids..., la solidesa ens obre el camí del futur; converteix la precarietat en projecte, i l'erràtic en rumb. En aquest sentit, la solidesa, pot extrapolar-se a l'àmbit humà. Avui parlem, per exemple, d'empreses i d'institucions sòlides, que vol dir, ben articulades, amb bons fonaments...; en elles —per escasses que siguin— tots els elements formen un conjunt ben avingut; la consistència ve del conjunt i no de les parts aïllades. No pot ser, per exemple, que una institució depengui només d'una persona i mentrestant les altres s'hi giren d'esquena; ni que tota la responsabilitat d'una família recaigui només en un dels seus membres. Quan això succeeix, aleshores, i malgrat les aparences, la fragilitat augmenta.

Però, encara pel que fa a l'origen etimològic, tant o més rellevant és el significat que ens ve de l'àmbit de la jurisprudència; aquí ens trobem amb l'expressió llatina "*in solitum*", nom d'una coneguda figura del dret que designa la relació jurídica d'una obligació en virtut de la qual la totalitat de la cosa —del préstec— pot ésser demandada per cadascun dels creditors a qualsevol dels deutors. A més, entre els creditors hi ha el dret concedit a cadascun de recaptar el pagament total del crèdit, i entre els

deutors l'obligació imposada a cadascun de pagar ell tot sol la totalitat del deute, si el pagament li és demandat. És clar que es tracta d'una relació contractual extraordinària, rara, inusual, “insòlita”. En el procedir jurídic habitual — i encara ara se suposa així — del concurs de diversos subjectes en una mateixa acció, en sorgia una parcialitat d'obligacions: cada subjecte estaria obligat només respecte de la seva part. La figura de l'*in solidum* anul·la aquesta obligació parcial i instaura una obligació per la totalitat de la cosa. Un exemple ben senzill: tres amics demanen un préstec a un prestamista sota l'esmentada figura jurídica. Des d'aquest moment, els tres amics estan estretament coïmplicats, fins al punt que, arribat el dia previst en el contracte, el prestamista pot reclamar el deute a un dels tres amics, i aquest haver de tornar no només la part proporcional que li correspondria a ell, sinó també la dels altres dos. Aquesta és la fórmula: cadascú respon per tots. La finalitat d'un tipus de figura com aquesta pot ser múltiple, però n'hi ha una que és evident: la de donar molta seguretat al creditor, perquè malgrat la fatalitat — personal o econòmica — caigui tràgicament sobre algun dels deutors, encara romandran els altres que respondran pel tot. Però la figura de l'*in solidum*, endemés de pels interessos dels creditors, també pot venir motivada per la naturalesa de la cosa mateixa — si es tracta del préstec de quelcom absolutament indivisible, com un tractor, una vaca o un forn de pa —, o per la voluntat d'aquells qui des d'aquell moment esdevenen deutors, o per diverses combinacions de tots aquests motius. No cal dir que, pel tema que ara ens ocupa, resulta especialment significatiu i exemplar el fet que, sense imposició del creditor i sense problemes d'indivisibilitat, unes persones puguin prendre la decisió d'anar plegats *in solidum* i co(i)mplicar-se (en) la vida.

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

9. LA SOLIDARITAT COM A PRINCIPI POLÍTIC: UN EXEMPLE

Tot i que habitualment quan es parla de solidaritat allò que primer tendeix a indicar-se és una disposició personal o una acció concreta, convé subratllar també la possibilitat de concebre-la com a principi polític. Dels tres ideals de la revolució francesa (llibertat, igualtat i fraternitat), els dos primers han estat desenvolupats des de diverses línies teòriques fins a ésser incorporats com a principis de les estructures sociopolítiques contemporànies, és a dir, de la majoria de les constitucions dels països democràtics. Però, en canvi, la idea de fraternitat-solidaritat no ha conegut uns desenvolupaments paral·lels. La qüestió seria la de saber què és allò que pot ser la solidaritat en tant que *principi polític*; què suposaria proclamar-la com a valor suprem d'un ordenament jurídic? Ja de bell antuvi, prendre en consideració aquesta pregunta suposa, alhora, negar la usual identificació entre solidaritat i almoïna. Segurament, la normativització política del principi de solidaritat hauria de fer referència directa als pobres, als malalts i discapacitats, a les persones en atur, als immigrants... i als pobles que pateixen pobresa, subdesenvolupament, guerra, opressió... La solidaritat té sempre com a punt de mira el cas concret i, en conseqüència, àdhuc en aquesta hipotètica dimensió política, caldria traduir aquesta especificitat. Hom podrà, potser, parlar de la solidaritat de les lleis, de les estructures i de les institucions, però fins i tot en aquests casos, l'horitzó ha de ser el de l'atenció personalitzada; el de la cura per a cadascuna de les persones que pateixen situacions difícils.

En la nostra cultura jurídica i política tendeix a ésser predominant el "principi egoïsta" que es concreta, entre d'altres coses, en la idea que no devem res al proïsme. En aquest context, els deures positius —i la consideració que el no fer alguna cosa pot ser causa de violació d'un dret humà— són quelcom estrany i excepcional. L'aportació fonamental del principi de solidaritat podria radicar precisament en el qüestionament d'aquest prejudici egoïsta, d'aquest dogma que ens situa com una mena d'illa en un món hostil i que ens demana exclusivament no fer mal als altres o, en el

millor dels cassos, col·laborar amb ells quan el nostre interès propi així ho demani per a sortir-ne beneficiats. El principi de solidaritat irrompria aquí tot mostrant-nos el perquè uns som deutors dels altres; el perquè ens devem uns als altres.

Però, de fet, aquest qüestionament del principi egoista pot consistir només en una matisació; però en una matisació sensiblement significativa. Això és el que passa, al meu entendre, amb una de les teories polítiques més influents de les darreres dècades: la de John Rawls. En la seva obra més coneguda, *A Theory of Justice* (1971),¹³ Rawls exposa i fonamenta els principis de la justícia que serien els eixos d'una societat justa. Construeix tota una argumentació procedimental (posició originària, vel d'ignorància...) que li serveix per justificar com, amb un esquema contractualista, s'admetrien com a principis de la justícia aquests dos:

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

2.- Les desigualtats econòmiques i socials han de satisfer dues condicions: han de a) ser per a major benefici dels membres menys afavorits de la societat; i b) estar adscrites a càrrecs i posicions accessibles per a tots en condicions d'equitativa igualtat d'oportunitats.”¹⁴

El primer principi és expressió de la concepció individualista liberal: *hi ha individus que tenen drets*; drets que s'han pensat sobretot al voltant de la idea de llibertat: dret a la participació política, llibertat d'expressió i de reunió, llibertat de consciència i de pensament, dret a la integritat de

13. Traducció castellà: J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.

14. Agafem la formulació continguda a RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986. En aquesta, la referència als menys avantatjats s'explicita en el propi principi.

la persona (llibertat enfront de l'agressió física o psicològica), llibertat enfront a l'arrest arbitrari i dret a la propietat personal.

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

El "principi de la diferència" (que és el nom que Rawls dóna a la primera part del segon principi) defensa, en el fons, que sempre és preferible la igualtat de rentes i de poder, a excepció d'aquelles desigualtats que permeten (mitjançant, per exemple, una estimulació de la productivitat) donar a tots més rentes de les que tindrien en la situació igualitària. Així doncs, hi poden haver lleis que possibilitin certes desigualtats econòmiques i que tanmateix puguin ser qualificades de justes, precisament perquè les desigualtats que provoquen són beneficioses també i especialment per a algun sector social desfavorit. És evident que aquest segon principi va molt més enllà que el primer, encara que, com a bon liberal, Rawls subratlla insistentment que mai el segon pot vulnerar el primer; que hi ha prioritat del primer sobre el segon, o dit d'una altra manera, que mai es pot justificar la violació dels drets individuals en pro, per exemple, d'incrementar el benestar de la gent. Tot i així, les objeccions que poden dirigir-se a Rawls des de posicions liberals radicals —libertarisme— tenen a veure, òbviament, amb aquest segon principi: per què ha de considerar-se injusta —se li dirà— una

legislació econòmica que, sense malmetre els drets individuals, permeti l'enriquiment exponencial d'uns quants?¹⁵

El segon principi de Rawls es podria llegir — i l'autor ho facilitarà explícitament — com a quelcom que de fet va més enllà de la justícia i manifesta la *solidaritat*; és, per dir-ho així, la normativització de la idea de solidaritat com a atenció als més pobres. Interpretada així, tindríem davant una teoria de la justícia que, com a segon principi, inclouria la *solidaritat política*. Precisament, un dels suports argumentals que dóna Rawls per defensar el segon principi trenca una mica la idea de l'egoisme ontològic del liberalisme. Rawls escriu: “El principi de la diferència representa, en efecte, un acord en el sentit de considerar la distribució de talents naturals, en certs aspectes, com un pòsit comú, i de participar en els majors beneficis econòmics i socials que fan possible els beneficis d'aquesta distribució. Els qui han estat afavorits per la naturalesa, siguin qui siguin, poden treure profit de la seva bona sort només en la mesura que millorin la situació dels menys afavorits.”¹⁶

15. És evident que des de posicions liberals “dures” o “radicals”, la posició de Rawls es veurà del tot desproporcionada en les seves pretensions. L'egoisme és la clau de volta d'aquestes concepcions; naturalment, es podrà perfilar un “egoisme il·lustrat” o un “egoisme cooperatiu”, però sempre amb el benentès que hi ha quelcom de base: l'interès per un mateix, l'interès propi. D'aquest interès tant pot sorgir la cooperació com la competitivitat més crua. La cooperació, aquí, està pensada amb la mirada posada en el benefici personal; no hi ha cap element de generositat o d'altruisme. Cfr. R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988. És així com el mateix Nozick sintetitza el seu plantejament: “Els individus tenen drets, i hi ha coses que cap persona o grup pot fer-los sense violar aquests drets. Aquests drets són tan forts i de tan llarg abast que sorgeix la qüestió de què poden fer l'Estat i els seus funcionaris, si és que poden fer alguna cosa. Quin espai deixen a l'Estat els drets individuals? (...) Les meves conclusions principals sobre l'Estat són que un Estat mínim, limitat a les estrictes funcions de protecció contra la violència, el robatori i el frau, d'acompliment de contractes, etc. es justifica; i que qualsevol Estat més extens violaria el dret de les persones de no ser obligades a fer certes coses i, per tant, no es justifica; que l'Estat mínim és inspirador, així com correcte. Dues implicacions notables són que l'Estat no pot usar el seu aparell coactiu amb el propòsit de fer que alguns ciutadans ajudin a uns altres o per prohibir a la gent activitats per al seu *propi* bé o protecció.” (pàg. 7).

16. Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pàg. 124.

Vet aquí una explicació, certament singular, de la “necessitat” de ser solidari. Una explicació que cal llegir amb molta cura. Rawls vol evitar que la seva posició s’interpreti com una col·lectivització dels talents. Rawls no afirma que els talents constitueixin una dotació comuna, sinó que el *repartiment* dels talents pot ser *considerat* una dotació comuna. Nozick i altres crítics ho llegeixen en la primera interpretació i s’equivoquen. El propi Rawls ho ha subratllat en un text posterior on explica que allò que es considera una dotació comuna és la *distribució* dels dons innats i no els nostres dons innats. El tema de la propietat dels nostres dons no es planteja; són les persones les propietàries dels seus dons: la integritat psicològica i física de les persones està garantida pels drets i llibertats dels quals es tracta en el primer principi.¹⁷ Possiblement, entre d’altres raons, la distribució de talents pot ser considerada una dotació comuna perquè fa possible nombroses complementarietats entre talents; si la complementarietat entre les habilitats i els talents de les diverses persones que componen la societat és precisament la millor font de riquesa, *és just* que aquesta riquesa reverteixi en *tots*.

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

“El principi de la diferència sembla que correspon al significat natural de la fraternitat, és a dir, a la idea de no voler tenir majors avantatges si no és en el cas que això repercuteixi beneficiosament sobre els que estan pitjor situats.”¹⁸

Si bé és cert que en la “situació original” descrita per Rawls, els individus escollirien els principis de la justícia per un càlcul egoista (millor que els

17. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University, 1990.

18. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pàg.128.

que estiguin en la pitjor situació no estiguin massa malament, no fos cas que jo fos un d'ells), també és cert que el conjunt de la teoria de Rawls, i sobretot aquestes consideracions sobre la fraternitat suara esmentades, dibuixen un subjecte democràtic que va una mica més enllà del model d'individu egoista i absolutament interessat. I per això m'ha semblat oportú fer-hi referència. Seria interessant, però, veure el contrast entre les diverses teories polítiques en funció del paper que atorguen a la solidaritat. He anotat a peu de pàgina la posició liberal radical de Nozick, però valdria la pena veure les posicions neoil·lustrades de Habermas, o les més tradicionals de MacIntyre, entre d'altres.

10. PUNT I A PART

Quan hi ha una inflació en la utilització de certs mots, i quan es produeix un cert empobriment semàntic precisament com a conseqüència de l'extensió en l'ús, sembla que, d'entrada, hi ha una tasca reservada a l'anàlisi: la d'aclarir i la d'aprofundir el significat, la intenció. Aquestes pàgines no són res més que uns apunts presos amb aquesta finalitat en relació amb les paraules "justícia" i "solidaritat".

Avui, després de la sacsejada nihilista, tal vegada sigui difícil o impossible restablir el cel dels valors tradicionals i una metafísica que els sostingui. Però, tanmateix, el sentit de la justícia com a ajust, igualtat i harmonia és el mateix. I encara és més el mateix el sentiment d'estimar. Àdhuc sense l'edifici metafísic, i a la intempèrie, l'amor es deixa descobrir com el manà que brolla del més profund i que es confon amb l'anhel humà per la justícia.

"Pobresa", "marginació", "societat dual", "tercer i quart mons", són expressions prou sovintejadades en les anàlisis socials actuals. Òbviament, no cal ser marxista per a concedir que una certa dualitat social no ha desaparegut sinó que més aviat tendeix a transformar-se mitjançant unes metamorfosis força subtils. Sobretot si es considera el conjunt de la població mundial, les diferències de renda són brutals (tant com la injustícia). Essent la pobresa una dada absoluta, el cert és que la comparació encara la fa més tràgica. L'experiència de la misèria i de la desgràcia creix exponencialment per comparació i per contrast. Hom pot imaginar una situació en què un pobre (amb uns mínims) pogués tenir una vida més o menys feliç en una societat rural igualment pobre. Difícilment hom pot imaginar un pobre feliç en una societat de rics. El nen que no té una joguina que tots els altres tenen ho pateix com a frustració, mentre que no seria així si cap altre nen la tingués, i encara menys, si simplement s'ignorés la seva existència. Avui els pobres i els marginats tenen davant seu molta gent que neda en l'abundància; avui, els països més pobres tenen al costat o

en la pantalla les imatges consumistes i enlluernadores dels països més rics. Mai la comparació no havia estat tan intensa i la frustració tan gran. Sabem que la solidaritat ha de mirar, sobretot, en la direcció d'ajudar a la formació i al desenvolupament d'unes condicions de vida digna. Aquest és un dels flancs de la lluita perquè la pobresa sigui cada vegada menys una xacra crònica. D'aquí l'enorme importància de l'accés generalitzat de la població a una educació de qualitat; d'aquí, també, tota la temàtica de la "cooperació pel desenvolupament" amb el tercer món.

La justícia i la solidaritat s'han d'anar estenen en cercles concèntrics cada cop més amples. El nostre món ni és harmoniós ni ha aconseguit una igualtat en el més bàsic, i està molt lluny de fer-ho. Però l'horitzó és allà, per on surt el sol; hi ha, com sempre, l'incommensurable llast ambivalent de l'egoisme (vull dir que, de vegades, el llast va bé), però hi ha, també com sempre, la més misteriosa força de l'amor, que carrega l'esperit d'ànim i el cos d'empenta, que aixeca la mirada de l'un cap a llevant i que mou l'altre a fer una passa rere l'altra.

COL·LECCIÓ «LLIÇÓ INAUGURAL»

Títols publicats:

1. *Accés a Déu i societat d'avui*. Josep M. Rovira i Beloso
2. *Món intern i transcendència*. Jordi Font i Rodon
3. *Pensament cristià i ètica*. Gaspar Mora i Bartrés
4. *Cultura cristiana i compromís polític*.
Fernando Álvarez de Miranda
5. *La missió de l'Església en el món*. Salvador Pié
6. *L'Església i la ciència: de Galileu als nostres dies*.
Joan Busquets Dalmau
7. *Experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa*. Pere Lluís Font
8. *Els grans reptes del segle XXI*. Joan Esquerda Bifet
9. *El progrés: de la ciència a la teologia*. David Jou
10. *Evangelis i sentit de la vida*. Josep Oriol Tuñí
11. *La Bíblia i les ciències humanes*. Armand Puig i Tàrrach
12. *Per què crec?* Jordi Porta i Ribalta
13. *Opinió pública i veritat*. Lluís Foix
14. *Cap on anem? Vers una nova consciència laïcal*.
Francesc Torralba Roselló
15. *El Misteri de Déu*. Josep M. Rovira i Beloso
16. *El bé es fa present a través de l'amor*. Ignasi Salvat S.I.
17. *Aproximació a les idees de justícia i solidaritat*. Josep Maria Esquirol



INSTITUT
D'ESTUDIS
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida



Diputació de Lleida