

John Rawls i la crítica republicana: Molt soroll per no res?

Joan Balcells

Resum. L'objectiu d'aquest article és analitzar el liberalisme polític de John Rawls a la llum de la crítica republicana que Quentin Skinner fa, a partir de l'anàlisi dels Discursos de Maquiavel, sobre el concepte de llibertat. La idea sostinguda per Skinner, que el concepte de llibertat emprat pel liberalisme no és prou robust i que no inclou les obligacions i responsabilitats necessàries per al seu propi manteniment, resulta inapropiada, si més no quant a la teoria de Rawls. En efecte, l'arquitectura conceptual del liberalisme polític ja té en compte aquesta qüestió, de tal manera que no hi ha una divergència fonamental entre una perspectiva teòrica i l'altra. En tot cas, més que un desacord en el contingut, la crítica republicana vindria a expressar una certa insatisfacció amb la manera de fer teoria política, la qual ha tendit en certes ocasions a desvincular-se del funcionament real dels sistemes polítics i a concentrar-se en excés en fer teoria ideal. L'article conclou, amb tot, que una i altra perspectiva tenen al capdavant més motius per treballar conjuntament que no pas per girar-se l'esquena.

1. INTRODUCCIÓ

Quentin Skinner¹ ha criticat d'una manera insistent el concepte de llibertat utilitzat pels teòrics contemporanis del liberalisme, entre els quals John Rawls. Skinner distingeix dues maneres diferents de concebre l'ideal de llibertat: d'una banda, la teoria neo-romana, d'origen clàssic, identificada amb la figura de Maquiavel, i de l'altra, la teoria moderna (o "gòtica", segons la terminologia emprada per Skinner a partir de la crítica que James Harrington fa del *Leviathan*) identificada amb Thomas Hobbes i els teòrics contemporanis del liberalisme.

D'acord amb la tesi "gòtica", el concepte de llibertat s'articula com un dret natural de l'individu, s'identifica amb el fet de no ser coaccionat, i la seva maximització es converteix en la principal prioritat política². Skinner cita Rawls com un exemple de la "visió gòtica" de la política de la següent manera:

"When Rawls asks what makes our liberty such a fragile commodity, he explicitly announces his agreement with what he calls 'Hobbesian thesis', the thesis that the ineliminable threat to our freedom arises from our natural selfishness. As rational egoists Rawls concedes, all of us, have 'an inclination to self-interest', a disposition to increase our freedom of action as far as possible, even at the expense of the

¹ Cf., per exemple, Skinner (1990, 1998, 2002). La seva crítica prové fonamentalment de la història de les idees polítiques i, més en concret, de l'anàlisi de l'obra de Maquiavel. Skinner ha fet servir la seva anàlisi conceptual com a instrument per qüestionar i criticar algunes posicions dintre de la teoria política contemporània, en especial, la conceptualització de la idea de llibertat negativa. Skinner considera que aquesta idea és vàlida, però cal reformular-ne el contingut per tal d'incloure-hi les condicions necessàries per la seva pròpia sostenibilitat.

² Cf. Skinner (2002: 163). Entre els partidaris de la "visió gòtica" de la política, Skinner posa dins del mateix sac teòrics tan diversos com John Rawls o Robert Nozick, sense fer cap mena de distinció entre les tesis del liberalisme polític i les del libertarianisme.

other. But it is obvious that, if each of us seeks to act in this fashion, we shall soon find ourselves encroaching upon and interfering with the liberty of the others”³.

En canvi, la tesi neo-romana, adopta una perspectiva diferent (més holística o sistèmica): la qüestió rau en concebre la idea de llibertat no només a nivell individual sinó també en funció de com s’organitza el sistema polític, de tal manera que només es pot ser lliure en un estat lliure, o en un estat que s’auto-governi. Viure en llibertat (“vivere libero”) significa no estar sotmès a la voluntat de cap altre individu o grup⁴. Per tal que això sigui efectiu, però, cal que la idea de llibertat sigui més robusta que la noció implícita en la tesi gòtica.

La diferència entre una tesi i altra rau, en el fons, en la relació establerta entre llei i llibertat. Mentre la tesi gòtica identificaria l’aparell coercitiu de la llei amb una intrusió a la llibertat individual, la tesi neo-romana el consideraria com un element constitutiu de la nostra pròpia llibertat. En aquest sentit, d’acord amb la tesi de Skinner, el concepte de llibertat no és un bé pre-polític, restringit per la força de la llei, sinó un bé genuïnament polític el gaudi del qual depèn de la responsabilitat col·lectiva de mantenir un sistema polític en òptimes condicions.

Tanmateix, la crítica republicana de Skinner a Rawls resulta desafortunada. La distinció entre els dos conceptes de llibertat i l’atribució, amb totes les seves implicacions, de la tesi gòtica a Rawls és, si més no, esbiaixada, per no dir incorrecta⁵. La tesi republicana de Skinner, de fet, podria resumir-se d’una forma molt simple de la següent manera: en una societat auto-governada, el fet de gaudir de determinats drets i llibertats, significa al mateix temps l’assumpció de determinats deures i obligacions (com ara la participació política de la ciutadania). Per aquest motiu, és important que el concepte de llibertat, per tal de ser auto-sostenible, inclogui en el seu si tant la noció de drets com la de deures i responsabilitats. Ara bé, aquesta idea no constitueix en el fons, malgrat la crítica persistent de Skinner i d’altres republicans, cap mena d’objecció seriosa al liberalisme de Rawls. En tot cas, la crítica s’equivoca d’adversari.

2. LES IMPLICACIONS NORMATIVES DE LA TESI NEO-ROMANA

La crítica republicana de Skinner acusa la teoria política liberal de ser inestable per si mateixa, en el sentit que el concepte de llibertat que promou és incapaç d’assegurar-se la seva pròpia perdurabilitat. El problema que se li atribueix és haver conceptualitzat la idea de llibertat d’una forma incompleta i poc sòlida, sense tenir en compte quins són els deures i les obligacions socials i polítics necessaris per tal de mantenir al llarg del temps el marc institucional que possibilita el sistema de drets i llibertats. Dit altrament, la crítica republicana posa en dubte que el concepte

³ Skinner (2002: 162)

⁴ Llibertat com a no dominació en la terminologia de Pettit, si bé existeixen alguns desacords entre ambdós autors a l’hora de precisar-ne la definició exacta, cf. Pettit (2002).

⁵ Cf. Larmore (1996, 2001), Patten (1996). Alguns autors (cf. De Francisco, 2006) han defensat fins i tot una interpretació republicana de l’obra de J. Rawls.

de llibertat pugui ser sostingut simplement a través de mecanismes de mà invisible, que presumptament tant atrauen al liberalisme, al marge de les disposicions i actituds dels agents (i, més en concret, dels ciutadans) que hi intervenen.

El corpus de drets i llibertats civils, polítics i socials del qual gaudeixen els ciutadans d'una determinada societat democràtica és *per se* un bé polític que requereix un esforç col·lectiu per part de tothom per tal de preservar la seva salut i evitar-ne la corrupció i el deteriorament. D'aquesta manera, sense la participació d'una ciutadania activa i responsable, sense un control eficaç del poder polític, el més probable és que el sistema polític s'acabi erosionant i corrompent de forma progressiva, fins al punt de debilitar i de posar seriosament en perill el sistema de drets i llibertats que s'ha anat conquistant col·lectivament al llarg de la història. Per aquest motiu, és important que el sistema polític sigui capaç d'imbuir els seus ciutadans amb les virtuts cíviques i polítiques necessàries per tal de garantir-ne un funcionament òptim.

D'una manera gràfica, el manteniment de la llibertat (entès com a bé públic) podria representar-se com un "Dilema del Presoner". Ara bé, el fet d'obviar la dimensió social i política del concepte de llibertat, podria induir erròniament a pensar que ser lliure vol dir fer el que un vol sense cap mena de deure ni restricció social, de tal manera que l'estructura cooperativa de la societat se'n podria acabar ressentint. En efecte, en una societat d'egoistes racionals, l'equilibri col·lectiu dominant condueix a un "pay-off" pitjor, comparat amb els beneficis de la cooperació social. Com més "free-riders" hi hagi en el sistema, més difícil serà la consecució del bé públic (en aquest cas, el manteniment de la llibertat). Aquells ciutadans que es reclouen en la seva esfera privada de llibertat i no cooperen a través de llur participació en el manteniment de la llibertat col·lectiva no només pequen d'irracionalitat (perquè en el fons, l'erosió del sistema polític acabarà repercutint en una pèrdua de llibertats individuals) sinó que també, d'acord amb la tradició republicana, són l'expressió d'una concepció corrompuda de la ciutadania.

En definitiva, la conclusió normativa que Skinner extreu de la lectura republicana de Maquiavel és que el concepte de llibertat, ben entès, requereix (i) una participació activa per part dels ciutadans dintre del sistema polític, i al mateix temps (ii) un sistema polític capaç d'engendrar en la ciutadania, a través de les seves institucions, les virtuts necessàries per tal de mantenir-se en òptimes condicions. Skinner identifica el primer requisit amb la paradoxa que la idea de llibertat està estretament relacionada amb la idea de servei públic. El segon requisit, en canvi, està lligat amb l'acceptació de la paradoxa rousseauiana que hem de ser forçats a ser lliures, ja que, sense coerció, oblidaríem fàcilment que el manteniment de la nostra llibertat exigeix no només l'exercici dels nostres drets sinó també dels nostres deures i responsabilitats.

3. EL SENTIT DE LA JUSTÍCIA, LES VIRTUTS POLÍTIQUES I EL BÉ DE LA SOCIETAT BEN ORDENADA

Aquests dos requisits, tanmateix, no suposen cap mena de crítica greu al liberalisme polític de Rawls, en tot cas, el que fan és posar un èmfasi redundant en elements teòrics que ja es troben implícits en el liberalisme polític mateix.

D'acord amb Rawls, és un error pensar que l'arquitectura conceptual del liberalisme polític, en nom de la neutralitat, ha de renunciar a l'ús de les idees del bé (*good*) per dedicar-se exclusivament a allò que és just (*right*)⁶. La proposta de Rawls, de fet, incorpora diferents idees substantives del bé dintre del seu sistema de pensament, i la seva introducció està justificada en la mesura que es tracta d'idees del bé polítiques, i no d'idees del bé lligades a una determinada doctrina (moral, religiosa o filosòfica) comprensiva.

En relació a la crítica republicana, és important subratllar el paper que hi juguen dues idees fonamentals del bé (polític): (a) les virtuts polítiques dels ciutadans, i (b) la bona ordenació de la societat política (entesa, per si mateixa, com un bé polític). Aquestes idees ajuden a enfortir la visió que existeix un "bé comú"⁷, que és fruit d'una cooperació social basada en un mecanisme de justícia mútua, i que es podria identificar amb el benefici personal i social que representa el fet de poder viure en una societat justa, estable i raonablement harmoniosa.

a) Les virtuts polítiques i el sentit de la justícia

D'acord amb Rawls, les virtuts polítiques tenen una doble dimensió. D'una banda, defineixen els trets i la conducta del bon ciutadà en un règim democràtic. Rawls cita alguns exemples de virtuts com ara la tolerància, la civilitat o un sentit de la justícia. Aquestes virtuts es deriven de les disposicions i actituds morals necessàries per tal de mantenir al llarg del temps una societat política, entesa en termes normatius, com un esquema cooperatiu just entre persones lliures i iguals. El fet que l'estat intervingui per tal de promoure aquestes virtuts no converteix l'aparell estatal en una mena d'instrument perfeccionista a l'estil de Plató o Aristòtil, o en un instrument de censura i de repressió (a l'estil de la Santa Inquisició). Ben altrament, en contra d'algunes versions del liberalisme que advoquen per un neutralisme absolut de l'estat, Rawls justifica que es prenguin mesures raonables

⁶ Cf. "The idea of the priority of right is an essential element in what I have called 'political liberalism' [...] This priority may give rise to misunderstandings: it may be thought, for example, to imply that a liberal political conception of justice cannot use any ideas of the good at all, except perhaps those that are purely instrumental; or else those that are a matter of preference or of individual choice. This must be incorrect, since the right and the good are complementary" (Rawls, 1993: 173).

⁷ Charles Larmore (1996: 124) especifica que la idea de "bé comú", en el pensament liberal, no s'ha de confondre, com sovint s'ha fet, amb la suma dels beneficis individuals que cadascú persegueix. Paral·lelament, l'ideal liberal de llibertat no es pot entendre de manera aïllada, al marge dels principis morals compartits sobre els quals reposa (basats sobretot en el respecte mutu) i que defineixen la manera com s'han de relacionar les persones. Aquests principis troben la seva expressió a través de la llei, la qual més que limitativa acaba essent constitutiva del concepte de llibertat.

per tal d'enfortir aquells sentiments i formes de pensar que contribueixen a sostenir l'ideal d'una societat ben ordenada⁸.

De l'altra, les virtuts polítiques són considerades per si mateixes com un bé polític de summa importància en la mesura que constitueixen part del "capital polític" d'una determinada societat. La idea de "capital", d'acord amb Rawls, serveix per recalcar dues observacions de tall sociològic: (1) que aquestes virtuts polítiques es construeixen lentament amb el temps en funció de les institucions polítiques i socials establertes, així com també de l'experiència dels ciutadans, (2) i que cal que aquestes virtuts siguin constantment renovades i reafirmades per tal que no acabin perdent el seu valor. Rawls reconeix que l'esforç ciutadà per tal de mantenir i millorar l'estructura política d'una societat (més o menys) ben ordenada és un bé polític col·lectiu de primer ordre. Al capdavant, Rawls és ben conscient que el seu ideal de justícia (en tant que virtut primera de les institucions socials) no pot créixer sense el context d'un marc institucional adequat i estable.

És cert que el republicanisme de Skinner sembla posar l'accent sobretot en les virtuts de la participació política activa (més o menys directa) de la ciutadania. Rawls reconeix explícitament el bé de la participació política⁹, però les virtuts polítiques que destaca són de caràcter més general i es fonamenten principalment en les qualitats indispensables per al manteniment d'un esquema de cooperació social just. Tanmateix, l'enfocament és coincident: el paper que juguen les virtuts polítiques es refereix a la indispensable tasca col·lectiva de mantenir a través del temps una determinada estructura política i social (més o menys) justa, la qual recau sobre els ciutadans que conviuen dintre de la mateixa societat política.

Rawls no obre la caixa negra per veure com funcionen a la pràctica els mecanismes i engranatges polítics¹⁰. Senzillament, constata que, en un sentit general, mantenir

⁸ Galston (1991) i Macedo (1990) ofereixen una llista més àmplia i detallada sobre les virtuts polítiques pròpies d'un règim constitucional liberal-democràtic. A més, posen l'èmfasi en les polítiques públiques necessàries (com ara la introducció de matèries d'educació cívica a les escoles) per tal de promoure'n el seu desenvolupament. Per a una visió crítica d'aquesta perspectiva, veure per exemple els articles de Flathman (1998) o Kahane (1996), els quals posen en dubte la idoneïtat i l'eficàcia d'un liberalisme polític centrat en la intervenció directa per promoure virtuts públiques.

⁹ La teoria de Rawls, malgrat considerar la participació política com un bé, està dirigida bàsicament a una democràcia liberal representativa. Per exemple, Rawls circumscriu el deure de civilitat per part dels ciutadans a l'exercici d'un control efectiu sobre els representants polítics a fi que respectin els límits de la raó pública (cf. Rawls, 2001: 135-136). En la seva *Teoria de la Justícia*, Rawls (1999: 200) afirma que "*in a well-governed state only a small fraction of persons may devote much of their time to politics. There are many other forms of human good*". D'aquesta manera, Rawls recolza la divisió del treball entre representats i representants sobre la qual es basa la democràcia representativa moderna.

¹⁰ Pettit (1997: 240), en la seva defensa del republicanisme, es mostra força crític amb l'oblit que la teoria política ha exercit en els últims anys en relació amb les qüestions lligades al disseny, funcionament i manteniment d'institucions polítiques. D'acord amb Pettit, s'ha donat una major prioritat al desenvolupament d'una filosofia política més basada en fer teoria ideal (per utilitzar termes rawlsians) en detriment d'una teoria política capaç d'oferir orientacions normatives pràctiques sobre què fer en el món imperfecte en el qual vivim. De totes maneres, aquest retret, més

estable al llarg del temps un sistema de cooperació social (més o menys) just requereix tenir en compte quin és el comportament dels agents que hi participen, i això ens pot servir per identificar la superioritat de determinades predisposicions morals i encoratjar determinades virtuts. D'entre aquestes virtuts necessàries, cal mencionar en especial la noció del sentit de la justícia¹¹, que desacredita en bona mesura la crítica que acusa el liberalisme d'un excés d'egoisme racional. És important destacar aquesta noció, sobretot perquè la teoria de Rawls té alguns aspectes rousseauians (que moltes vegades s'obvien) que l'apropen a les tesis republicanes lligades a la defensa d'un "bé comú" (o *res publica*) i a un fort sentit de cooperació i fraternitat cíviques.

Rawls conceptualitza el sentit de la justícia com el resultat d'un mecanisme psicològic basat en una noció de reciprocitat¹². El sentit de la justícia s'adquireix en la mesura que una persona viu i es beneficia del fet de viure en un marc institucional just. Per a Rawls, és fonamental que hi hagi una interconnexió entre la concepció política de la justícia i la psicologia moral de les persones, ja que no tindria cap mena de sentit defensar una concepció de la justícia (per molt atractiva i brillant que pugués ser) que fos incapaç de motivar les persones a actuar d'acord amb els seus principis¹³. Per aquest motiu, el sentit de la justícia juga un paper fonamental per a l'estabilitat del sistema: si les persones perceben que l'estructura institucional és justa i adquireixen un sentit de la justícia (i saben que aquest sentiment és socialment compartit) estaran disposades a jugar les regles del joc i mantenir l'esquema de cooperació social establert. El sentit de la justícia, en definitiva, igual que els sentiments de confiança mútua i d'amistat (estretament lligats, d'altra banda, a una idea de reciprocitat), ajuda a mantenir estable un esquema de cooperació social al llarg del temps.

La idea de justícia present en Rawls (tant en la *Teoria de la Justícia* com en el *Liberalisme Polític*) posa l'èmfasi en aquesta idea de reciprocitat, de compartir un mateix esquema (més o menys) just de cooperació social¹⁴, que es podria resumir en l'ideal d'amistat (o de fraternitat) cívica que Rawls esgrimeix en el seu ideari

que una crítica al contingut del liberalisme polític, és una crítica metodològica sobre com i per a què fer teoria.

¹¹ D'acord amb Rawls, la noció del sentit de la justícia fa referència, en una societat ben ordenada, al fet d'actuar d'acord amb les regles del joc establertes pels principis de la justícia; dit altrament, pressuposa "*an effective desire to comply with the existing rules and to give one another that to which they are entitled*" (Rawls, 1999: 274-275).

¹² Cf. Rawls (1999: 433).

¹³ En el fons, la proposta de Rawls és una crítica directa als principis ètics de l'utilitarisme, que Rawls mateix considera insostenibles o en tot cas defectuosos, des del punt de vista de la psicologia moral de les persones.

¹⁴ El segon principi de justícia (el principi de la diferència) pot il·lustrar aquesta idea d'una forma prou clara. En efecte, es pot considerar que el seu objectiu és no només compensar els efectes de l'arbitrarietat de la loteria social i natural, sinó també promoure entre els ciutadans el sentiment de compartir un *mateix* esquema de cooperació social, malgrat llurs divisions i diferències (per exemple, en termes de riquesa material).

conceptual¹⁵. En aquest sentit, podria fer un símil amb el concepte de religió cívica que Rousseau introdueix en el capítol VIII del seu *Contracte Social*. Allò que uneix i manté estable una societat política, per a Rawls, és el desig efectiu dels ciutadans d'actuar d'acord amb el que una concepció política de la justícia requereix.

b) El bé polític d'una societat ben ordenada

Rawls refuta la crítica comunitarista que acusa el liberalisme polític d'abandonar l'ideal d'una comunitat política en benefici d'una "societat privada" en la qual els individus (o diferents associacions d'individus) només vetllen pel seu propi interès i es despreocupen de qualsevol objectiu comú final. De fet, la societat ben ordenada ideada per Rawls *no és* una "societat privada", ni tampoc un *modus vivendi*, atès que els ciutadans sí que tenen objectius en comú (per exemple, el manteniment d'institucions justes¹⁶). És més, Rawls fins i tot legitima un cert tipus de patriotisme cívic o democràtic, en el sentit que establir, mantenir i millorar institucions (més o menys) justes al llarg del temps a través de l'acció conjunta dels ciutadans suposa un gran bé social, fins al punt que pot arribar a produir fins i tot un cert sentiment legítim d'orgull (d'igual manera que els membres d'una orquestra o els jugadors d'un equip poden sentir satisfacció per una execució ben feta).

La consecució d'aquest bé, tanmateix, pressuposa que els ciutadans comparteixen prou coses en comú com per considerar-se a si mateixos participants d'una mateixa empresa conjunta. Dit amb altres paraules, pressuposa l'existència d'un subjecte, d'un "nosaltres" o d'una identitat col·lectiva com a "poble". Rawls no parla massa sobre aquest tema, però en la seva proposta sobre la Societat de Pobles, afirma que són bàsicament tres els elements definitoris d'un poble (liberal): l'existència d'un sistema liberal-democràtic raonablement just; un cos de ciutadans units per unes "simpaties comunes"¹⁷ i per la voluntat de conuiuïre sota un mateix govern

¹⁵ La idea de Rawls d'una societat política unida per llaços de fraternitat cívica apareix com una de les funcions primordials de la teoria de la justícia (Rawls: 1999: 5). De totes maneres, els debats posteriors sobre la idea de justícia s'han centrat sobretot en les nocions d'igualtat i de llibertat com a pilars definitoris, i han tendit a deixar de banda la moral implícita en la idea de fraternitat cívica. En relació a la idea de raó pública, Rawls (2001: 137) connecta la idea de reciprocitat amb la fraternitat, tot afirmant que "[...] *its role [of the criterion of reciprocity] is to specify the nature of the political relation in a constitutional democratic regime as one of civic friendship*".

¹⁶ Al capdavant, els beneficis de la justícia només es poden obtenir a través d'una estructura social i política. En el cas de la societat ben ordenada, l'estructura no té només un caràcter instrumental sinó que constitueix per ella mateixa un bé polític de primer ordre que els ciutadans tenen la responsabilitat de vetllar i mantenir.

¹⁷ En aquest sentit, la teoria de Rawls esdevé cada vegada més contextualista. El "concepte de simpaties comunes, prové de la definició del sentiment de nacionalitat de J. S. Mill. Rawls (2001: 24-25) no especifica quins són els elements constitutius d'aquestes simpaties comunes, simplement les pren com a punt de partida per al desenvolupament de la seva idea de la Societat de Pobles. Tanmateix, la inclusió d'aquest requisit contextualista ve a posar l'accent en el que alguns crítics de la teoria de la justícia ja havien afirmat: és a dir, que la teoria de justícia no pot funcionar adequadament si els ciutadans que participen en l'esquema cooperatiu no se senten membres d'un *mateix* projecte polític en comú (cf., per exemple, D. Miller, 2000). És en aquest sentit que cal tenir en compte la noció de nacionalitat. Rawls reconeix també la complexitat de les societats polítiques

democràtic; i un determinat caràcter moral. Sigui com sigui, l'afirmació d'aquest "nosaltres" esdevé crucial ja que delimita quines són les fronteres de la cooperació social (tot i que això no vol dir que no hi pugui, o que no hi hagi d'haver una cooperació transnacional en termes de justícia) i defineix sobre qui recau les obligacions i les responsabilitat per al manteniment del marc institucional que fa possible el bé de la justícia mútua (en termes generals, els ciutadans que hi viuen i que, com a tals, se'n beneficien).

4. RE-PENSANT LA IDEA DE LLIBERTAT

Fet aquest aclariment sobre les idees del bé polític en la teoria de Rawls, voldria ara retornar al concepte de llibertat. Rawls defineix el concepte de llibertat de la següent manera: "*liberty [in connection with constitutional and legal restrictions] is a certain structure of institutions, a certain system of public rules defining rights and duties*" (1999: 177). És a dir, el concepte de llibertat, per dir-ho d'una manera simple, fa referència a un sistema de normes i lleis que delimiten què és allò que es pot fer. La connexió entre llibertat i imperi de la llei en Rawls és ben explícita: per tal d'estar segurs de poder gaudir d'un sistema de llibertats (com ara llibertat de pensament, de consciència, etc.), cal que hi hagi un sistema legal (incloent un sistema de sancions i càstigs) que li doni cobertura. O, dit d'una altra manera, el concepte de llibertat no es pot entendre al marge de la pròpia llei o d'un sistema de normes que garanteixi el fet que la llibertat sigui un ideal efectiu i possible. D'igual manera, John Locke, un dels teòrics del liberalisme per excel·lència, havia afirmat que "*the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom: for in all states of created beings capable of laws, where there is no law, there is no freedom*"¹⁸.

L'ideal de llibertat, d'igual manera que la idea de justícia¹⁹, requereix el manteniment de l'estructura política i social que el fa possible. D'acord amb Rawls, l'objectiu del liberalisme polític és precisament el de fornir un marc conceptual que permeti la consecució d'una societat raonablement estable i harmoniosa, i la millor forma de fer-ho és a través d'una concepció compartida de la justícia. La idea de les virtuts polítiques i de la societat ben ordenada vénen a reforçar aquest punt de vista, en la mesura que incideixen en el bé polític que suposa mantenir aquesta societat al llarg del temps per part dels ciutadans que en formen part.

D'aquesta manera, la crítica de Skinner a Rawls sembla del tot infundada. Rawls incorpora en la seva teoria tant (i) la idea que el rol de ciutadà pressuposa un servei

que no comparteixen una llengua comuna o una mateixa memòria històrica. La clau en aquest cas consisteix en prendre les mesures polítiques raonables i necessàries per tal de satisfer i acomodar les diferents minories ètniques i nacionals que hi pugui haver dintre d'una mateixa societat (sobre aquest tema, cal remarcar l'aportació feta per W. Kymlicka, cf., per exemple, Kymlicka (2000)).

¹⁸ John Locke, *Second Treatise of Government*, §57.

¹⁹ En el primer paràgraf de la *Teoria de la Justícia*, Rawls (1999: 3) defineix la justícia en termes relatius també al context d'una estructura institucional: "*Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought*".

públic²⁰ i no només un reguitzell de drets individuals (només cal tenir en compte, per exemple, el paper del sentit de la justícia o de les virtuts polítiques), i (ii) la idea que la llei és necessària (o, fins i tot constitutiva) per a una idea de llibertat ben entesa (atès que, per exemple, l'estabilitat del propi sistema, del qual depèn el ventall de drets i llibertats, requereix *prima facie* l'obligació de respectar la llei i seguir les regles del joc).

La proposta de Skinner, en el fons, no és pas tan diferent a la formulació del liberalisme polític. Rawls mateix, considera que entre el republicanisme clàssic (concebut com aquella perspectiva que sosté que els ciutadans d'una societat democràtica han de prendre part en la vida pública d'una societat i tenir un cert grau de virtuts polítiques per tal de preservar el sistema de drets i llibertats²¹) i el liberalisme polític no hi ha cap mena d'incompatibilitat fonamental, en tant que el republicanisme clàssic (a diferència de l'humanisme cívic) no pressuposa una doctrina moral, filosòfica o religiosa comprensiva, sinó que adopta una perspectiva pròpiament política en la terminologia de Rawls²².

Al capdavant, tant la idea de l'un com de l'altre vénen a coincidir amb l'advertència final, sovint oblidada, que Benjamin Constant fa en el darrer paràgraf del seu famós discurs sobre la llibertat dels antics i la llibertat dels moderns. Constant defensava que la qüestió no és afirmar la superioritat d'un tipus de llibertat en detriment de l'altre, sinó aprendre a combinar-los adequadament, ja que sense un suport mutu és possible que el contingut de la idea de llibertat s'acabi perdent²³:

“Institutions must achieve the moral education of the citizens. By respecting their individual rights, securing their independence, refraining from troubling their work, they must nevertheless consecrate their influence on public affairs, call them to contribute by their votes to the exercise of power, grant them a right of control and supervision by expressing their opinions; and by forming them through practice for these elevated functions, give them both the desire and the right to discharge these”²⁴.

²⁰ En el sentit que el rol que exerceix el ciutadà en l'esfera pública és fonamental per al manteniment d'una estructura de drets i llibertats, no només per mitjà de la participació política sinó també a través d'aquelles accions, disposicions i actituds que permeten una coexistència civil pacífica i estable (d'aquí la importància de valors polítics com la tolerància o un cert sentit de la justícia, que requereixen d'una pràctica continuada per tal de convertir-se en patrons de comportament dominants).

²¹ Cf. Rawls (1993: 205). Rawls cita explícitament com a exemple de republicanisme clàssic la interpretació que Skinner fa dels *Discursos* de Maquiavel.

²² Cf. Rawls (1993: 205-206).

²³ Constant il·lustra la importància de la llibertat política a través d'un exemple prou entenedor: renunciar a la llibertat política per dedicar-se exclusivament a la vida privada seria tan absurd com el fet de viure còmodament en el primer pis d'un edifici i no preocupar-se per si els fonaments de la casa són prou sòlids com per poder mantenir-la dreta.

²⁴ Constant (1988: 328).

5. UN APUNT SOBRE LA QÜESTIÓ METODOLÒGICA

Malgrat les coincidències a nivell de contingut, la teoria de Rawls i la proposta de Skinner parteixen de perspectives metodològiques ben diferenciades. Per a Rawls, el concepte clau que ha de cimentar la societat és la noció de justícia. Per tal d'aconseguir-ne la millor definició possible, Rawls basteix tota la seva arquitectura conceptual (com ara la posició original) al voltant de la construcció hipotètica d'un consens acceptat recíprocament com a just, base indispensable per a l'assoliment d'una societat política estable, cohesionada i duradora. Des d'aquesta perspectiva, analitzar el món social és fer-ho, com diu Rawls, des d'una posició *sub specie aeternitatis*: “it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view”²⁵. El pensament de Rawls connecta així amb una determinada forma de veure i analitzar el món que té els seus fonaments en la reflexió filosòfica i en la confiança raonable en la capacitat de la raó. Sense anar més lluny, en la seva exposició sobre el liberalisme polític, Rawls defineix la seva proposta teòrica, en termes kantians, com la defensa d'una fe raonable en la possibilitat d'un règim constitucional just²⁶.

Per a Skinner i els partidaris de la tesi neo-romana, en canvi, la construcció d'una república lliure i ben ordenada no és un acte de fe filosòfica sinó més aviat una qüestió d'acció política²⁷. La lliçó dels *Discursos* de Maquiavel és que la llibertat de la república, per damunt de tot, és una construcció històrica que requereix una participació i una activitat polítiques vigoroses i un esquelet institucional prou sòlid i resistent com per poder afrontar amb una mínima garantia d'èxit els seus pitjors enemics (com són, la dominació tirànica, la corrupció, la conquesta militar o la imprevisibilitat de la sempre inconstant fortuna). La construcció de la república, en definitiva, es mou en un àmbit marcat per la fragilitat i la contingència, que exigeix no només un disseny institucional robust sinó també altes dosis de *virtù*, és a dir, d'aquelles qualitats indispensables per a crear i mantenir una república sana i ben ordenada, i un poder polític vigilat i sota control. L'estabilitat de la república i els béns polítics que se'n deriven (com ara la prosperitat, la seguretat o la llibertat) precisen d'un esforç perpetu i constant, el preu dels quals es paga amb el fet de no poder baixar mai la guàrdia.

²⁵ Rawls (1999: 514).

²⁶ Cf. Rawls (1993, 101 i 172). L'argument per la defensa d'aquesta fe en la possibilitat d'una societat justa recorda en bona mesura (salvant les distàncies) l'argument de Pascal d'apostar per l'existència de Déu (cf. Pascal, *Pensées*, §680). Si pensem que una societat democràtica ben ordenada i justa no és possible, aquest pessimisme acabarà repercutint negativament en les actituds i maneres de pensar que formen part de la cultura pública d'una determinada societat, amb la qual cosa és millor superar la incertesa pensant en positiu. Rawls cita l'exemple de la caiguda de la República de Weimar per tal de mostrar els efectes perniciosos de la pèrdua d'aquesta fe raonable (cf. Rawls, 1993: lix).

²⁷ Segons Maquiavel, la bona ordenació de la república no depèn pas d'especulacions teòriques sinó d'un coneixement aprofundit dels afers polítics tal i com són en la pràctica real a través de l'estudi rigorós de la història (cf., per exemple, el proemi del segon llibre dels *Discursos*).

Aquí és un rau una de les majors diferències entre ambdues perspectives. La teoria de Rawls tendeix sovint a abstruir-se de les realitats, imperfeccions i vicissituds de la vida política, per tal de concentrar-se en l'argamassa moral (principalment les nocions de justícia i de reciprocitat, o respecte mutu) que, en termes ideals, sustenta l'estabilitat d'una societat política ben ordenada, unida per uns lligams d'amistat cívica. La perspectiva maquiavel·liana, en canvi, amb les seves reflexions històriques sobre la vida i la mort de les repúbliques, incideix més en els aspectes no-ideals de la realitat política (com ara, combatre la corrupció, mantenir a ratlla les ambicions polítiques, etc.) i en la mesures necessàries per tal de combatre els mals que afligeixen o poden potencialment afligir la *res publica*.

Amb tot, una dimensió i altra, més que incompatibles, són més aviat complementàries. Una i altra s'interroguen sobre el tema de l'estabilitat política, tot i que ho fan des de punts de vista divergents. D'una banda, les qüestions de disseny institucional i de (proto)sociologia política implícites en la perspectiva maquiavel·liana, són qüestions que, d'una manera o altra, s'han de tenir en compte per tal d'encarar els problemes reals de la vida política i encarrilar el poder polític cap a una bona ordenació efectiva. De l'altra, les reflexions teòriques de Rawls ofereixen un marc conceptual més o menys sòlid i coherent per tal d'ajudar-nos a pensar quins són els mecanismes que sostenen i fan funcionar una societat política ben ordenada.

L'enllaç entre una dimensió i altra podria abordar-se a través de l'oximoron rawlsià del "realisme utòpic"²⁸, en el sentit que cal situar l'objectiu d'idear la república ben ordenada dintre dels límits marcats pel que és factible. Com diria Maquiavel, de res serveix imaginar repúbliques tan perfectes que no poden existir en la realitat, sinó que cal tenir en compte les condicions de les quals partim²⁹. Això no vol dir, però, haver de caure en una mena de fatalisme o d'immobilisme pessimista. Ben altrament, la fe rawlsiana en la possibilitat d'un règim constitucional just no és, de fet, sinó l'expressió d'un cert optimisme filosòfic fonamentat en l'esperança d'expandir els límits d'allò que és políticament possible cap a l'horitzó d'allò que és moralment desitjable.

6. CONCLUSIONES FINALS

La crítica republicana al concepte de llibertat no constitueix en si pròpia una proposta alternativa al liberalisme polític. La seva tesi pot ser subsumida pel marc

²⁸ Cf. Rawls (2001: §11), Rawls defineix el terme de la següent manera: "*political philosophy is realistically utopian when it extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in doing so, reconciles us to our political and social condition*". Aquesta barreja entre idealisme utòpic i pragmatisme realista podria explicar-se per les dues grans figures que John Rawls havia estudiat al llarg de la seva vida, d'una banda el filòsof Immanuel Kant i de l'altra el polític Abraham Lincoln. Thomas Nagel (2002: 75) diu que, tot i que la vida de Rawls s'assembla més a la de Kant que a la de Lincoln, la figura de Lincoln li serveix com a punt de referència per pensar la cruïlla entre l'esperança de la justícia i els obstacles del món real.

²⁹ Cf. *El Príncep*, capítol XV.

conceptual del liberalisme polític (almenys en la formulació feta per Rawls) sense gaires problemes. En efecte, la idea de llibertat ben entesa suposa tenir en compte l'estructura política i social que la sosté i la fa possible, de tal manera que la idea de llibertat, com de fet ja havia assenyalat B. Constant, no es pot desvincular del tot de certes obligacions i responsabilitats. Sobre aquesta qüestió, el liberalisme polític i la tesi neo-romana no mostren cap mena d'incompatibilitat irreconciliable.

La tesi republicana inspirada en Maquiavel, tanmateix, sí que mostra una certa especificitat pròpia pel que fa la qüestió metodològica, en concentrar-se sobretot en les qüestions lligades al disseny i funcionament del sistema polític en condicions no-ideals, en ves de prioritzar reflexions excessivament abstractes, metafísiques o deslligades de la realitat. Si més no, podria dir-se que la recomanació que se n'extreu és que no es pot fer teoria política sense tenir en compte els condicionants i les particularitats del context que s'analitza, a través, per exemple, de l'estudi de la història i de la sociologia política. Aquesta proposta, tanmateix, va en el mateix sentit, que la perspectiva del realisme utòpic defensada per Rawls.

En conclusió, més que buscar una confrontació artificial, una i altra perspectiva tenen més coses en comú i motius per unir esforços i treballar conjuntament que no pas per girar-se l'esquena. Al cap i a la fi, tot i emprar un llenguatge diferent, una i altra perspectiva acaben dient més o menys la mateixa cosa. Per això, més que dedicar-se a fer soroll, farien bé de procurar escoltar-se.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Constant, B. (1988). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Francisco, A. (2006). "A Republican Interpretation of the Late Rawls", a *The Journal of Political Philosophy*, 3, p. 270-288.
- Flathman, R. (1998). "It all depends... on how one understands liberalism". *Political Theory*, 26/1, p. 81-84.
- Galston, W. (1991). *Liberal Purposes: Goods Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahane, D. J. (1996). "Cultivating liberal virtues". *Canadian Journal of Political Science*, 29/4, p. 699-728.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Larmore, C. (1996). "Political Liberalism", a *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 121-151.
- Larmore, C. (2001). "A Critique of Philp Pettit's Republicanism", a *Philosophical Issues*, 11, p. 229-243.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, D. (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Nagel, T. (2002). *Concealment and Exposure. And other essays*. Oxford: Oxford University Press.

- Patten, A. (1996). "The republican critique of liberalism". *British Journal of Political Science*, 26/1, p. 25-44.
- Pettit, P. (2002). "Keeping republican freedom simple: On a difference with Quentin Skinner". *Political Theory*, 30/13, p. 339-356.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, J. (2001). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Revised Ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1990). "The republican ideal of political liberty", a Bock, G. et al. (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.