



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Bé comú i responsabilitat política: Dos aspectes d'un mateix problema?

Carles José Mestre

FEBRER 1999

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

BÉ COMÚ I RESPONSABILITAT POLÍTICA: DOS ASPECTES D'UN MATEIX PROBLEMA?

1115

El present estudi té com a objectiu principal mostrar la conveniència i oportunitat que pot tenir, avui en dia i en la nostra realitat més propera, recuperar la idea de bé comú. L'article persegueix aquest propòsit a partir d'una aproximació històrica a la qüestió, de manera que, en primer lloc, determino l'origen o causa d'aquelles circumstàncies que considero favorables a la rehabilitació de la idea mencionada. Tot seguit, realitzo una anàlisi de la conjuntura política actual per tal de fer palès que aquesta conjuntura no es correspon, essent estrictes, amb la descripció que resulta del primer punt de la nostra investigació, amb la qual cosa s'apunta a la "falsedat" de la conjuntura en qüestió. Finalment, s'indaga al voltant de la mateixa idea de bé comú, amb la qual cosa l'última part de l'article és la que condensa la major quantitat del seu contingut teòric. Les fites marcades en aquesta conclusió són les següents: mostrar que parlar del bé comú no és la mateixa cosa que parlar de *l'interès comú*, i intentar determinar (algunes) condicions de possibilitat de la *realització* de la mateixa idea de bé comú, tot atenent a la delimitació teòrica que d'ella n'hauré fet.

I

Per què tornar a parlar, ara i aquí, del bé comú? Tal i com he avançat en el preàmbul, la recuperació d'aquesta idea tindria sentit en tant que es donessin condicions adients per a construir, de nou, un discurs *actual* al voltant de la mateixa. La mateixa presentació de la qüestió, doncs, remet a passats on la noció que ens ocupa era vigent. Quines són aquestes etapes de la nostra història (entengui's aquí la història d'Occident) en les quals parlar del bé comú era *adequat* i pertinent? Bàsicament, aquelles en què els protagonistes de la vida pública posseïen la condició d'*iguals*. Aquesta condició d'igualtat, però, ha de ser desprovista de tota formalitat: no m'estic referint aquí a la igualtat *merament teòrica* que proclama, per exemple, la Declaració Universal dels Drets Humans. Tampoc, en aquest sentit, puc adreçar a l'extensió dels drets jurídics o polítics que totes les societats inspirades en la Il·lustració i la Revolució Francesa van acabar introduint en el seu si. La igualtat que estic considerant té un caràcter eminentment *social* i, per tant, *material*. Tanmateix, la "matèria" de la igualtat en qüestió no ha de ser interpretada en sentit restrictiu, és a dir, *merament econòmic*. Excloure elements culturals de la mateixa (tals com la llengua, costums, o maneres de fer i pensar) conduiria inevitablement a no reeixir en el propòsit de *realitzar* el bé comú, tal i com intento mostrar en l'últim apartat de l'article.

La primera ocasió històrica en què la idea de bé comú es constitueix en eix de la vida pública coincideix amb l'època en la qual neix el mateix concepte (i també, de fet, la nostra història): el món grec. Tal i com reflecteix Hannah Arendt, "[l]a *polis* se diferenciava de la família en que aquélla sólo conócía «iguales», mientras que la

segunda era el centro de la más estricta desigualdad”¹. És en aquest context d’igualtat *ciutadana* on sorgeixen les controvèrsies i discussions *polítiques*, les quals, seguint Aristòtil, estarien adreçades a la consecució del *bé comú*². I seguint en el món antic, la “res publica” de la Roma no imperial es constituïria en un altre exemple tant d’igualtat -sempre que no anem més enllà del marc preestablert- com de recerca del bé de la comunitat.

Un cop extinguides les organitzacions del món clàssic, però, s’obra una època de foscor que s’allarga gairebé fins l’esclat de la Revolució Francesa. Hannah Arendt cita episodis històrics que podrien mostrar-se com reedicions, amb les acotacions històriques pertinents, de *l’acció dels iguals envers el bé comú*³, però la fugacitat dels mateixos (tret de l’exemple de les vil·les medievals) impedeix un tractament sistemàtic de la qüestió que ens ocupa. És a partir de 1789, doncs, que la noció d’igualtat torna a tenir un paper preponderant en les organitzacions humanes, encara que en la majoria dels casos la seva afirmació té un caràcter merament teòric i només de vegades es realitza una reivindicació *efectiva* de la mateixa. Tanmateix, fóra possible determinar situacions en les quals el status d’igualtat *real* s’ha vist acomplert, i això ho podríem aconseguir seguint el fil de les revolucions que han sacsejat el nostre continent en els últims 200 anys. Si atenem un cop més al relat de H. Arendt, veurem que la nostra recent història descobreix, a l’ombra d’aquells moviments revolucionaris, una sèrie d’escenaris en què el fenomen del “consell” té lloc tot reproduint-se l’esperit de la comunitat d’iguals⁴: la Comuna de París i els seus episodis preliminars, la revolució de febrer (en la seva primera etapa), la república bàvara de 1919, o la revolució hongaresa de 1956, es constituïrien en exemples d’allò dit (tot això, però, sense que a judici de l’autora jueva pugui parlar-se d’una tradició del fet en qüestió⁵).

Malauradament per a molts (especialment per aquells tants que han patit o patiren situacions d’extrema desigualtat i pobresa), la història europea dels dos segles

¹: ARENDT, H., *La condició humana*; Paidós, Barcelona, 1996, p. 44.

²: Vid. ARISTÓTELES, *Política*, Llibre III (tr. M. G. Valdés, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica, nº 116, 1988). Considero el filòsof d’Estagira com el primer a parlar del bé comú, tot diferenciant-lo de *l’interès comú* (per bé que a la traducció referida de vegades s’aludeix a la primera noció amb l’última expressió). Les raons per les quals no podríem citar Plató com a primer impulsor de la idea que ens ocupa les exposa el mateix Aristòtil en un altre punt de l’obra esmentada (II, 2-5).

³: Vid. SANDEL, M.J. (ed.), *Liberalism and Its Critics*; Oxford, Basil Blackwell, Readings in Social and Political Theory, 1984, p. 250.

⁴: Amb el terme ‘council’ la pensadora alemana vol designar aquelles associacions d’iguals que actuen políticament com a tals (vid. *Liberalism and Its Critics*, pp. 238ss.).

⁵: *Liberalism and Its Critics*, p. 251.

passats fa que les fites abans mencionades apareguin gairebé com anècdotes, obligades a reclinar-se davant l'organització socioeconòmica i política impulsada i imposada des de i per a la Revolució Industrial, l'ombra de la qual s'allarga fins ben entrat el segle XX. Malgrat l'avanç cap a la igualtat que suposà la Revolució francesa, aquella no ha tingut gairebé mai autèntica presència en les societats precedents a la nostra (tret de les excepcions ja esmentades). Així, trobem que la implantació de la igualtat jurídica s'enceta a finals del segle XVIII però que, per sí sola, no deslegitima l'explotació ni la subordinació, amb la qual cosa la *fracturació* del cos social continua sent present. El segle XIX ens portà el concepte d'*igualtat política*, però les possibilitats d'aquesta van trigar a constituir-se en quelcom més que una mera *potència*, donada l'exigència de mitjans culturals i organitzatius que es requereixen per a la seva actualització, els quals no es trobaven a disposició d'un proletariat amb importants carències de formació, desgarrat, i literalment exhaust. Tot i així, la classe treballadora aconseguí finalment omplir l'espai polític que formalment se li concedia però que materialment se li negava, i els partits proletaris acabaren tenint un pes molt important -malgrat conegudes excepcions- en la Europa occidental de finals de segle. Si a això sumem la creixent activitat sindical (concertada en la immensa majoria dels casos amb el moviment polític), i la mateixa dinàmica del capitalisme, el resultat és un panorama que demanava a crits l'escomesa de l'últim estrat d'igualtat que mancava per conquerir: *la igualtat social*.

Ens trobem, doncs, a les portes d'allò que ha caracteritzat -pel que fa a l'assumpte d'aquest article- el segle que ara acaba: la progressiva extensió de la igualtat material (entesa aquesta, ara sí, en termes merament econòmics). En paraules de T.H. Marshall,

“[u]n nou període s'obrí a finals del segle XIX [...]. Es va veure el primer gran avanç en drets socials, i això implicà canvis significatius en els principis igualitaris de ciutadania. Altres forces, però, també varen intervenir. Un augment dels ingressos monetaris distribuït sense criteri sobre les classes socials, alterà la distància econòmica que separava aquestes classes entre sí, tot disminuint les diferències entre treball especialitzat i no especialitzat i entre treball especialitzat i treballadors no manuals, alhora que el gradual increment dels petits estalvis desdibuixava la distinció de classe entre el capitalista i el proletari sense propietat. En segon lloc, un sistema d'impostos directes, cada cop més i més ajustat, comprimí tota l'escala d'ingressos disponibles. En tercer lloc, la producció en massa dels béns de consum i un creixent interès d'una part de la indústria per les necessitats i gustos de la gent del carrer van fer possible que els menys adinerats gaudissin d'una civilització material la qual diferia en qualitat de la dels rics d'una manera molt menys marcada que mai abans. [...] La reducció de la desigualtat reforçà la demanda de la seva abolició, com a mínim en relació als elements essencials del benestar social”⁶

⁶: MARSHALL, T.H. and BOTTOMORE, T., *Citizenship and Social Class*; London, Pluto Press, 1992, p. 28 (pel que fa a la data de publicació, cal dir que l'assaig -d'identíc titol- de

Donades aquestes premisses, podríem formular-nos la següent qüestió: En quin punt ens trobem a l'actualitat? Per tal d'evitar el parany d'avantposar l'interès teòric a la realitat dels fets, cal que la nostra resposta participi de la major prudència -i humilitat- possible. No es tracta de donar l'esquena als aspectes més desagradables de la nostra societat, i sí, en canvi, de determinar allò que el sociòleg alemany Ralf Dahrendorf qualificà com una "tendència estructural"⁷. Tal i com apunta aquest autor,

"[n]ingún investigador consciente puede afirmar seriamente que los derechos de que gozan los ciudadanos a un trato de igualdad tienen ya plena efectividad en la sociedad actual inglesa, alemana o norteamericana [i al costat d'aquestes podríem incloure -sense rubor tot i que amb algún matís- la societat catalana, tant pel que fa a la seva prosperitat com pel que atany al seu grau de *cohesió* social]. Nadie afirma, ni puede afirmar, que el *status* de consumo ni el símbolo del *status* del profesor de Universidad, del tornero o del empleado de oficina sean iguales hasta identificarse. Lo importante, en este punto, es constatar una tendencia"⁸

L'obra en la qual Dahrendorf realitza aquestes afirmacions correspon a l'any 1957. Han passat, doncs, més de 40 anys. I tot i que el temps ha refermat, des del punt de vista d'aquest article, els diagnòstics d'aquest sociòleg, els avanços no han estat tan decisius com per a poder abandonar l'expressió "tendència estructural": a la pervivència de bosses de pobresa i la continuació, reparició o recrudesciment -depèn del cas- del problema de l'atur (malaltia aquesta última gairebé endèmica de la societat capitalista), cal afegir en les últimes dècades la situació provocada per la massiva afluència d'inmigrants del tercer món, els quals protagonitzen, sens dubte, l'episodi més fosc i alhora desencobridor, de l'actual relat triomfant d'Occident⁹.

Tanmateix, el fet que la prudència ens aconselli no abandonar el tractament de la qüestió en termes de "tendència", no impedeix que es pugui encetar una reflexió que es vol innovadora i acord amb aquests nous temps caracteritzats per aquella direcció dels esdeveniments. Pel que fa a aquest article, doncs, es tractaria de mostrar que *tornen* -i recupero així l'argument exposat al principi d'aquest primer punt- a

Marshall recollit en aquesta edició data de l'any 1950).

⁷: Vid. DAHRENDORF, R., *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*; tr. M. Troyano, Madrid, Rialp, Col·lecció "Hombre y sociedad", n° 4, 1962, p. 99.

⁸: Íd.

⁹: Considero, en aquest sentit, que la reflexió a l'entorn d'aquesta situació, ha de proveir -potser inesperadament- la clau de volta del concepte de *ciudadania*, de manera que els pressupòsits des dels quals s'enfoqui la qüestió de la immigració, han de constituir-se també en premissa de les nostres argumentacions al voltant dels drets i deures dels ciutadans, la definició d'aquesta figura, i la relació que guarda la ciutadania amb la nacionalitat.

donar-se condicions adients per a parlar, un cop més, del bé comú, i això es justificaria per la tendència -fins a cert punt ja *realitzada*- envers una *igualtat real o material* (i no merament teòrica), que ha estat presentada com condició de possibilitat del discurs i acció *efectius* sobre la noció que ens ocupa.

II

A l'hora de determinar la correspondència entre la descripció fins ara realitzada, i la cojuntura política actual, trobem una tesi del filòsof italià Norberto Bobbio que pot servir de punt de partida per a la tasca en qüestió: “[M]entre hi hagi homes el compromís polític dels quals es regeixi per un profund sentit d’insatisfacció i de sofriment davant les iniquitats de les societats contemporànies, tal vegada avui d’una manera no tan punyent com en altres èpoques, però molt més visible, aquests mantindran vius els ideals que han marcat des de fa més d’un segle totes les esquerres de la història”¹⁰. L’afirmació té com a context una defensa -més voluntariosa que no pas reeixida- del sentit de mantenir encara la distinció entre esquerra i dreta polítiques. El fet, però, que aquesta distinció comenci a necessitar suport teòric ja ens indica quelcom: fa cent anys ningú l’hauria posat en dubte. Ha desaparegut el conflicte? No seré aquí tan il·lús de contestar taxativament que sí, i una de les raons d’aquesta precaució respon a l’anàlisi en termes de “procés” realitzada en l’anterior apartat d’aquest article. Sí voldria, però, realitzar algunes matitzacions a la tesi general defensada per Bobbio, i a partir d’aquí elaborar una crítica més general del panorama polític que tots divisem.

Que la societat actual ofereix encara situacions de desigualtat i injustícia, ja ha estat exposat (i reconegut amb pesar) alhora que s’assenyalava una tendència cap a la reducció de les mateixes. El mateix Bobbio ens diu que el perfil i nombre d’aquestes escenes ja no és tan punyent, i precisament per això les que encara perviuen són molt més visibles. Tanmateix, podríem fer-nos la següent pregunta: Podem equiparar l’*especificitat* d’aquestes situacions, al fonament *històric* de la distinció política entre esquerra i dreta? Gairebé no cal recordar que la lluita entre aquests dos bàndols ha estat bàsicament, des de principis del segle passat, la lluita *política* entre proletariat i capital, respectivament. Fins a quin punt s’expressa encara, *en el debat entorn d’aquelles situacions específiques*, el conflicte que mencionem? M’atreviria a dir que únicament a manera de vestigi. Que determinades formacions polítiques s’*autoproclamin d’esquerra o hereus de l’esquerra* per representar determinades posicions en els debats en qüestió (que de vegades s’escampen fins i tot a l’àmbit de la política internacional), respon més aviat a la voluntat -per no dir necessitat- de *conservar* -i, per què no també, *defensar*- una regió més o menys extensa de l’espai polític que l’actual

¹⁰: BOBBIO, N., *Dreta i esquerra. Raons i significats d’una distinció política* (Nova edició revisada i ampliada el gener de 1995 amb una resposta als crítics); Catarroja (País Valencià), Afers, 1995, p. 34.

sistema de partits regula.

La afirmació que acabo de realitzar no implica necessàriament una eliminació de l'anàlisi de la societat en termes de lluita de classes, tot i que a partir d'allò exposat en l'anterior apartat es podrà intuir que aquest concepte ja no juga, al meu judici, un paper decisiu en la descripció actual d'allò social. En qualsevol cas, no deixa de ser pertinent preguntar-nos què se n'ha fet del conflicte que segons Marx ens portava directament cap al comunisme. I la resposta és més aviat simple: senzillament, s'ha institucionalitzat. Un cop més Dahrendorf, aquest cop a partir de l'anàlisi de Th. Geiger, ens fa avinent l'essència d'una categoria central:

“Hablamos de la “institucionalización” de una norma, de una forma de actuación o, más generalmente, de un fenómeno social, cuando este fenómeno inicialmente nuevo e insólito encuentra sólido acomodo en la estructura de una sociedad, adquiriendo así permanencia y quedando regulado por la rutina. Tal desarrollo puede observarse -una vez más como tendencia y no como realización consumada- en el plano de la oposición entre “trabajo a salario” y “capital””¹¹

Aquesta vegada sí, però, crec que fóra justificat començar a abandonar el terme 'tendència' i referir-nos així a la institucionalització del conflicte entre proletariat i capital com un fet gairebé consumat: la “normalització” de les disputes entre sindicats i patronal (encara que de vegades es requereixi de la intervenció de l'Estat o de la justícia), així com el confinament a categoria d'“última ratio” dels procediments de vaga o acomiadament, serien fenòmens que avalarien aquella decisió, encara que la convicció última d'aquell qui escriu és que no hauríem de parlar tant de conflicte “sublimat” com de conflicte “extingit”, i això en tant que difícilment podríem equiparar les tradicionals instàncies protagonistes de la lluita en qüestió, amb aquells col·lectius que avui en dia porten a terme la “negociació social”.

Arribats a aquest punt, la pregunta següent esdevé quasi imperiosa: Fins a quin punt es poden continuar *autolegitimant* els partits polítics com a defensors de les tradicionals posicions de l'esquerra i la dreta? Si el terreny *decisiu* (almenys pel que fa a les resolucions més concretes) de la lluita d'aquestes dues instàncies s'ha desplaçat del parlament a allò anomenat “taula de negociacions”, hauríem d'afirmar en conseqüència que una bona part dels partits (tots aquells que podríem agrupar, per les seves declaracions de principi, segons la díada en qüestió) es troba en una situació de relativa *impostura*. I la resta de formacions? Certament, hi ha també tot un seguit d'agrupacions polítiques - habitualment minoritàries- que no fan de la defensa dels tradicionals arguments de la esquerra o la dreta, bandera del seu programa. Així, observem que hi ha partits que presenten la sobirania o els drets d'una nació com el seu principal camp de batalla, d'altres que situen l'equilibri ecològic com la punta de llança de la seva proposta, i fins i tot trobem formacions adreçades a protegir els

¹¹: Op. cit., p. 100.

interessos de col·lectius concrets tals com homosexuals i lesbianes, conductors, o pescadors de balenes. Una bona manera de determinar el valor de la contribució que aquest segon grup de formacions pot arribar a realitzar en pro del bé global de la societat, és imaginar un parlament farcit de grupuscles que tinguin com a principal argument defensar el bé *particular* de la idea o col·lectiu que representen. No sembla que es pugui construir així un diàleg profund i fructífer al voltant de les qüestions que ens afecten a tots.

Tornant, però, al grup de formacions majoritari (és a dir, aquell que inclou els tradicionals partits “de dreta” o “d’esquerra”), m’agradaria recollir aquí unes paraules que Bobbio dedica a un autor, A. Panebianco, el qual representa una posició decididament radical (i no pas revolucionària, amb la dosi de seny que això constitueix avui en dia) sobre l’afer que aquí es tracta. Diu Bobbio allò següent: “[H]a hagut qui, d’una manera més radical, ha rebutjat de pla la visió dicotòmica, perquè segons aquests l’última dicotomia plantejada és una de les moltes «bajanades» de l’argot polític, que cal espolsar-se del damunt per poder crear, d’ara en endavant, noves agregacions basades en els problemes i no pas en les posicions”¹², i en la nota a pleu de plana ja es refereix explícitament a Panebianco tot describint-lo com un autor “intolerant amb totes [i a continuació el cita literalment]«aquelles bajanades nascudes de l’argot polític sobre qui és més o menys progressista o més o menys moderat» [...] «no és fent proclames sobre els posicionaments o els autoposicionaments a l’esquerra, a la dreta, etcètera, que serà possible constituir un nou sistema polític»”¹³. El contingut d’aquest article vol reeditar la crítica de Panebianco (en un moment en què podem observar al nostre voltant absurdes lluites per l’ocupació del “centre” polític), i fer-ho precisament a partir d’un altre passatge de l’obra d’en Bobbio:

“Les societats democràtiques són aquelles que toleren o, encara millor, pressuposen l’existència de molts grups d’opinió i d’interessos que competeixen entre ells. Aquests grups, de vegades es contraposen i de vegades es superposen, en alguns casos s’enllacen i després se separen, ara s’aproximen i ara es donen l’esquena, [...] s’objecta que en un pluriunivers com el de les grans societats democràtiques, on les parts en joc són múltiples i tenen entre elles convergències i divergències que fan possible les més diverses combinacions de les unes amb les altres, els problemes ja no es poden plantejar en forma d’antítesi, d’*aut aut*, o dreta o esquerra”¹⁴

Obviaré aquí la insustancial resposta de Bobbio a totes aquestes objeccions (només cal dir que, en un brillant exercici d’imaginació política, troba a faltar un sistema

¹²: Op. cit., p. 47.

¹³: Íbid., pp. 47-48.

¹⁴: Íbid., p. 48.

bipartidista, i que acaba titllant Panebianco -a través d'un pervers argument- de "il·lús tecnòcrata"), i em dedicaré a explotar les possibilitats que obra tot aquest conjunt de crítiques.

D'entrada, caldria examinar amb exactitud quins són els agents que, ara per ara, protagonitzen aquell complex joc de moviments que caracteritza les societats democràtiques. Fóra aquí ingenu pensar que només els partits polítics juguen un paper decisiu en aquest context. Tal i com afirma el conegut sociòleg Salvador Giner, "[e]n las sociedades corporativas no sólo los gobiernos y los parlamentos, sino las diversas corporaciones entre sí dirimen conflictos, reparten riqueza, distribuyen recursos, y si no me equivoco, producen también, aunque quizás sólo sea indirectamente, el clima moral en que viven sus gentes"¹⁵. És important assenyalar, però, que aquesta societat corporativa -de la qual formen part instàncies tan diverses com la universitat, l'església o l'exèrcit, per posar només alguns exemples- no es correspon exactament amb el concepte clàssic de societat civil: "Las continuidades históricas entre la sociedad civil y la corporativa no son óbice para que en la última sean cada vez menos los individuos, las clases y los movimientos sociales los que crean las condiciones de vida directamente. Lo hacen con creciente frecuencia a través de grupos de interés organizados, es decir, de corporaciones. Estas tamizan y regulan las relaciones de los hombres, son sus intermediarias. El corporatismo es pues, esencialmente, un modo de mediación o, por decirlo según un cierto lenguaje, de mediatización"¹⁶. La realitat *efectiva* (la *wirklichkeit* hegeliana) és constitueix, així, en quelcom més complex del que en principi pugui semblar, de manera que l'exclusiva de l'acció no pertany només als *representants* polítics o, estirant la corda, socials. Es trobarien, però, totes les possibles accions *concertades*? I, si que aquest no fos el cas, podrien arribar a estar-ho? Són aquestes dues preguntes decisives de cara a determinar si té sentit o no parlar del bé comú en una societat com la nostra.

Pel que fa a la primera qüestió, no sembla honest respondre d'una manera afirmativa. El mateix Giner ens parla del "colectivismo particularista" (l'adjectiu ja defineix prou bé el fenomen en sí) com "la expresión más cabal del egoísmo gregario de cada gremio"¹⁷. El problema és que, a més a més del tipus de corporacions abans indicades, també podem considerar fins a cert punt com a "gremis"-la seva actuació així ho justifica en no poques ocasions- a la majoria de forces polítiques i socials (partits, sindicats i patronal). No es tracta de negar aquí que una via decisiva per a la construcció de la identitat ètica de l'individu, passa per la dimensió de pertinença a un grup cultural, professional, social o polític (aspecte ja sobradament demostrat

¹⁵: GINER, S., El rapto de la moral: mudanza de la virtud cívica en la sociedad corporativa; *Revista de Occidente*, 45(1985), p. 59.

¹⁶: Íd.

¹⁷: Íbid., p. 62.

pel filòsof Michael Walzer); allò que preten mostrar aquest article és que aquella identitat ètica no s'esgota en la pertinença en qüestió i que l'altra via d'acompliment d'aquesta identitat no consisteix només en el culte a l'individu que es fomentaria des dels principis del liberalisme clàssic (el qual situaria el sol subjecte com la principal font de legitimació), *sinó que passa també pel reconeixement de l'individu en la comunitat dels seus iguals*, la qual es constituïria en la instància ètica més global de totes, però no per això superior (en un sentit moral). En tant que en el primer apartat d'aquest article s'ha realitzat una descripció de l'estat de coses en termes de "tendència cap a una igualtat efectiva", la resposta negativa a la primera de les preguntes plantejades en l'anterior paràgraf no és incompatible amb una resposta afirmativa a la segona. I arribats ací, la qüestió amb la qual recuperariem el fil de la nostra discussió seria la següent: Quins haurien de ser els protagonistes polítics d'aquella "comunitat dels iguals"? Certament, la resposta a aquesta pregunta ens aboca directament al sempre difús, làbil i llunyà regne de l'imaginari social, però no defugiré aquesta responsabilitat (entre altres coses perquè no hi ha jutges que em puguin condemnar). Donada l'aproximació teòrica realitzada en aquest article, m'atreviria a afirmar que els veritables agents polítics dels propers escenaris que proveirà la nostra societat, no seran tant els polítics professionals que estem tan acostumats a veure (i que tan lligats estan als aparells i maquinària de partit) com eminentes figures que provindran dels més diversos àmbits i que, precisament per ser eminentes, seran capaces d'anar "més enllà" dels seus àmbits de procedència (de fet, aquest és un fenomen que ja ha començat a produir-se en la política espanyola i sembla que aviat també a la catalana). Sense cap mena de dubte, això vindria afavorit per la creixent "purificació" que experimenta el conjunt d'afers polítics. Realitzada ja la institucionalització de l'antagonisme de classe (*supra*, pàgs. 5 i 6), i immersos com estem en una economia cada cop més global, les decisions a prendre seran progressivament més purament polítiques en el sentit que ja no tindran una dimensió essencialment *socio-econòmica* sinó més aviat *ètica*¹⁸, de manera que els principals assumptes a tractar tindran a veure amb els nostres valors culturals comuns, amb el nostre mode de relacionar-nos amb *l'altre* i acollir-lo, i amb la forma en què ens volem inserir en el curs de les societats occidentals. Com elegir -perquè és materialment impossible tornar a l'*àgora*- aquells quasi-savis¹⁹ que haurien d'*encarnar* la comunitat, ja devindria una qüestió tècnica per excel·lència, i en qualsevol cas la figura que podria aparèixer en l'extrem de l'imaginari social que estic describint, seria la d'un *parlament de persones*, quelcom força allunyat d'allò que ara mateix ens atorga la realitat, i que no participaria de pràctiques tan tristes o absurdes (i tan flagrantment contradictòries algunes amb els principis més

¹⁸: Ja Aristòtil mostrà, en l'últim llibre d' *Ètica a Nicòmaco*, la connexió que guarden l'ètica i la política. Pel que fa a "socialització" de la política, veure ARENDT, H., *La condició humana* (op. cit., capítol I, punts 5 i 6).

¹⁹: Penso aquí -no sense un escepticisme prudent- en la figura que Plató projectà del filòsof-rei, així com en la perfecte (en el sentit de no corrupta) aristocràcia aristotèlica (i aquestes figures, és clar, haurien de ser tamitzades a partir dels actuals paràmetres democràtics).

bàsics de la pretesament assumida ideologia liberal) com la disciplina de vot o els pactes encoberts i/o dirigits.

III

Tal i com avanço en el preàmbul, aquesta última part de l'article la dedico a la consideració ja merament teòrica de la noció de bé comú, tasca que ha d'obrir el pas a una determinació més o menys exhaustiva de les condicions de possibilitat de l'efectuació de la mateixa idea. El primer objectiu que m'he fixat ha estat diferenciar el bé comú de l'interès comú. En aquest punt, voldria en primer lloc fer esment de l'habitual referència al segon concepte en la majoria de discursos polítics i estudis més o menys cojunturals -sense voler dotar a l'expressió d'un sentit pejoratiu- sobre la democràcia²⁰. A la llum d'aquestes descripcions o propostes, el sistema democràtic, tant se val com es vehiculi (sistema de partits o iniciativa legislativa popular, per exemple), consisteix bàsicament en un mitjà per a un fi, o una eina útil per a la consecució d'uns determinats interessos: els de la majoria d'individus, que es serviran de l'anomenada "república procedimental"²¹ per tal de veure acomplides les seves expectatives *materials*. Des d'aquesta perspectiva ni el consens més o menys generalitzat al voltant dels mecanismes democràtics ni un hipotètic acord global sobre els fins a perseguir implicarien necessàriament l'acció envers el bé comú. En el primer cas la voluntat de consens pot respondre als mateixos interessos *individuals*, que sempre tindran més possibilitats de reeixir -tot i el risc de poder-se trobar en minoria- si hi ha unes "regles democràtiques de joc" conegudes i respectades (ni que sigui a través de la força) per tots, mentre que la segona circumstància pot ser fruit d'una mera coincidència. La persecució del bé comú, en canvi, no pot dependre, per la seva mateixa essència, de la *casualitat*, i sí respon, per contra, a uns mecanismes de *causalitat* que es basen en un fonament *material* oposat, al seu torn, a l'estricta formalitat que caracteritza la definició del ciutadà en la república procedimental. En que consisteix exactament el mencionat fonament material? En allò apuntat al principi del primer apartat: una bàsica igualtat pel que fa als trets diferencials, als valors, als costums, i -molt important- a la possessió i gaudi (sempre a l'alça) de béns. A partir d'aquest fonament material, els fins a perseguir -allò que podríem considerar estrictament el bé comú- posseirien *a priori* un caràcter formal que vindria donat per la consciència, per part del ciutadà, de pertànyer a aquella comunitat d'iguals, i aquest caràcter formal, al mateix temps, es contraposaria a la materialitat que també *a priori* defineix els objectius individuals en la república procedimental. D'aquesta manera, trobem que allà on el liberalisme clàssic posa forma, l'aproximació "comunitarista"

²⁰: Veure, per exemple, l'estudi que sobre el tema ha realitzat Núria Font també amb suport de la fundació (FONT, N., *Democràcia i participació política*).

²¹: Vid. SANDEL, M.J., *The Political Theory of the Procedural Republic*; *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93(1998), pp. 57-68.

hi posa matèria, i a l'inrevés²².

Donada aquesta explicació, ja ens trobem en condicions de relacionar les condicions de possibilitat de la *realització* del bé comú, amb la qual cosa es completarà l'estudi teòretic emprès en aquest tercer apartat. Segons allò dit, les premises *factuals* de qualsevol intent de consecució de la fita que ens ocupa, serien les següents:

- a) Una igualtat material *a l'alça* entre els individus
- b) Una comunió bàsica de valors, costums, i trets diferencials
- c) Donades a) i b), la consciència de pertànyer a una *comunitat d'iguals*
- d) Donades a), b) i c), l'*autonomia política* de la comunitat en qüestió
- e) Donades a), b), c) i d), la *voluntat* de construir un nou sistema polític sobre la base d'aquella comunitat d'iguals, tot abandonant el fonament "impostat" (i superat) que es critica en l'apartat II d'aquest article²³

El conjunt d'aquestes premises seria necessari i suficient de cara a la conclusió desitjada, però és clar que ni la premisa a) ni la premisa b) gaudeixen, per sí soles o en conjunt, d'aquest estatus. De la mateixa manera, el conjunt d' a), b) i c) també es mostraria inútil si els protagonistes implicats no estiguessin habilitats (i en aquest punt és molt important el *reconeixement*) per a decidir sobre els seus afers amb l'expectativa raonable de veure acomplides les seves decisions. Sobre l'última premisa, em remeto a la nota a peu de plana; només afegiria que a la voluntat d'introduir canvis en el mode polític d'organització, li ha de ser inherent la convicció de posseir la *capacitat* per a portar a bon terme aquells canvis, en el sentit que fóra absurd mantenir totes les tesis fins ara exposades, i tenir alhora com a referent una antropologia, posem per cas, hobbessiana —en el meu cas, s'ha fet palès que parteixo d'una antropologia de caire aristotèlic.

La relació de condicions que acabem d'explicitar ens permet, finalment, realitzar la radiografia política de qualsevol societat del nostre entorn o de la seva història recent. Així, trobem que hi ha un ampli ventall de diagnòstics a l'hora de determinar fins a quin punt la idea de bé comú està o pot estar present en les societats occidentals. Des d'economies benestants on el "welfare state" ha acabat per rutinitzar els mecanismes de la vida pública fins el punt d'exhaurir l'imaginari social, passant per comunitats que mostren un notable oblit dels lligams culturals que les

²²: En aquest sentit, la determinació feta aquí de la idea i viabilitat del bé comú, guarda força punts de contacte -tot i partir de pressupòsits diversos- amb el tractament tomista de la qüestió, segons el qual "[e]n virtud de la complejidad de las relaciones sociales, el bien común adquiere en cada comunidad concreta unas características diversas", o "el bien común exige un cierto bienestar material" (RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*; Pamplona, EUNSA, 1982, p. 166).

²³: Encara que es pugui elaborar una filosofia de la història que mostri com les polítiques del bé comú han de caure "com fruit madur", no cal oblidar que els agents *efectius* d'aquest procés som nosaltres mateixos, i és per això que no es pot deixar de mencionar l'element de la responsabilitat.

constitueixen (amb la consegüent pèrdua de consciència col·lectiva), i arribant a nacions sense estat que clamen al cel per no gaudir d'una autonomia política que les habilitaria per a decidir el seu propi destí, la cassuística del bé comú es diversifica de tal manera que encetar ara una anàlisi de la constel·lació apuntada representaria iniciar un altre article (com a mínim).²⁴ Em conformo, però, amb haver proveït al lector d'una panoràmica general que pugui servir, entre altres coses, d'eina per a la crítica.

Carles José Mestre
Universitat de Barcelona

²⁴: En aquest sentit, és obvi que l'altra cara de la moneda de les nacions sense estat, són els estats plurinacionals, que per la seva mateixa essència *fracturada* són incapaços de produir -com és prou evident- un autèntic discurs sobre el bé comú (encara que s'acompleixi mínimament la premisa econòmica d'una igualtat bàsica pel que fa als béns i drets socials).