

TRADICIÓ I NOUS REPTES EN FILOSOFIA POLÍTICA

STEFANO PETRUCCIANI

Sapienza, Università di Roma

1/ La gran tradició de la modernitat política

Una de les característiques més destacades del pensament polític modern és la seva ruptura amb la concepció tradicional de la legitimitat: mentre que en el pensament medieval, per dir-ho d'una manera extremament sintètica, la legitimitat d'un ordre polític reposa sobre la seva conformitat envers les lleis naturals que, al seu torn, cal entendre-les com a lleis conformes a la voluntat divina, amb el pensament polític modern s'estableix una concepció del tot nova. Es desenvolupa la crítica al fonament tradicional de l'autoritat (recordem, per exemple, el *Primer tractat sobre el govern*, de Locke, amb la seva crítica al *Patriarca*, del bisbe Filmer) i s'elabora un nou concepte de legitimitat que es basa fonamentalment en el consens que els individus atorguen al poder sobirà.

Podem afirmar, doncs, que és precisament la crítica a la legitimitat tradicional, ancorada teològicament, allò que es constitueix a tots els efectes en una nova tradició: la tradició del pensament polític modern. En la seva arrel, trobem justament la idea que la legitimitat del poder es basa, en última instància, en el consens d'aquells que han d'obeir. Però amb la simple idea del consens no n'hi ha prou: el con-

sens, de fet, també podria justificar una autoritat teocràtica o tirànica. Per això, aquesta idea es desenvolupa i s'articula de manera més sofisticada a través de la reflexió sobre el pacte social i les característiques que aquest ha de tenir per engendrar un ordre polític legítim. La gran tradició de la filosofia política moderna és, per tant, des del meu punt de vista, la tradició del contractualisme polític, que té els seus fonaments en l'obra de Hobbes, Locke, Rousseau i Kant. Aquesta tradició del pensament, però, no roman confinada en l'àmbit de la filosofia, sinó que, si la llegim atentament, és la que defineix les coordenades i l'estructura en què es recolza l'Estat polític modern.

La fortalesa del model contractualista no rau, certament, en la pretensió de reconstruir el procés historicogenètic de la societat política a partir d'homes, concebuts com a individus originàriament isolats. Si s'entengués així, el model contractualista es trobaria de cara amb totes aquelles objeccions, sovint simples i trivials, que al llarg del temps se li han anat traslladant, començant per aquella que podríem considerar com la més decisiva en tots els sentits: la pretensió de separar la humanitat de la societat i d'establir un home isolat, que ja fos home fins i tot abans d'establir el vincle social amb els seus semblants, no seria altra cosa que una ridícula «robinsonada», com diu irònicament Marx, al·ludint al *Robinson Crusoe* de Defoe.

El model contractualista, al contrari, és essencialment un mètode que busca donar una resposta racional a la pregunta fonamental del pensament polític; a saber, com s'ha d'organitzar un Estat legítim en què tots els ciutadans hi hagin dipositat llur consentiment. Si es raona utilitzant l'esquema del contracte, la via per respondre aquesta pregunta queda oberta i traçada de manera extraordinàriament nítida i interessant: l'ordre polític legítim seria aquell que es decidiria atorgar als individus que, suposem, encara no viuen en un Estat constituït, sinó que es troben en una condició

prepolítica i preestatal, privats de relacions de subordinació recíproca i, per tant, en una situació d'igualtat i llibertat substancials. Aquí es troba, i no a cap altra banda, el gran valor revolucionari de la idea contractualista i el seu nucli més curull de significat: l'ordre polític legítim és aquell que seria fruit del consens racional dels individus lliures i iguals que es disposessin a decidir com organitzar llur convivència, partint d'una condició prepolítica o, com diran els contractualistes, d'un «estat de natura».

Aquest model és fonamental per a la modernitat política, fins i tot abans de les revolucions anglesa, americana i francesa: és aquell al qual ja es refereixen, per exemple, els quasi cent «pares pelegrins» que el 1620 arriben a Amèrica a bord de la nau Mayflower. El document que subscriuen diu així: «Havent emprès un viatge per fundar la primera colònia a la zona septentrional de Virgínia, per a major glòria de Déu, per a la difusió de la Fe Cristiana i per a l'Honor del nostre Rei i de la nostra Pàtria; amb aquestes paraules, davant de la presència de Déu i de cadascun de nosaltres, convenim un solemne pacte recíproc i, solemnement, acordem constituir una Societat Política civil per a la millor administració i la millor conservació de la nostra comunitat i per tal d'assolir els Fins abans esmentats; i per això formularem i aplicarem Lleis, Ordenances, Mesures i altres actes que siguin justos i iguals per a tots i instituïrem Oficis, segons el que es consideri útil i oportú en cada moment per al bé general de la Colònia, i per a tals accions i oficis prometem la deguda Submissió i Obediència»¹.

En el pensament dels grans contractualistes s'han anat gestant així les bases de la comunitat política moderna, basada en principis racionals. Són aquests els que n'han defi-

1. Citat a J. W. GOUGH, *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Bologna: Il Mulino, 1986.

nit els continguts essencials. Per Hobbes, el primer bé que els contraents d'un pacte social voldrien garantir-se és la seguretat i, per aquest fi, és necessària una submissió igual de tots a les lleis que emanen de l'autoritat política. Per Locke (que se situa amb això a l'arrel del liberalisme) és indispensable, a més, que el pacte protegeixi la «llibertat negativa» dels individus; és a dir, que els protegeixi de les arbitriarietats del poder i que els assegurí el gaudi de llurs propietats i, per tant, l'essencial llibertat econòmica, com és vendre i comprar béns i serveis. Amb Rousseau, en canvi, s'afirma el principi democràtic, segons el qual per assegurar la llibertat és necessari que la llei que obeïm sigui una llei que nosaltres mateixos ens hàgim donat. Amb la revolució moderna, els principis de llibertat i igualtat elaborats pel pensament contractualista es traduiran en les Declaracions dels drets i més tard en les Constitucions.

El pacte constitucional modern, en què ens reconeixem, més o menys, com a ciutadans dels diversos Estats europeus, ha nascut justament de l'aportació –això cal subratllar-ho enèrgicament– del pensament polític que, sobretot amb la tradició del contracte social, n'ha fixat les coordenades essencials. Els Estats estan compromesos a garantir abans que res la seguretat dels ciutadans, a defensar llurs drets personals, incloent-hi la iniciativa econòmica, a garantir la participació democràtica i, finalment, també a assegurar, gràcies sobretot a la influència del pensament socialista, unes condicions d'existència i laborals dignes, accés als serveis essencials, a la sanitat, a la cultura i a l'educació.

També cal recordar, però, que aquest últim aspecte, encara que hagi estat recollit a la Constitució europea de la segona postguerra i també a la Carta dels Drets de la Unió Europea, ha constituït sempre, en la tradició moderna, un punt de divergència i de confrontació. Ja amb la primera revolució anglesa emergeix, de fet, la discrepància entre dues

interpretacions possibles del nexa entre llibertat i igualtat, o bé de la relació entre democràcia política i ordre econòmic. Als que atorguen a la democràcia una interpretació liberal i respectuosa amb el sacre dret a la propietat s'hi contraposa la tesi d'aquells que, com els jacobins, pensen que la democràcia política resta incompleta si no s'hi afegeix el desenvolupament de la democràcia social i econòmica. Aquesta dialèctica esdevé absolutament central per al desenvolupament de la història europea entre els segles XIX i XX, amb el naixement dels moviments i dels partits socialistes, comunistes, socialdemòcrates, i amb les grans conquestes socials i constitucionals, de les quals Europa n'hauria d'estar encara orgullosa.

Però la interpretació liberal-lockeana del pacte social, vinculada a l'individualisme possessiu, no ha estat només superada a la pràctica pel desenvolupament de l'Estat social europeu. Aquesta interpretació també resulta, al capdavant, teòricament insostenible: en el moment en què els individus s'uneixen per acordar, mitjançant un contracte, les regles de llur vida en comú, aquests es preocupen certament per garantir-se la seguretat i la llibertat privada; però no hi ha cap raó per la qual no s'hagin de preocupar també perquè la societat garanteixi a cadascú allò que és necessari per viure; a saber, un dret a la subsistència, un dret al treball, etc. Si es pensa coherentment, doncs, el pacte haurà d'incloure també les regles o els principis que regeixin la distribució dels costos i dels beneficis de la cooperació social. I aquest tema (que el pensament socialista havia abordat ja molt abans que Marx) ha estat finalment reconegut també pels màxims exponents de la tradició liberal, com John Rawls, que amb la seva *Teoria de la justícia*² ha inclòs, de fet, entre les matè-

2. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, traducció italiana, Milano: Feltrinelli, 1997. [Traducció catalana: *Una teoria de la justícia*, a cura de Joan Vergés i Oriol Farrés, Girona: Accent, 2010.]

ries fonamentals del pacte social, no només la garantia dels drets liberals i democràtics, sinó també la repartició de les riqueses (o bé els límits acceptables de les desigualtats econòmiques) i, consegüentment, la garantia dels drets socials.

La tradició moderna, doncs, ens deixa d'herència la idea d'una democràcia que es pot definir al mateix temps com a constitucional, liberal i social, o bé, per dir-ho en altres termes, procedimental i substantiva. Es tracta d'un ideal polític en construcció, ja que encara no està plenament implementat; de fet, és un ideal que ha sofert moments de notable regressió durant les últimes dècades (pensem, per exemple, en la regressió oligàrquica o de casta de la democràcia, contra la qual protesten els nous moviments polítics, o bé en la reducció dels drets socials generada per les polítiques neo-liberals). Però just en el moment en què el llegat de la tradició moderna (la democràcia liberal i social) hauria de ser completat i realitzat més adequadament, els Estats europeus s'enfronten, en l'era de la globalització, a nous reptes com ara els fluxos migratoris contemporanis, envers els quals els recursos teòrics i pràctics de la tradició moderna resulten insuficients.

2/ La crisi de la tradició moderna en l'era global

El problema té moltes cares, però convé començar per l'aspecte que potser resulta més evident: una de les qüestions principals que ens planteja l'era global contemporània és el fet que, en gran mesura, el principi sobre el qual, segons la tesi de Rousseau –represa el segle xx, entre d'altres, per Hans Kelsen–, es basa la democràcia moderna ha quedat desfasat; és a dir, aquell principi a partir del qual s'afirma que els destinataris de les decisions polítiques n'han de ser alhora els autors. No només perquè la democràcia moderna, a diferència del que pensava Rousseau, s'hagi configurat com una democràcia representativa. La qüestió actual és

que, en l'era global, la coincidència entre els autors de les normes i els destinataris d'aquestes s'ha tornat cada vegada més incerta. En primer lloc, perquè les decisions polítiques dels Estats singulars cada cop venen més determinades per les decisions d'organismes supranacionals, que tenen una dèbil o nul·la legitimitat democràtica. En segon lloc, perquè arran dels moviments migratoris de masses, actualment els Estats europeus són habitats per milions de no-ciutadans, sotmesos a les lleis de la nació sense ser-ne de cap manera llurs autors. La democràcia a la mesura de l'Estat-nació es troba, llavors, amb limitacions evidents, i això fa probablement necessari repensar també aquells principis fonamentals que havíem heretat de la gran i filosòficament riquíssima tradició del pensament polític de la modernitat.

Al capdavant, aquesta gran tradició ja albergava dins seu un problema no resolt, dramàtic, encara que no sempre s'havia posat prou en relleu: la contradicció entre el caràcter universal dels seus principis i el caràcter particular del seu lloc d'implementació, que és un poble unificat en un Estat-nació. La qüestió s'ha observat en més d'una ocasió. És el cas, per exemple, de Sheyla Benhabib, quan apunta: «the tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles, which are then circumscribed within a particular civic community. This is the “Janus face of the modern nation”, in the words of Jürgen Habermas»³.

3. S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press 2006, p. 32. L'autora reenvia a Jürgen HABERMAS, «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, p. 105-129: 115.

Actualment, però, aquesta tensió entre les dues cares de la democràcia moderna ha esdevingut molt més dramàtica, ja que els Estats dels països més avançats es troben que han de fer front a fenòmens globals, com les onades migratòries que els envesteixen impetuosament, que apel·len a raons universals i que, en relació amb aquests, les institucions polítiques dels països europeus estan molt poc preparades per afrontar-los.

Tanmateix, no crec que es tracti tan sols d'una falta de preparació tècnica. Des del meu punt de vista, i aquest és el punt que vull subratllar en aquesta intervenció, es tracta sobretot d'una manca de preparació filosòfica, del pensament. Mentre que el gran pensament de la modernitat ens ha ajudat a elaborar els principis dels pactes constitucionals moderns, el que manca avui és una reflexió que sigui capaç de situar amb claredat conceptual i profunditat de pensament la qüestió sobre quins podrien ser els principis que inspiressin les coordenades del pacte polític, no només entre els ciutadans d'una comunitat, sinó entre el conjunt de pobles de l'era global. En aquest pla, el pensament encara té per davant una tasca àrdua, tot i que, per descomptat, la filosofia política cada vegada és més conscient que no pot defugir aquests desafiaments; malgrat això, les respostes encara resulten molt febles –pensem, per exemple, com la *Teoria de la justícia* de John Rawls és eminentment més rica i elaborada que no pas el seu text sobre el *Dret dels pobles*⁴, o pensem en la diferència qualitativa entre la reflexió teòrica que Jürgen Habermas desenvolupa a *Fets i normes* respecte a la que dedica a la qüestió del dret cosmopolita⁵.

4. J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001.

5. Cf. J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano: Guerini e associati, 1996 i *L'occidente diviso*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

Les grans qüestions del nostre temps que s'han anat situant dramàticament a l'ordre del dia, com les migracions, la justícia global, la protecció respecte als tirans, la defensa dels drets humans o la salvaguarda d'un medi habitable, requereixen abordar en primera instància, al meu entendre, la qüestió sobre quins haurien de ser els principis d'un pacte global entre els Estats, els pobles i els ciutadans del món. La qüestió és en certa mesura anàloga a la que van abordar els clàssics de la tradició filosòfica política, quan elaboraren els principis del pacte social (que foren la base dels nostres pactes constitucionals); però, alhora, també és una qüestió diferent, en tant que és diferent la comunitat de ciutadans del món respecte a la d'un poble unificat en un Estat-nació. Les diferències són prou evidents.

En primer lloc, la comunitat política nacional s'assenta sobre la territorialitat i els seus límits fronterers. L'acte de fundació d'una nova ciutat (que originàriament es tractava d'un acte sagrat) consistia a traçar un solc que no podia ser arbitràriament traspasat, sota pena de mort; com diu Ròmul en el mite de la fundació de Roma narrat per Titus Livi. Així doncs, la frontera estableix una comunitat; però, d'altra banda, també reporta violència (Ròmul mata el seu germà bessó Rem per haver creuat la línia del solc que havia traçat). Com que la comunitat política es forma a través de l'apropiació de la terra, no deixa de presentar una analogia envers l'acte de delimitar un terreny que, segons Rousseau, constitueix el naixement de la propietat privada, amb totes les conseqüències nefastes que comporta. La comunitat política domèstica pressuposa, doncs, la categoria del límit fronterer. I és evident que aquesta categoria és central en el desenvolupament dels Estats moderns i en les guerres que es lliuren entre ells que, precisament, es produeixen a l'entorn de les seves fronteres.

En segon lloc, la comunitat política nacional ha estat pensada de tal manera que pressuposa que hom s'hi ha ad-

herit voluntàriament; això suposa, almenys en principi, que els ciutadans decideixen unir-s'hi seguint llur voluntat.

A la comunitat global, en canvi, hi som abocats sense poder sortir-ne, per motius obvis. La comunitat dels pobles és una comunitat que no té un *exterior* i a la qual ens hem de lliurar encara que no vulguem; d'una nació podem sortir-ne (almenys si aquesta respecta aquest dret bàsic dels seus ciutadans). De la comunitat dels terrícoles no podem escapar-ne; ni tampoc de les relacions entre nosaltres perquè, com deia el vell Kant, després de tot la Terra és rodona⁶ i, per tant, encara que ens n'allunyem, acabarem retrobant-nos amb les mateixes persones amb qui no volíem tenir res a veure. Si la comunitat domèstica pot ser comparada amb una associació que constituïm voluntàriament, la comunitat dels terrícoles seria més aviat com un condomini o, fins i tot, una cohabitació forçada.

Però el fet que la comunitat global no sigui una comunitat d'elecció, sinó de necessitat, canvia completament l'esquema dels drets i deures recíprocs respecte a l'àmbit d'una comunitat nacional escollida, o bé el deixa inalterat, almenys pel que fa a alguns principis i orientacions fonamentals?

3/ Cap a un pacte cosmopolita?

Allò que, sens dubte, ha canviat és que, en aquest àmbit, els subjectes o bé els portadors de pretesa legitimitat, no

6. A l'assaig sobre la *Pau perpètua* (Tercer article definitiu) Kant escriu precisament que, essent la Terra una superfície esfèrica, els homes que l'habituen «no poden dispersar-se a l'infinit i, al final, han de suportar-se els uns als altres, sense que ningú tingui originàriament més dret que un altre a estar en un determinat lloc d'aquesta» (I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura de F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 1995, p. 177). [Traducció a I. KANT, *Història i política*, edició i traducció a cura de Salvi Turró, Barcelona: Ed. 62, 2002.]

són només els individus, com en la tradició del contracte social, sinó els Estats i els pobles. Aquesta qüestió ja fou observada per Kant quan teoritzà el dret cosmopolita com un dret que regula les relacions entre els Estats i els individus que no són súbdits d'aquests Estats⁷; i això resulta evident si es pensa, per exemple, en un dret que ha estat tan sovint invocat en els temps de la modernitat; a saber, el dret a l'autodeterminació dels pobles.

Però quins són els principis que poden ser disposats a la base d'un hipotètic contracte cosmopolita per regular les relacions entre els pobles, els Estats i els individus que ara es troben necessàriament en relació recíproca? Assumint com a fil conductor, per una banda, la tradició del contracte polític «domèstic» i, per altra banda, la que alguns importants pensadors i estudiosos han començat a encaminar, afrontant aquestes qüestions (des de Karl-Otto Apel al Rawls de *Dret dels pobles*, així com David Held amb el seu *Global Covenant*⁸), podríem tractar de raonar de la manera següent.

El primer principi sobre el qual podríem arribar a un consens en relació amb un hipotètic pacte cosmopolita és aquell que aborda la necessitat d'assegurar i garantir la supervivència dels individus singulars i del gènere humà en conjunt. D'aquest axioma fonamental, acceptable també des d'un punt de vista hobbesià (perquè la seva exigència fonamental és evitar la mort), en deriven diverses conseqüències, respecte a les quals es pot identificar ja actualment una certa convergència entre les teories polítiques i, vist en perspectiva, també en algunes pràctiques institucionals.

7. A la *Pau perpètua* Kant explica que el dret cosmopolita s'ocupa dels «homes i Estats que es troben en relacions de recíproc influx extern» i que, per tant, han de «considerar-se com a ciutadans d'un Estat universal dels homes» (I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 169).

8. D. HELD, *Global Covenant: the Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity Press, 2004.

En primer lloc, la il·licitud de la *guerra*, i particularment de la guerra d'agressió i, per tant, seguint la inspiració kantiana, la necessitat de desenvolupar institucions de pau en l'àmbit mundial que siguin capaces de prevenir-la. Almenys a partir de Kant, aquest tema s'ha imposat al pensament polític occidental traduint-se en realitzacions institucionals parcials, com fou primer la Societat de Nacions i, després, l'Organització de les Nacions Unides.

Tanmateix, avui dia, la comesa d'assegurar la supervivència dels individus i del gènere humà (o bé, per dir-ho com Apel, la conservació de la «comunitat real de la comunicació») comporta altres problemàtiques que a l'època de Kant eren desconegudes. Sobretot la d'assegurar les condicions *ambientals* de la supervivència del gènere humà, que podria posar-se en perill no només per les guerres convencionals o nuclears, sinó també per les conseqüències de les activitats humanes sobre un clima i una ecosfera vulnerables.

En tercer lloc, garantir la supervivència actualment també significa construir sistemes i institucions recolzades en els Estats que puguin protegir els individus, des d'un punt de vista global, de les amenaces provinents de la fam, la carestia, l'extrema pobresa, les epidèmies i les catàstrofes naturals. En la formulació que ens dona Rawls, es traduiria en el principi segons el qual «els pobles tenen el deure d'assistir els altres pobles que travessen condicions desfavorables que els impedeixen tenir un règim polític just o decent»⁹.

Aquests principis bàsics, relatius a la protecció de la vida enfront de les guerres, de la destrucció del medi ambient i de la pobresa, semblen difícilment discutibles i, de fet, comencen a ser practicats o, almenys, a ser reconeguts a

9. J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, p. 48.

bastament. Tanmateix, quan hom s'aventura a anar més enllà d'aquest àmbit prou consolidat, les qüestions esdevenen molt més difícils de descabdellar. Es podria sostenir, per exemple, que dels principis bàsics als quals ha de referir-se la comunitat global dels pobles i dels Estats, se'n deriva que caldria prendre mesures per defensar els drets més elementals dels individus quan aquests són trepitjats pels Estats dels quals són ciutadans (tot i que en aquest cas seria més exacte parlar de súbdits). Però un principi d'aquestes característiques, que es podria resumir en la idea que la comunitat cosmopolita, ha de defensar els drets humans contra els Estats que els trepitgen i d'aquí se'n poden deduir conseqüències no del tot pacífiques, quelcom objectat constantment per part d'alguns, ja que darrere la defensa dels drets humans es pot amagar la voluntat hegemònica dels Estats més forts de voler imposar llur model a aquells Estats més febles. Tot i així, moltes d'aquestes qüestions que ens haurien de permetre pensar la *cosmòpolis*, actualment encara es presenten difícils i problemàtiques. Em limitaré a traçar-ne una breu llista, tan sols de manera aproximativa:

— Tenim dret a establir barreres a la lliure circulació de persones en un món cada vegada més unificat? Com es justifica el fet que haver nascut a una part del món en lloc d'una altra, condemni alguns a viure de la manera més absolutament desfavorida i precària?

— Quin dret té una comunitat nacional a incloure forçosament dins seu aquells que no volen formar-ne part i que volen constituir-se com a *demos* autònom, juntament amb llur Estat independent? Què ha de dir sobre això la comunitat dels pobles?

— Quina actitud cal que tinguem pel que fa als pobles que es rebel·len contra els tirans que els oprimeixen? La ingerència per part dels altres països és legítima? I com cal conciliar el suport a les minories oprimides amb l'exigència de mantenir l'estabilitat geopolítica?

— I, finalment: els principis de justícia (re)distributiva i de lluita contra la desigualtat, que haurien d'aplicar-se a l'àmbit de l'Estat nacional, són susceptibles d'una extensió global? Sobre això, s'ha desenvolupat una extensa discussió que avui es coneix com a *justícia global*.

Evidentment, aquestes qüestions requereixen un raonament que es pugui desenvolupar en termes de viabilitat i realisme, allò que Habermas ha anomenat la raó «pragmàtica». Tanmateix, els problemes pràctics sorgeixen només a partir del moment en què s'han aclarit els principis segons els quals seria desitjable actuar, però em sembla que en aquest front restem força desarmats. El que fa que aquests problemes consisteixin en una empresa nova i difícil, des del meu punt de vista, és que respecte a aquests es poden desenvolupar plausiblement argumentacions contraposades o, fins i tot (reprent un terme de Kant), veritables antinòmies a la raó cosmopolita mateixa.

Vegeu alguns exemples de tesis contraposades.

Migracions. Tesi A: Entre les característiques essencials de l'Estat hi ha la potestat sobre les seves pròpies fronteres i, per tant, això significa que té el dret d'acollir i rebutjar a qui vulgui. Tesi B: A ningú li correspon un mèrit específic per haver nascut en un lloc o en un altre. Per això no és acceptable que les oportunitats de vida de cadascú es defineixin en funció del lloc on s'hagi tingut la sort o la dissort de néixer¹⁰.

Secessió. Tesi A: No hi ha democràcia si un poble tan sols pot exercir-la a l'interior d'una comunitat política que de fet rebutja; tots els pobles tenen dret a l'autodeterminació. Tesi B: El concepte de poble unitari és una ficció (Kelsen) i la pretensió de fer correspondre la geografia dels Es-

10. Per a una il·lustració sintètica de l'extens debat sobre aquests temes, vegeu E. GREBLO, *Etica dell'immigrazion. Una introduzione*, Milano: Mimesi, 2015.

tats amb la dels pobles és, o bé irrealitzable, o bé portadora de conflictes i de caos¹¹.

Tiranies. Tesi A: Els pobles lliures tenen el deure d'ajudar aquells que volen alliberar-se dels règims opressius i tirànics. Tesi B: A la base de les relacions entre els Estats hi ha el principi de la no intervenció i, si es donés el cas, hi hauria d'haver almenys la garantia que els alliberadors no es convertissin en nous opressors, com molt sovint succeeix¹².

Global Justice. Tesi A: A la *cosmòpolis* haurien de fer-se valer els mateixos principis de redistribució de la riquesa que es donen a l'Estat social democràtic. Tesi B: La solidaritat redistributiva només pot justificar-se quan existeix un fort vincle comunitari, com succeeix en el context nacional, no tenint cap sentit estendre-la fora d'aquest¹³.

Òbviament, cadascuna d'aquestes oposicions es podria desenvolupar (com en efecte ha succeït en el debat més recent de la filosofia política) encaminant-se a la recerca dels millors arguments. Tanmateix, el problema rau en el fet que, davant de dilemes com els que acabem d'esmentar, és molt difícil produir arguments que puguin imposar-se de manera efectiva i amb prou capacitat de convèncer els oposats. També cal assenyalar, i aquí sorgeix una qüestió encara més difícil, que tampoc hi ha un *demos* que pugui reivindicar-se legítimament amb el dret a dirimir la controvèrsia. A l'Estat-nació, fins i tot els més aspres conflictes de valors (per exemple, sobre la licitud de l'eutanàsia, o de la interrupció voluntària de l'embaràs) són remesos en última instància a la decisió del *demos*, que s'expressa a través dels seus

11. Sobre aquesta qüestió cf. A BUCHANAN, *Secession. Quando e perché un Paese ha il diritto di dividersi*, Milano: Mondadori, 1994.

12. Sobre aquests problemes cf. L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna: Il Mulino, 2016.

13. Sobre aquesta discussió es pot llegir, per exemple: L. YPI, *Global Justice and Avant-garde Political Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

representants. Però qui disposa del dret a dirimir les controvèrsies que divideixen la *cosmòpolis*?

Com afrontar, doncs, les qüestions respecte a les quals no disposem ni de principis establerts i indiscutibles, ni d'un *demos* definit que pugui decidir, sigui a través de la confrontació, el diàleg o el compromís? De solucions fàcils no n'hi ha pas. Però és cert que aquest tipus de qüestions no poden deixar-se només en mans de les parts involucrades; necessitem un punt de vista més ampli i més elevat. Jo diria que, en aquest sentit, els difícils reptes de l'era global no poden (i no podran) afrontar-se si no és des del conjunt de la *cosmòpolis*; des d'una *cosmòpolis* que podria ser pensada, potser, com un tipus de subjecte polític inèdit, d'escala global i en formació; que hauria de fer-se càrrec de la recerca de solucions i mediacions acceptables per a totes les parts implicades i que, sobretot, hauria de referir-se a un principi fonamental de coresponsabilitat (*Mit-Verantwortung*, per utilitzar un terme introduït per Apel¹⁴) respecte a les solucions dels problemes que afecten el conjunt. El punt més important que caldria subratllar, en relació amb aquest propòsit, és que situar-se en la perspectiva de la *responsabilitat compartida* no és tan sols una opció èticament superior; probablement, també consisteix en la millor decisió estratègica, utilitàriament més prudent, ja que, en un món totalment interconnectat, els problemes dels altres, així com les tensions destructives que no s'aborden ni es gestionen, poden acabar girant-se catastròficament contra qualsevol (i el terrorisme global dels últims quinze anys ho ha demostrat de manera irrefutable). En un món cada vegada més petit, on ningú es troba completament emparat, no hi ha alternatives acceptables a la coresponsabilitat pel que fa al destí de tothom.

[Traducció de Roger Castellanos]

14. Cf. Karl-Otto APEL, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, a cura de M. Borrelli, Cosenza: Pellegrini Editore, 2004, p. 221 i s.