

UNIVERSITAT DE GIRONA
DOBLE GRAU EN ECONOMIA I FILOSOFIA
Treball Final de Grau

Solidaritat, estat del benestar i diversitat cultural: el «dilema dels progressistes»

Ainhoa Setién Marín

Dirigit per Joan Vergés Gifra

Girona, 27 de juliol del 2021

Índex

Introducció	1
1. Solidaritat	5
1.1. La solidaritat: un concepte vague i ambigu.....	5
1.2. Orígens de la solidaritat: com a terme i com a concepte polític	7
1.3. Aproximació al concepte contemporani de solidaritat.....	9
1.3.1. Solidaritat universal versus solidaritat acotada.....	9
1.3.2. Una solidaritat orientada a la diversitat etnocultural	16
2. Diversitat etnocultural i estat del benestar: una tensió irresoluble?	20
2.1. L'estat del benestar.....	20
2.2. L'estat del benestar i la immigració.....	21
3. Una possible solució al dilema: un nacionalisme liberal multicultural	26
3.1. L'estat del benestar, la solidaritat nacional i la nacionalitat	26
3.2. La importància del multiculturalisme	31
Conclusions	33
Referències	35

Introducció

Quan, a principis del curs 2020-2021, va arribar el moment de triar els temes als quals volia dedicar els meus dos treballs de final de grau, d'Economia i de Filosofia, vaig estar unes quantes setmanes buscant algun tema que pogués abordar des de totes dues perspectives, l'econòmica i la filosòfica, de tal manera que, al capdavall, els dos treballs acabessin constituint una doble aproximació a una mateixa qüestió, o fins i tot un mateix treball, més extens, amb dues parts ben diferenciades però un mateix eix al voltant del qual poder aprofundir. Davant de la constatació que no era possible acadèmicament l'opció de fer un sol treball de final de (doble) grau (la qual cosa em sembla que valdria la pena que en algun moment es revisés), vaig acabar abandonant la idea de lligar els dos treballs i vaig començar per concretar les bases del d'Economia, encara, però, amb l'esperança de poder-lo vincular d'alguna manera al de Filosofia.

El treball que vaig fer per culminar el meu grau d'Economia, sota la direcció del Prof. Andreas Kyriacou, es va titular *Redistribució, individualisme-col·lectivisme i governança*. El meu propòsit era estudiar la interacció entre la redistribució, la dimensió cultural individualisme-col·lectivisme i la qualitat de govern. Seguint la metodologia habitual en aquest tipus d'estudis econòmics, vaig regressar diversos models per mitjà d'estimacions per mínims quadrats ordinaris i per mínims quadrats en dues etapes. Els resultats obtinguts suggerien una confirmació parcial de la hipòtesi inicial: que l'individualisme està causalment i positivament relacionat amb la redistribució i que, alhora, la qualitat de govern canalitza part d'aquest efecte, actuant com a variable medidora.

Aquest no és el lloc d'allargar-me sobre els objectius o el contingut del meu treball d'Economia. M'hi he aturat, però, perquè va ser mentre realitzava aquest primer treball que es va anar definint i concretant el que seria el tema d'aquest que ara introdueixo. El que em va permetre connectar tots dos treballs va ser el seguit de qüestions que m'anava plantejant a mesura que introduïa les diferents variables control en les meves regressions, amb l'objectiu d'intentar proveir models robustos. En l'àmbit de les ciències socials, indicadors com ara l'índex de Geert Hofstede sobre el grau d'individualisme en una societat es donen per

vàlids i sòlids. Ara bé, des del primer moment em va cridar l'atenció que, tot i l'aparent solidesa i el prestigi del qual gaudeix aquest indicador, a l'hora de determinar i quantificar el caràcter més marcadament individualista o més marcadament col·lectivista d'una societat determinada, el model partia de la base que *individualisme* o *col·lectivisme* són termes de significat unívoc i transparent.

Em va venir de seguida al cap un exemple que, a primer curs del grau de Filosofia, ens van posar per mostrar-nos, d'una banda que tots els conceptes que no corresponen a realitats físiques tenen una definició oberta i, de l'altra, que els diccionaris tenen autors amb noms i cognoms, ideologia i, fins i tot, prejudicis. L'exemple concret era, precisament, *solidaritat*, i el professor ens va llegir les definicions que, respectivament, donaven d'aquest concepte el *Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans* i el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. La primera definició («Entera comunitat d'interessos i responsabilitats») podria ser perfectament d'inspiració rortiana, en la mesura que pressuposa un nosaltres ben definit amb qui compartir interessos i amb qui repartir responsabilitats. La segona definició («Adhesión circunstancial a la causa o empresa de otros») més aviat fa pensar en el concepte tradicional de *caritat cristiana*, és a dir, aquell mecanisme mitjançant el qual donem suport puntual (econòmic, material...) a aquells amb qui no ens lliga res i amb qui no tenim perquè compartir ni interessos ni responsabilitats. Si la definició de dos diccionaris generalistes era tan distant, ¿com podia mesurar-se el grau d'individualisme (poca solidaritat) o col·lectivisme (molta solidaritat) i generalitzar-lo fins al punt de poder oferir indicadors a nivell mundial, que recollissin els índexs de prevalença d'estats sencers?

Això em va ser suficient per determinar-me a dedicar el treball de final de grau de Filosofia al tema de la solidaritat. Les indicacions proporcionades pel Prof. Joan Vergés em van permetre acabar de concretar-ne l'orientació i vaig començar a treballar la relació que s'estableix entre la solidaritat (o *les solidaritats*), el multiculturalisme i l'estat del benestar, és a dir, el que David Goodhart va anomenar «el dilema dels progressistes» (Goodhart, 2004).

El dilema dels progressistes sorgeix de l'aparent impossibilitat de conciliar l'estat del benestar i l'acolliment de la immigració; de voler defensar, alhora, la solidaritat social i la diversitat cultural (Kymlicka, 2015, p.1). Els conflictes polítics i socials que resulten d'aquesta tensió són, avui dia, més rellevants que mai. Bauböck i Scholten (2016, p.1) insisteixen en la urgència de tractar les qüestions relatives a la immigració en un context com l'actual, marcat per l'augment de la diversitat cultural i la inestabilitat política. La crisi dels refugiats, que fa anys que ocupa i preocupa a la Unió Europea, subratlla aquesta urgència i posa de manifest les diferents actituds governamentals davant d'un fenomen que clarament no pot ser ignorat. Les discussions sobre les relacions entre la immigració i la consegüent presència de diversitat cultural, l'estat del benestar, la solidaritat social i els sentiments de pertinença són molt extenses i acullen una gran diversitat de perspectives i argumentacions. Per tant, i amb l'afany d'acotar els límits del debat, partirem de l'article *Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism*, un breu assaig del catedràtic en filosofia política Will Kymlicka, que ha esdevingut clau en el debat sobre el dilema dels progressistes i que ens ha servit com a fil conductor al llarg del treball.

Kymlicka (2015) presenta la disjuntiva que ens ocupa de la manera següent: tot progressista hauria de defensar tant la diversitat etnocultural com la solidaritat expressada en l'estat del benestar; ara bé, aquesta defensa doble no sembla realitzable. La diversitat etnocultural, resultant de l'augment de la immigració, pot debilitar la solidaritat i els sentiments de pertinença necessaris per al sosteniment d'un estat del benestar robust (p.1). Per aquesta raó, si el progressista defensa la diversitat etnocultural, aleshores posa en perill l'estat del benestar i si defensa l'estat del benestar, aleshores, ha de reduir el seu suport a la diversitat etnocultural. Ara bé, aquest impacte, presumiblement negatiu, de la diversitat etnocultural sobre la solidaritat, es troba lluny de ser evident. Els resultats empírics dels acadèmics que s'hi han interessat no semblen ser concloents; tan és així, que s'ha arribat a sentenciar que el debat sobre les conseqüències de la diversitat cultural havia arribat a un punt mort (Banting i Kymlicka, 2017, p. 12). Tanmateix, Kymlicka assenyala que la manera com es defineixen els elements implicats en el raonament és un dels motius pels quals s'arriba a conclusions tan

dispars i, en aquest sentit, afegeix que «any answer to the question seems arbitrary at best, and meaning-less at worst» (Kymlicka, 2015, p. 2).

Això no obstant, el filòsof canadenc s'endinsa en la discussió centrant l'atenció en la idea de nacionalitat: al seu parer, la idea d'un "nosaltres" nacional contribueix a mobilitzar la solidaritat (també nacional) i a promoure la justícia social. Ara bé, ¿és plausible, la conjugació de la solidaritat nacional i la defensa de la immigració? Kymlicka exposa les dues possibilitats que tradicionalment s'han plantejat en relació amb aquesta qüestió: (i) el multiculturalisme liberal, que defensa i incentiva la diversitat a costa de la solidaritat nacional (*inclusió sense solidaritat*); i (ii) el xovinisme de l'estat del benestar, que, per contra, defensa i incentiva la solidaritat nacional a costa de l'exclusió dels immigrants i de les minories (*solidaritat sense inclusió*) (Kymlicka, 2015, p.3). Davant d'aquesta dicotomia, força desesperançadora, Kymlicka introdueix una tercera possibilitat: una solidaritat inclusiva a través d'un estat del benestar multicultural. Així, la tesi que defensa al llarg de l'article que hem esmentat es basa en la necessitat d'un nacionalisme liberal i multicultural que procuri per una *inclusió amb solidaritat*.

El propòsit d'aquest treball és, per tant, analitzar el dilema dels progressistes a partir de l'argumentació presentada per Will Kymlicka. Convé assenyalar, però, que el filòsof canadenc fa notar la manca de literatura sobre la solidaritat i les seves condicions de possibilitat dins el marc del dilema que ens ocupa. Per aquesta raó, i amb el propòsit d'aprofundir en un dels conceptes que considerem clau, hi hem volgut dedicar una especial atenció.

1. Solidaritat

En aquest apartat, volem aprofundir en la idea de *solidaritat*, oferir-ne una caracterització que resulti explicativa i aclaridora, amb el propòsit doble de contribuir a la comprensió del debat que ens ocupa, d'una banda, i de defugir — o intentar defugir, en la mesura del possible— eventuais confusions conceptuais, de l'altra. Tanmateix, la nostra intenció no és realitzar una anàlisi rigorosa i completa del concepte de solidaritat i les seves significacions al llarg de la història¹, sinó tractar de dilucidar un dels conceptes clau que configura el *dilema dels progressistes* i que, sovint, ha estat ignorat per les ciències socials i per la teoria política. Com assenyala Kymlicka: «neither the welfare state literature nor the multiculturalism literature has attended in any depth to the role of solidarity» (2015, p. 8).

1.1. La solidaritat: un concepte vague i ambigu

Tal com succeeix amb tots els termes que no tenen una traducció física, palpable i empírica, solidaritat és un concepte amb un significat ambigu i, potser més i tot que no pas la majoria d'aquests termes, especialment vague. Quan diem que és un terme ambigu, volem dir que, mentre les possibilitats de variació a l'hora de definir termes com taula o cadira són mínims, fins i tot entre llengües i cultures molt distants, aquesta variació, en canvi, s'accentua i s'incrementa enormement quan tractem amb conceptes com solidaritat, fins i tot dins d'una mateixa llengua, o entre llengües molt properes, com mostràvem amb l'exemple citat a la introducció, quan constatàvem la distància que separa les definicions que ens en donen els diccionaris de l'Institut d'Estudis Catalans i de la Real Academia Española de la Lengua.

Quan diem que és un terme vague, en canvi, ens referim a la seva capacitat no només d'adoptar significats concrets diferents, sinó de donar peu, a cadascun d'aquests significats, a ser interpretat o materialitzat de maneres també molt diferents. Com a exemple i només seguint, encara, la lògica de contraposició que s'estableix entre les dues definicions de diccionari ja esmentades, i abans

¹ Per a una història detallada del concepte de solidaritat des dels seus orígens fins a l'actualitat, vegeu Stjerno (2005).

d'entrar en l'anàlisi de les teories que s'articulen al voltant de conceptes diversos de solidaritat, prenem la definició que anomenàvem d'inspiració rortiana ("entera comunitat d'interessos i responsabilitats") i imaginem que la fa seva una comunitat tancada, sense cap intenció inclusiva. Una comunitat com aquesta teixirà fortes relacions de solidaritat interna que l'allunyan, probablement, cada cop més d'aquells que no en formen part. El "nosaltres" estarà cada cop més lluny dels "altres" (serà, doncs, més fortament un "*no-(s)altres*"). Imaginem, ara, que una definició idèntica de solidaritat se la fa seva una comunitat que no només està disposada a aplicar-se-la en clau interna sinó que, com que està convençuda, per la raó que sigui, que la seva manera de "ser nosaltres" és la més recomanable, procurarà, per tots els mitjans possibles, ampliar la comunitat amb la intenció justament d'anar reduint la quantitat dels que en queden fora. Cada vegada hi haurà més "nosaltres" i cada vegada menys "altres". Pròpiament, no hi haurà hagut, en aquest cas, per part d'aquestes dues comunitats, una concepció diferent de què vulgui dir solidaritat, sinó més aviat maneres molt diferents de fer-la efectiva. Ara bé, acabaran modificant fins a tal punt la manera com aquesta solidaritat es concreta que, segurament, es farà molt difícil de sostenir que ens trobem davant d'un mateix concepte.

Per acabar, volem posar de manifest una altra característica de tots els termes no materials i que es fa igualment i especialment present, també, en el cas de la solidaritat, a saber, que els conceptes no viuen mai sols. Formen part d'un camp semàntic de relacions creuades, s'acompanyen d'altres conceptes (que, al seu torn, poden ser també vagues i també ambigus) que els condicionen i els modifiquen. En el cas concret de la solidaritat, aquests conceptes amb els quals se'l relaciona són la fraternitat, la germanor, la unitat, la comunitat, la caritat, etcètera. Conceptes que en funció del context s'han considerat equivalents funcionals de la solidaritat (Stjerno, 2005, p. 11) i que es fan també presents al llarg d'aquest treball. Seguidament, i abans d'exposar els apropaments al concepte de solidaritat que hem volgut recollir, ens aturarem, breument, en l'origen del terme i en la seva posterior transformació en un concepte social i polític.

1.2. Orígens de la solidaritat: com a terme i com a concepte polític

Etimològicament, el terme «solidaritat» prové de l'adjectiu llatí *solidus*, vinculat a l'expressió *in solidum*, que es distingeix en dos camps lexicosemàntics: d'una banda, el relatiu al món de la construcció i, de l'altra, el relatiu a l'àmbit de la jurisprudència. Convé fer notar que, en el llenguatge propi de la construcció, *solidus* (que es pot traduir per «sòlid, massís, d'una peça»²) s'associava amb un valor de cohesió i d'unió entre les parts. Un valor que, tanmateix, encara és present en el camp semàntic de la solidaritat (Pérez, 2007).

Pel que fa al camp de la justícia, l'origen del terme se situa en el dret romà, on es recollia, com a *obligatio in solidum*, la responsabilitat col·lectiva de la família extensa en relació amb els deutes contrets per qualsevol dels membres (Miller, 2017, p. 64). Anys més tard, al segle XVI, els juristes francesos emprarien el vocable *solidarité* amb la mateixa connotació, mantenint-hi el sentit estrictament jurídic. I no va ser fins a la segona meitat del segle XVIII, en el preludi i en el desenvolupament de la Revolució Francesa (1789–1799), que el concepte de solidaritat es va pronunciar, encara que de manera esporàdica, en un sentit que sobrepassava el legal (Stjerno, 2005, p. 25). Amb tot, la idea d'*obligacions solidàries* es va preservar i actualment continua vigent.

Tanmateix, cal recordar el següent: «the phenomenon of solidarity existed before the idea was formulated. The idea existed before the term became widespread, and the term was in general use before its modern meaning had developed» (Stjerno, 2005, p. 25). En altres paraules, no estem revelant en quin moment de la història els homes comencen a *ser solidaris*, sinó en quin moment es popularitza el terme *solidaritat* per fer referència a certes actituds, ja existents, de preocupació i suport recíprocs i de responsabilitats compartides dins d'una comunitat. Si ens fixem en la Revolució Francesa, especialment en el lema que la va caracteritzar («llibertat, igualtat i fraternitat»), hi advertim un dels conceptes que ha estat el precursor de la solidaritat, a saber: la fraternitat. Ambdós conceptes van adquirir el seu significat més polític o social a França (Ibídem, p.

² Diccionari Llatí–Català, de l'Enciclopèdia Catalana (1993).

27) i sovint s'han considerat sinònims, malgrat que l'abast de la fraternitat sembla ser més limitat que el de la solidaritat³.

A principis del segle XIX, el concepte de solidaritat es va incorporar al famós *Code Civil des Français* (1804)⁴, en el qual mantenia la mateixa connotació que a la llei romana. La incorporació de la solidaritat en el Codi Civil napoleònic va permetre la difusió del terme entre els cercles d'intel·lectuals de l'època que, motivats pels canvis sociopolítics que s'estaven produint, van veure la solidaritat com a una possible via per justificar la cohesió social i el poder sobirà (Truchero, 2008, p. 388). Ara bé, la transformació de la solidaritat en un concepte social, i també filosòfic, s'ha atribuït al filòsof socialista Pierre Lerroux, qui va oferir-ne la primera sistematització a l'obra *De l'humanité*⁵ (1840). El plantejament de Lerroux partia del rebuig a la idea cristiana de caritat, a les formulacions del contracte social de Hobbes i Rousseau, i a la concepció de la societat com un organisme, i entenia la solidaritat, al seu torn, com un tipus de relació humana, apropant-se, així, a les idees de solidaritat que es desenvoluparien des de la sociologia (Stjerno, 2005, p. 27–30).

Finalment, la solidaritat es va acceptar com a concepte polític al llarg de la dècada de 1840, a causa d'una altra revolució, la del febrer de 1848, i es va consolidar a la dècada de 1880, gràcies, principalment, a Leon Bourgeois (Stjerno, 2005, p. 30). Per acabar, és important destacar l'aportació d'Émile Durkheim, segons el qual la solidaritat és un principi de cohesió social amb implicacions normatives que no es pot deslligar de la justícia i que comporta, també, haver de respondre davant dels altres en virtut d'uns valors i unes normes particulars. Alhora, aquests valors i normes depenen del grup que les accepta i les manté, i varien en funció de la societat (Truchero, 2008, p. 390). Finalment,

³ Tal com sintetitza Stjerno, el concepte de *fraternitat*, tot i emprar-se, eventualment, en l'època de la Grècia i la Roma antigues, obté el seu significat més rellevant a principis de l'era cristiana, en la qual es popularitza la metàfora: «todos, como hijos de Dios, somos iguales y, por consiguiente, debemos tratarnos como hermanos.» (Vergés, 2018, p. 130). Amb el temps, el concepte evoluciona fins a fer referència a la *comunitat* i a la *cohesió social*, apropant-se al que s'acostuma a entendre, actualment, per solidaritat (Stjerno, 2005, p. 26–27).

⁴ On s'hi dedica tota una secció —Sect. IV., Chap. IV. — a *Des obligations solidaires* (p. 288).

⁵ El títol complet és: *De l'humanité, de son principe et de son avenir : où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme.*

Durkheim identifica tres qüestions fonamentals que seguiran en discussió en els debats posteriors: (i) les fonts (socials o polítiques) de la solidaritat; (ii) la seva funció social; i (iii) el grau d'inclusió que la caracteritza (Stjerno, 2005, p. 36).

1.3. Aproximació al concepte contemporani de solidaritat

En aquest apartat, presentarem, en primer lloc, les teories sobre la solidaritat que han defensat Jürgen Habermas i Richard Rorty, dos pensadors que s'inscriuen en la tradició liberal i que ens serveixen per il·lustrar la dicotomia entre una solidaritat universal i una solidaritat acotada. Aquesta consideració ens sembla rellevant per una raó molt simple: si la solidaritat pogués ser universal, com defensa Habermas, i pogués acollir a totes les persones amb independència de la seva procedència, ètnia o cultura, tal vegada, el dilema dels progressistes es podria desfer. En segon lloc, recollirem les propostes de Keith Banting i Will Kymlicka, dos acadèmics que ofereixen una lectura de la solidaritat explícitament orientada a l'augment de la diversitat etnocultural en les societats democràtiques contemporànies.

1.3.1. Solidaritat universal versus solidaritat acotada

El filòsof alemany Jürgen Habermas basa la seva concepció de la solidaritat en l'*acció comunicativa*⁶, una acció que descansa sobre la reciprocitat generalitzada i la justícia (Michellini, 2005, p. 176). Breument, i pel que ens interessa aquí, podem descriure l'acció comunicativa com aquell acte lingüístic pragmàticament orientat a l'entesa entre els individus que hi participen, els quals, al seu torn, han de reconèixer-se mútuament com a subjectes lliures que es caracteritzen per tenir la capacitat de dialogar i d'actuar *intencionalment*, de ser empàtics, i de tenir la voluntat, en darrer terme, de cooperar (Amengual, 1992, p. 224–225). Així, d'acord amb el plantejament habermasià, la solidaritat no és un sentiment solament, tal com defensen altres autors (entre ells, Rorty), sinó un principi ètic implícit en el mateix fet comunicatiu i que requereix d'una preocupació recíproca que atengui el benestar d'altri⁷ (Stjerno, 2005, p. 302).

⁶ Habermas desenvolupa la seva *teoria comunicativa* a *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

⁷ Pel que fa al concepte de reciprocitat, Habermas distingeix entre una reciprocitat *burguesa-capitalista* o *contractualista*, que s'entén en termes d'intercanvi entre iguals, i una reciprocitat

D'aquesta manera, i seguint el plantejament de Durkheim, la solidaritat i la justícia s'enllacen de manera necessària: d'una banda, la solidaritat neix de la intersubjectivitat, de l'experiència individual d'haver de respondre davant de l'altre —una experiència que, alhora, només pot tenir lloc si els individus són empàtics⁸— i, d'altra banda, la justícia garanteix (o hauria de garantir) que els individus restin lliures i autònoms en l'acte comunicatiu i en la presa de qualsevol decisió col·lectiva (Amengual, 1992, p. 225; Stjerno, 2005, p. 302). El punt que ens interessa destacar, aquí, és la voluntat d'Habermas d'atorgar un consens i una validació universal a les normes resultants de l'acció comunicativa. Per fer-ho, sosté que aquesta mena d'actes ha d'incloure tots els éssers humans, dissolent els límits que tradicionalment han marcat els lligams familiars o tribals, les nacionalitats, les religions, etcètera (Stjerno, 2005, p. 303).

El filòsof alemany reclama, així, el que s'ha anomenat *patriotisme constitucional*, que representaria la font de la seva solidaritat universal. El patriotisme constitucional consisteix, breument, en la lleialtat de principis ètics que inspiren la constitució democràtica del país del qual un és ciutadà. En aquest sentit, pretén depassar les lleialtats ètniques o exclusivament nacionals. Molt particularment, consisteix a procurar que els individus siguin participants actius dels processos deliberatius, amb l'afany últim que es concebin a si mateixos com a coautors de les decisions que en resulten. La percepció de formar part de la presa de decisió contribueix, segons Habermas, a la creació i renovació dels vincles solidaris (Michelini, 2005, p. 178; Banting i Kymlicka, 2017, p. 17). En altres paraules, les lleis s'han de fonamentar en l'acció comunicativa, en el procés públic de la seva formació, perquè només d'aquesta manera poden esdevenir una expressió de la solidaritat que al seu torn enforteixi la cohesió social. La idea bàsica és que una manera consensuada i conjunta d'establir lleis, permet, també, establir expectatives sobre el comportament dels altres, fomentar el reconeixement mutu de drets i assegurar relacions simètriques entre els

comunicativa, que requereix de correspondència entre els individus (Amengual, 1992, p. 231). En aquest treball, estem fent referència, sempre, a la reciprocitat implicada comunicativament.

⁸ D'acord amb Habermas, l'empatia es desenvolupa gràcies a la socialització: tot individu involucrat en relacions socials hauria de tenir la capacitat de sentir empatia pels altres (Stjerno, 2005, p. 303).

individus (Stjerno, 2005, p. 304). En suma, Habermas basa la seva concepció de la solidaritat en tres eixos: (1) l'acció comunicativa i la deliberació ciutadana, (2) la justícia, i (3) la universalitat.

Aquesta concepció de la solidaritat ha estat àmpliament criticada. Una de les principals objeccions que se li han fet és, precisament, la referent al seu caràcter universal. Kymlicka critica que l'humanitarisme universal al qual sembla tendir la proposta habermasiana no pot substituir la solidaritat acotada que subjau als estats del benestar. D'acord amb el plantejament kymlickià, que desenvoluparem a l'apartat que segueix, la identificació d'un "nosaltres" és essencial per a poder construir i mantenir els estats del benestar. Les persones podem sentir una certa obligació d'ajudar els altres encara que no siguin "un de nosaltres", podem mostrar-nos preocupats pel patiment de les persones que viuen en un continent diferent, però el «welfare state is not about a humanitarian impulse to relieve suffering, offer hospitality, or rescue from distress» (Kymlicka, 2015, p. 4). En aquest sentit, tot i l'interès ètic i normatiu que pot tenir la solidaritat universal que defensa Habermas, no sembla poder respondre a les necessitats polítiques actuals (vegeu l'apartat 1.3.2.).

Stjerno, al seu torn, fa notar que, a banda del mateix procés de formació de lleis, el seu contingut és igualment important, i subratlla que en certes situacions la discriminació positiva és necessària per poder compensar i combatre l'opressió i la discriminació que pateixen determinats grups o col·lectius (Stjerno, 2005, p. 304). En aquesta línia, Gabriel Amengual afegeix que la preocupació pel bé comú, que resta contraposada a la preocupació pel bé particular, pot desembocar en l'omissió, i el consegüent desemparament, d'aquells individus que es troben indefensos, subjugats o marginats (en un context de diversitat ètnica, per tant, podria comportar l'omissió dels grups etnoculturals minoritaris) (Amengual, 1992, p. 238).

D'altra banda, sembla que la idea de solidaritat que defensa Habermas s'apropa més a la cooperació («acció col·lectiva que persegueix un benefici comú»⁹) que

⁹ Segona accepció de «cooperació» al Diccionari de la Llengua Catalana de l'Institut d'Estudis Catalans.

no pas a la solidaritat, i malgrat voler ser una solució a la perceptible deterioració de la solidaritat en les societats modernes, peca, d'una banda, d'optimisme, confiant excessivament en la participació política com a font de la solidaritat¹⁰ i, de l'altra, omet una creixent pluralitat que requereix, al seu torn, de l'acceptació de les diferències i de les asimetries que es donen en les relacions intersubjectives (Stjerno, 2005, p. 310). En aquesta línia, Richard Rorty sosté que la proposta habermasiana no és realitzable, i ofereix una anàlisi que defensa la necessitat d'identificar el grup al qual pertanyem, el "nosaltres" que ens acull, perquè la solidaritat pugui sorgir. En aquest sentit, doncs, rebutja, ja d'entrada, la pretensió d'establir-ne una validació universal (Michellini, 2005, p. 181).

El pensament de Richard Rorty és clarament pragmatista i vol allunyar-se de les corrents que tradicionalment han caracteritzat la Filosofia¹¹, a saber, l'essencialisme, el fundacionalisme i el representacionalisme. Rorty nega la necessitat de fonamentar el discurs filosòfic en la idea d'una veritat absoluta o d'una essència última present en tots els éssers humans (un concepte metafísic que rebutja explícitament) (De Zubiría, 2013, p. 32–33). En aquesta línia, ofereix una solidaritat acotada, restringida a un grup concret de persones, i contradiu la idea d'una solidaritat que abasti el conjunt de la humanitat. Truchero (2008), que qualifica la solidaritat rortiana de «solidaritat de mínims» (p. 387), posa de manifest, també, que aquesta proposta contrasta amb l'afany força generalitzat, i que es palesa en el pensament habermasià, de defensar la universalitat dels valors i les idees com a resposta a la globalització i a l'augment de l'individualisme.

Cal tenir present que Rorty defensa una utopia liberal on s'estableix una clara distinció entre l'esfera pública i l'esfera privada. El filòsof estatunidenc sosté que «our responsibilities to others constitute only the public side of our lives» (Rorty, 1989, p.194) i, consegüentment, el fet de *ser solidari* quedaria circumscrit a l'àmbit públic, mentre que la realització personal de l'individu (de l'ironista liberal,

¹⁰ Banting i Kymlicka (2017) fan notar que no hi ha evidència empírica que recolzi que una major participació política estigui associada amb una major solidaritat (p. 17).

¹¹ Com assenyala Rondel (2009, p.65), citant a Rorty (1982, p. xv), l'ús del terme "Filosofia", amb 'F' majúscula, fa referència implícitament a la manera tradicional de fer filosofia, a les pretensions que marquen, sobretot, la filosofia platònica i kantiana.

en el marc del seu pensament) es desenvoluparia, per contra, en l'àmbit privat. La figura de l'ironista liberal és indispensable per entendre la concepció rortiana de la solidaritat. L'autor defineix aquest tipus d'individu de la manera següent:

I use "ironist" to name the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires —someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance. Liberal ironist are people who include among these ungroundable desires their own hope that suffering will be diminished, that the humiliation of human beings by other human beings may cease. (Rorty, 1989, p. xv)

Aquesta descripció de l'ironista liberal ens serveix per posar de manifest dos aspectes rellevants que, juntament amb els esmentats anteriorment, estructuraven el seu pensament. Aquests aspectes són: (i) l'acceptació de la contingència, no només de les nostres creences i desitjos, sinó també del llenguatge i de la història; i (ii) el rebuig absolut al patiment i a la humiliació. En relació amb aquest segon punt, convé destacar que Rorty subscriu la definició de *liberal* que ofereix Judith Shklar, d'acord amb la qual, els liberals es caracteritzen per concebre els actes de crueltat com els pitjors actes possibles (Rorty, 1989, p. xv).

Des d'aquesta perspectiva ironista i contingent, presentada i desenvolupada a *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), Rorty construeix una concepció de la solidaritat restringida, que cerca, en última instància, minimitzar la crueltat i el patiment. En tant que solidaritat acotada, ens obliga a determinar a qui s'inclou i a qui es deixa fora del grup. El criteri que estableix Rorty es basa principalment en la semblança. En paraules seves: «the feelings of solidarity are necessarily a matter of which similarities and dissimilarities strike us as salient, and that salience is a function of historically contingent final vocabulary» (Rorty, 1989, p. 192). Així, el "nosaltres" que va implícit en tota concepció acotada de la solidaritat, s'erigeix en base a les similituds i les diferències que es donen entre els individus i que es consideren més destacables i definitòries, les quals són sempre contingents. Un exemple de solidaritat limitada (en un sentit encara més restringit del que proposa Rorty) el trobem en el context de la lluita de classes: la

consciència de classe va anar acompanyada d'una solidaritat molt particular que quedava limitada a la classe social (mateixa situació, mateixos objectius). Aquest tipus de solidaritat, vinculada a una noció de grup molt delimitada, es basava en un sentiment de pertinença (a la classe social) i en la idea de reciprocitat (Truchero, 2008, p.391).

La solidaritat defensada per Rorty, malgrat ser declarament acotada, conforma un discurs més inclusiu del que aparentment podria semblar. Segons el filòsof estatunidenc, la solidaritat és, en última instància, la capacitat de ser sensibles davant el patiment aliè, i tot i que aquesta sensibilitat necessita de la identificació de l'altra com a semblant (i, en extensió, com a membre del mateix “nosaltres”) es pot estendre potencialment a aquells individus que, d'entrada, concebríem com a “ells”. Abans d'aprofundir en l'ampliació de la solidaritat, cal afegir que Rorty reformula l'obligació moral kantiana en termes de «intencions-nosaltres»¹² [*we-intentions*], una lectura de l'obligació moral que queda restringida a «one of us» (Rorty, 1989, p. 190). Ara bé, aquest «un de nosaltres», remarca l'autor, no es pot entendre, en cap cas, com a «nosaltres, els humans», tergiversant la seva proposta per convertir-la, finalment, en una solidaritat universal. Tanmateix, com dèiem, la idea de Rorty és que la solidaritat abasti cada cop més persones gràcies a l'ampliació del “nosaltres”. Aquesta extensió de la solidaritat es produiria per mitjà del que anomena *progrés moral* i que descriu com segueix:

The view I am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of greater human solidarity. But solidarity is not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation —the ability to think of people widely different from ourselves as included in the range of “us”. (Ibidem, p. 192).

¹² Concepte que resulta de l'anàlisi de l'obligació moral realitzat per Wilfrid Sellars (Rorty, 1989, p. 190).

Així doncs, la idea de Rorty és que la solidaritat sorgeix de les semblances i les diferències que originàriament han afavorit la formació de grups i comunitats. Amb tot, però, aquesta solidaritat es pot estendre (i s'ha d'estendre) ampliant els límits que determinen el "nosaltres", gràcies a reconèixer els altres individus com a susceptibles de patir i de ser humiliats, una semblança que ha de sobrepassar les diferències tradicionals. Aquest canvi de perspectiva en relació amb allò que ens apropa o ens allunya de les altres persones és la demostració més clara de progrés moral.

Ara bé, com es pot promoure, aquest progrés moral? Rorty destaca la literatura com un dels elements que més contribueix al seu desenvolupament. De Zubiría recull el paper que ocupa la literatura en el projecte rortià destacant-ne dos aspectes clau: (i) que té la *funció pública* d'augmentar la sensibilització dels individus, ajudant-los a comprendre les diferències que els distancien i a expandir, consegüentment, els límits que determinen el grup, i (ii) que a través d'intensificar allò més local (narrant experiències molt particulars) aconsegueix fer augmentar la capacitat imaginativa de les persones que, al mateix temps, permet establir lligams amb aquells que es consideren llunyans. Finalment, també destaca que Rorty proposa orientar la filosofia cap al progrés moral, concebant-la com a un gènere literari que ajudi als individus a repensar les seves creences preestablertes més profundes (De Zubiría, 2013, p. 36-38).

El plantejament de Rorty, com el d'Habermas, tampoc està lliure de crítiques; i si al filòsof alemany li objectaven estar defensant una solidaritat massa àmplia, al filòsof estatunidenc li objecten el contrari. Al capdavall, tota solidaritat acotada és assenyalada per ser potencialment exclouent. A més, les propostes universalistes poden resultar més atractives i convinents, sobretot quan el propòsit és fer front a problemes globals que traspassen els límits nacionals (Truchero, 2008, p. 404). Kymlicka, en aquest sentit, reconeix la importància i la necessitat d'estudiar alternatives *post-nacionals*, però afegeix que, en un món com l'actual, en el qual la nacionalitat encara juga una funció política innegable, voler negar el paper del sentit de nació és un error (Kymlicka, 2015, p. 6). Sobre aquesta qüestió, en parlarem més endavant.

D'altra banda, Rorty construeix les bases teòriques que ens permeten discutir sobre la solidaritat en termes de responsabilitat amb els altres, de convivència i d'organització ciutadana (Truchero, 2008, p. 404). Emperò, una de les majors crítiques que se li han dirigit ha estat l'articulada per Norman Geras a *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, on argumenta que Rorty, malgrat la resistència que hi posa, acaba basant el seu discurs en el que es podria considerar una *característica intrínseca de tots els éssers humans*, a saber, la possibilitat de sentir dolor i de ser humiliats, i que, en conseqüència, el seu discurs acaba descansant en una idea de *natura humana comuna* (Löwy, 1997, p. 410). A més, aquesta capacitat de reconèixer el patiment i el dolor aliens, i de sentir l'obligació de socórrer aquell qui l'està patint, es podria associar amb una idea d'humanitarisme que, com hem assenyalat abans, no és suficient per mantenir els estats del benestar.

Malgrat les diverses crítiques, el discurs de Rorty destaca la identificació del grup o la comunitat com a font de solidaritat, i aquesta idea es preservarà en els discursos dels pensadors que el seguiran, com Keith Banting i Will Kymlicka. Idealment, concebre la solidaritat en base a una essència comuna, en allò que ens caracteritza com a éssers humans, pot resultar útil a nivell retòric i desitjable a nivell ètic, però no sembla adequar-se a les circumstàncies sociopolítiques de les societats modernes. En aquesta línia, els acadèmics que acabem d'esmentar ofereixen una lectura de la solidaritat que, d'una banda, es basa en els sentiments de pertinença a un grup o comunitat com a font mateixa de la solidaritat i, de l'altra, atén l'augment de diversitat cultural que afecta i determina les relacions intracomunitàries.

1.3.2. Una solidaritat orientada a la diversitat etnocultural

El punt de partença de Keith Banting i Will Kymlicka és la concepció de la solidaritat com a un fenomen manifestament polític, que es materialitza en les relacions concitadanes en forma d'actituds de preocupació i suport recíprocs. En paraules seves:

The attitudes of solidarity we are interested in embody the mutual concern and obligation we have as members of a society, and typically appeal to some image of a decent, good or just society. Social justice, in this sense, is rooted in an ethic of membership. (Banting i Kymlicka, 2017, p. 6).

D'aquesta manera, fan paleses tres de les característiques que determinen la seva perspectiva: (i) que la solidaritat s'entén com un conjunt d'actituds; (ii) que aquestes actituds s'inscriuen dins els límits d'una societat concreta; i (iii) que cerquen, en última instància, la justícia social. D'acord amb David Miller, però, aquesta definició s'entendria millor com «set of attitudes that we would hope to see adopted by citizens of modern liberal states as a consequence of their solidarity with one another» (Miller, 2017, p. 62) i subratlla el «citizens of modern liberal states» per assenyalar que qualsevol expressió de solidaritat està condicionada pel tipus de societat en la qual es manifesta. En aquest sentit, convé no perdre de vista que el dilema dels progressistes s'emmarca en societats democràtiques liberals i, per tant, la solidaritat que s'exposa està condicionada pels valors, pràctiques i costums d'aquest tipus de societat.

Dit això, Banting i Kymlicka convenen a distingir tres dimensions de la solidaritat: una dimensió cívica, una dimensió democràtica, i una dimensió redistributiva. Breument, la *solidaritat cívica* respon al compromís i la voluntat de viure en comunitat i de voler viure-hi en pau, i aquesta *viure en pau* vol tolerància, absència de violència i acceptació de la diversitat. En segon lloc, la *solidaritat democràtica* fa referència al suport als drets humans, a la igualtat, i a l'estat de dret (incloent-hi i respectant, també, totes les expressions de la diversitat cultural). En tercer i últim lloc, la *solidaritat redistributiva* consisteix a donar suport a la redistribució de recursos en benefici dels grups més vulnerables, una redistribució que no ha d'excloure a les persones d'altres procedències ni ignorar les seves necessitats particulars. En suma, aquesta concepció tripartida de la solidaritat, com els mateixos autors subratllen, vol capturar i donar resposta a les tensions polítiques i socials que sorgeixen, en contextos de diversitat

etnocultural, en relació amb el suport i el manteniment d'una *societat justa*¹³ (Banting i Kymlicka, 2017, p. 4).

D'aquesta manera, Banting i Kymlicka defensen que «a sense of common identity and solidarity was needed before encompassing institutions and policies could be established» (p. 8) i, per tant, conceben la solidaritat, juntament amb el sentiment de pertinença que la possibilita, com a una condició necessària (encara que no suficient) per a la construcció d'institucions polítiques inclusives, unes institucions que, alhora, haurien de contribuir al manteniment de les actituds solidàries. Al mateix temps, sostenen que perquè la solidaritat sigui efectiva, perquè realment es tradueixi en actituds de preocupació i obligació mútues, necessita estar políticament mobilitzada. En aquest sentit, Banting i Kymlicka entenen la solidaritat com un conjunt d'actituds, però també com un fet institucionalitzable, com un fenomen que requereix —sobretot en contextos de diversitat etnocultural— que les institucions i els agents polítics actuïn en bé del seu manteniment i desenvolupament (Banting i Kymlicka, 2017, p. 7–9).

D'altra banda, convé afegir que, davant les possibles crítiques que puguin fer aquells qui, per contra, advoquen per una solidaritat universal, ambdós autors fan notar el següent: (i) que tot estat del benestar actual descansa sobre una solidaritat acotada (solidaritat entre els membres que contribueixen i es beneficien del sistema de protecció social), i (ii) que no s'ha de pressuposar que la dissolució dels límits entre els *insiders* i els *outsiders* implicarà, necessàriament, un millor tracte dels *outsiders*. En aquesta línia, reafirmen que l'existència d'una solidaritat acotada és necessària per motivar els individus a acceptar certes obligacions col·lectives que vagin més enllà de les paradigmàticament humanitàries, per motivar-los, en darrer terme, a actuar col·lectivament en vistes a una societat justa i inclusiva (Banting i Kymlicka, 2017, p. 6–7). Val a dir que la solidaritat no és valuosa per si mateixa, per la seva naturalesa, sinó per les seves implicacions polítiques i socials; una postura que

¹³ Banting i Kymlicka (2017) subratllen que la definició de *societat justa* és polèmica i aclareixen que l'entenen com segueix: «as a society that seeks to protect the vulnerable, to ensure equal opportunities, and to mitigate undeserved inequalities particularly if they are at risk of being passed on intergenerationally» (p. 7).

també és recolzada per Stjerno, segons el qual: «Solidarity is not morally good *per se* —it is good only to the extent that its inclusiveness, goal and implications for the individual are morally acceptable» (Stjerno, 2005, p. 3). En aquesta línia, també hi ha qui, com Miller, distingeix entre una solidaritat *intrínsecament* valuosa (com a necessitat humana) i una solidaritat *instrumentalment* valuosa (per l'efecte que pot tenir en el comportament dels individus) (Miller, 2017, p. 65). En qualsevol cas, la solidaritat que s'articula en el dilema dels progressistes és en aquest sentit clarament instrumental.

D'altra banda, ens sembla rellevant fer menció a la distinció establerta per la filòsofa britànica Onora O'Neill, i recollida per David Miller, entre una solidaritat *amb* un grup i una solidaritat *entre* un grup. La primera es caracteritza per ser unidireccional i per no comportar obligacions i responsabilitats mútues, apropant-se, així, al que entendríem per caritat. La darrera, en canvi, és el tipus de solidaritat que defensen Rorty, Banting i Kymlicka (Miller, 2017, p. 62). Com ja hem vist, tota solidaritat acotada (tota solidaritat *entre*) requereix de la identificació d'un "nosaltres" i per tant d'un "ells". Fins ara, però, ens hem limitat a exposar com conceben, els autors que ens ocupen, aquesta mena de solidaritat, i no hem fet esment explícit al paper que juga en el marc del dilema dels progressistes: com assenyalàvem a l'inici de l'apartat, si la solidaritat fos universal, si pogués acollir totes les expressions etnoculturals, el dilema dels progressistes semblaria esvair-se, ja que la defensa de tals expressions no suposaria una amenaça a la solidaritat (i, per tant, es podria defensar, al mateix temps, la immigració i la diversitat cultural, i la solidaritat que subjau als estats del benestar). Ara bé, quan la solidaritat s'entén com a solidaritat acotada i, en conseqüència, pressuposa un "nosaltres", la defensa de les expressions culturals d'aquells que, d'entrada, concebríem com a "ells", pot posar en perill la mateixa identificació del "nosaltres" que possibilita la solidaritat intracomunitària. Al llarg dels apartats que segueixen, aprofundirem en les relacions que semblen establir-se entre els sentiments de pertinença que conformen el "nosaltres", l'estat del benestar, la diversitat etnocultural i el multiculturalisme.

2. Diversitat etnocultural i estat del benestar: una tensió irresoluble?

La pregunta clau que subjau el *dilema dels progressistes* és precisament aquesta: la diversitat etnocultural i l'estat del benestar són realment incompatibles? Per endinsar-nos en aquesta qüestió i en la resposta que ofereix Will Kymlicka, primer tractarem de respondre en què consisteix l'estat del benestar i, seguidament, en la influència que hi tenen la immigració, la solidaritat nacional i la nacionalitat.

2.1. L'estat del benestar

Definir què és l'estat del benestar és una tasca cada vegada més difícil, sobretot si volem oferir-ne una definició precisa que serveixi per a tots els estats del benestar existents. En termes generals, però, l'estat del benestar fa referència a un conjunt d'institucions i polítiques que es disposen al servei dels ciutadans i que cerquen, en darrer terme, la justícia social (Staeheli, 2001). Tradicionalment, els sistemes de protecció social han implicat la reassignació de recursos, transferint part de la riquesa dels ciutadans més benestants cap als ciutadans més desfavorits, amb el propòsit últim de mitigar les desigualtats (un tipus de redistribució que es coneix com a redistribució *vertical* o "efecte Robin Hood"). Aquest sistema redistributiu, amb el temps, ha anat evolucionant, tornant-se més complex i adoptant polítiques que van més enllà de la reducció de la pobresa (Louail, Lenormand, Murillo i Ramasco, 2017, p. 2; Michalski i Mayes, 2013, p. 1).

D'acord amb la definició oferta per l'historiador Asa Briggs (1996), la funció bàsica dels estats del benestar moderns consisteix a organitzar el poder estatal a fi de modificar l'impacte (desigual) que tindrien les forces de mercat sobre les condicions de vida dels ciutadans (p. 228). Aquesta alteració, tal com sintetitza Andersen (2012), es duu a terme per mitjà de (i) la provisió d'unes garanties mínimes destinades a reduir la pobresa; (ii) la protecció davant d'una sèrie de riscos socials per tal de procurar seguretat als ciutadans; i (iii) el subministrament de serveis públics, com ara l'educació i la sanitat, d'acord amb uns estàndards mínims de qualitat (p. 4). Les vies a través de les quals es proporcionen aquests serveis són diferents en funció del país que se n'ocupa, i reflecteixen diferències

estratègiques i ideològiques sobre quina és la millor manera de garantir un cert nivell de benestar a la ciutadania i, en darrer terme, sobre com construir societats justes i inclusives (Staeheli i Brown, 2004, p. 771). En conseqüència, els estats del benestar no només es diferencien pel nivell de despesa pública (i per la recaptació impositiva que requereixen) sinó també pels principis solidaris que els regeixen i que determinen a qui estan disposats a donar suport i en quina mesura ho fan¹⁴ (Andersen, 2012, p. 6).

En qualsevol cas, l'existència d'un règim del benestar implica la intervenció estatal, una intervenció que ha estat àmpliament discutida i posada en qüestió pels defensors del lliure mercat. D'altra banda, aquesta intervenció pública requereix del reconeixement i l'acceptació de la ciutadania i, en aquest sentit, Marshall (1950) basava la idea d'estat del benestar en «a direct sense of community membership based on loyalty to a civilisation which is a common possession» (Marshall, 1950, p. 40–41). En altres paraules: és en virtut de sentir que pertany a una comunitat particular, i que aquesta comunitat et reconeix com a membre, que sorgeix la solidaritat necessària per poder donar suport a la intervenció estatal, en general, i a les polítiques de protecció social, en particular.

Ara bé, aquests lligams intracomunitaris, que s'estableixen gràcies als sentiments de pertinença compartits, es poden veure afeblits a causa de l'augment de la immigració. De fet, la immigració, paral·lelament amb la globalització, és un dels grans reptes que actualment ocupen als diferents estats del benestar (Muñoz, 2019, p. 11).

2.2. L'estat del benestar i la immigració

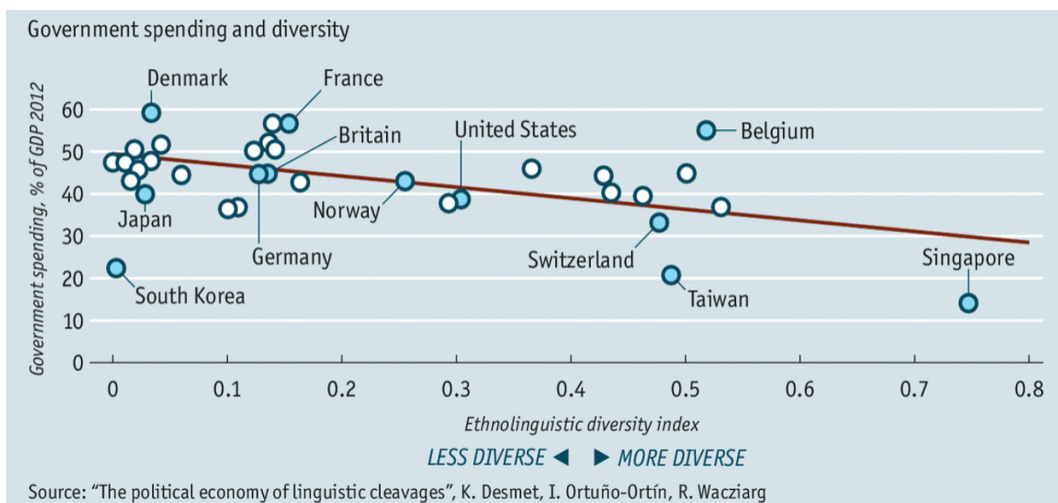
D'acord amb Muñoz, la immigració pot afectar els estats del benestar, principalment, per dues raons. (1) D'una banda, el simple fet que en un país augmenti la immigració pot comportar l'aparició d'actituds xenòfobes. Els ciutadans nadius, sota la creença infundada que els immigrants acaparen gran

¹⁴ Esping-Anderson diferencia tres tipus de règims del benestar: l'estat del benestar liberal, l'estat del benestar social-democràtic i l'estat del benestar conservador. Per a una explicació d'aquests tres tipus de règims vegeu Esping-Anderson (1990).

part dels programes de protecció social, poden disminuir la seva predisposició a contribuir (via impostos) a l'estat del benestar. Tanmateix, convé assenyalar que Peter Huber i Doris Oberdaberning aporten evidència empírica que constata (controlant per les característiques socioeconòmiques dels ciutadans) que els immigrants depenen en menor o igual mesura dels ajuts estatals que els ciutadans nadius (Huber i Oberdaberning, 2014, p. 23). (2) D'altra banda, la immigració, com ja hem dit anteriorment, fa augmentar la diversitat etnocultural, i la presència d'una major diversitat implica que la societat esdevingui més heterogènia i que, en conseqüència, arribar a acords de manera conjunta tingui un cost esperat més elevat, dificultant que l'acció pública es produeixi (Muñoz, 2019, p. 12).

En relació amb el segon punt, Desmet, Ortuño-Ortín i Wacziarg (2012) van estudiar l'efecte de la heterogeneïtat etnolingüística sobre la despesa pública dels governs, confirmant una relació causal negativa entre ambdues variables. The Economist (2014), al seu torn, va regressar les dades que oferia l'estudi i va obtenir-ne la següent relació:

Figura 1. Despesa pública i diversitat etnolingüística



Nota. Reproduït de *Goldilocks nationalism*, per The Economist, 2014. Llicència de reproducció: 5116440783341.

L'índex de diversitat etnolingüística indica la probabilitat que, en agafar dues persones a l'atzar, en un mateix país, siguin etnolingüísticament diferents. Dit

això, veiem que la despesa pública està correlacionada negativament amb la diversitat etnolingüística: a mesura que augmenta la diversitat, disminueix la despesa. Una possible explicació d'aquest fenomen, relacionada amb la primera raó (1), és la següent: per un costat, els individus que formen part de grups minoritaris poden percebre que les prestacions i els serveis que ofereix l'Estat només reflecteixen les preferències de la cultura dominant, ignorant, per tant, les seves necessitats particulars, i per l'altre, els individus que conformen la majoria poden negar-se a contribuir als programes socials si els conceben com a una transferència de recursos directa de "nosaltres", els ciutadans, cap a "ells", els immigrants (Soroka, Johnston i Banting, 2004, p. 33).

Aquestes dues tendències (el no sentir-se representat per les decisions col·lectives i el no voler compartir recursos amb els que consideres diferents a tu) són el resultat, precisament, de sentir que no pertanyen a un mateix grup, de no compartir uns mateixos sentiments de pertinença. I aquesta manca de sentit comunitari dificulta, consegüentment, que esdevinguin solidaris entre ells. D'altra banda, Kymlicka fa notar que: «the very categories of "immigrant", "foreigner", and "ethnic diversity" are not brute facts, but are socially constructed» (Kymlicka, 2015, p. 1) i, en aquest sentit, la manera com es descriu què s'entén per immigrant, estranger i diversitat ètnica condiona qualsevol estudi sobre el seu impacte en l'estat del benestar. Per aquesta raó, convé no perdre de vista que les línies d'identificació de la comunitat i de l'alteritat són complexes i relatives (Kymlicka, 2015, p. 1). Ara bé, és possible resoldre l'aparent incompatibilitat entre l'estat del benestar i les diferents expressions de la diversitat?

Les dinàmiques que acabem de descriure en relació amb la immigració i l'estat del benestar han estat molt discutides i s'han situat en el centre de grans debats econòmics, socials i polítics. Això no obstant, la percepció general que n'ha resultat és la idea que només hi ha dos camins possibles (i antagònics) a seguir: el *multiculturalisme neoliberal* (que redueix el suport a l'estat del benestar a favor de la inclusió de la immigració) o el *xovinisme de l'estat del benestar* (que dona suport al sistema de protecció social a costa de privar als immigrants de poder-se'n beneficiar) (Muñoz, 2019, p. 12; Kymlicka, 2015, p. 1).

Abans de continuar, però, és convenient que ens aturem en el concepte de multiculturalisme previ al neoliberalisme. El multiculturalisme sorgeix a la dècada de 1960 com a resultat de la mobilització de les minories, i conforma un ideal normatiu que es caracteritza per la defensa de les identitats i les pràctiques col·lectives de les minories (ja sigui per ètnia, religió, llengua o cultura) i, consegüentment, per rebutjar el model d'integració conegut com a "gresol de cultures" (*cultural melting pot*), que cerca l'assimilació de les minories a la cultura dominant (Kymlicka, 2013, p. 102; Song, 2020)¹⁵. Així doncs, el multiculturalisme no només vol protegir les diferents cultures i ètnies que coexisteixen dins d'una societat concreta sinó que demana, també, que les seves identitats es concebin com a valuoses (Miller, 2004, p. 13). En aquest darrer sentit, per tant, el multiculturalisme no només persegueix l'aplicació igual de les lleis, assegurant que no hi hagi discriminació de cap tipus, sinó que també demana que, en tant que totes les cultures són igualment valuoses, es canviïn les lleis de manera que s'adeqüin més bé a les necessitats i les preferències de les minories (Kymlicka, 2013, p. 13).

Hem volgut fer aquest breu apunt per distingir el multiculturalisme en el seu sentit original del *multiculturalisme neoliberal* que esmentàvem. El darrer sorgeix, en part, d'una lectura errònia del multiculturalisme i el neoliberalisme com a dues cares d'un mateix fenomen. Kymlicka assenyala que, a la dècada de 1980, institucions com el Banc Mundial i l'OCDE van defensar el neoliberalisme al mateix temps que impulsaven el multiculturalisme. Aquest multiculturalisme que fomentaven, però, no perseguia la inclusió de les minories en un sentit de preservació de la seva identitat cultural i de les seves pràctiques concretes, sinó com un accés igual al mercat global. En aquest sentit, el multiculturalisme neoliberal cercava oferir els mateixos drets a totes les persones per a comercialitzar la seva cultura i consumir, alhora, els productes culturals de les altres. Així, es va fomentar la mobilitat i la competència intercultural al mercat, però no la inclusió ciutadana de les minories (Kymlicka, 2015, p. 6–7). En suma,

¹⁵ El terme «multiculturalisme» també s'ha usat per fer referència a un conjunt més ampli de diversitat, incloent-hi, per exemple, l'orientació sexual. Kymlicka, però, hi fa referència en un sentit més acotat, restringint el multiculturalisme a la diversitat etnocultural (Kymlicka, 2004, p. 241).

aquest plantejament suposa inclusió (al mercat) sense solidaritat (en l'estat del benestar).

D'altra banda, com que el multiculturalisme s'havia associat amb el neoliberalisme, es va associar, també, amb una voluntat de reduir la intervenció estatal. En conseqüència, aquells ciutadans que volien preservar l'estat del benestar i que estaven percebent el seu debilitament a causa d'aquest doble fenomen, van donar lloc al que s'ha anomenat *xovinisme de l'estat del benestar*. Aquesta postura es basa en voler preservar el sistema de protecció social a costa de restringir els seus beneficis a aquells que compleixen amb uns requisits de pertinença molt exigents. Les primeres propostes d'aquest tipus de règim del benestar van ser promogudes per partits polítics d'extrema dreta que defensaven un plantejament clarament xenòfob i anti-immigració. Aquesta segona via, per tant, es tradueix en solidaritat (però només entre aquells que decideixen que formen part del "nosaltres") sense inclusió (Kymlicka, 2015, p. 7–8).

Les dues alternatives (el multiculturalisme neoliberal i el xovinisme de l'estat del benestar) s'han entès, tradicionalment, com les úniques vies per articular la immigració i l'estat del benestar, i és precisament d'aquesta aparent dicotomia indefugible que sorgeix el dilema dels progressistes. Com avançàvem a la introducció del treball, tot progressista hauria de voler defensar, al mateix temps, la immigració (i la diversitat que en resulta) i la solidaritat expressada en l'estat del benestar; ara bé, si defensa la immigració, sembla posar en perill l'estat del benestar i si, per contra, defensa l'estat del benestar, ha de reduir el seu suport a la immigració. Des d'una perspectiva normativa, Kymlicka considera que ambdues opcions són moralment inacceptables i ofereix una tercera possibilitat que vol desafiar el dilema apel·lant a la solidaritat nacional, al nacionalisme liberal i al multiculturalisme en el seu sentit original (Bauböck i Scholten, 2016, p. 6). A continuació, doncs, exposarem la defensa kymlickiana d'un nacionalisme liberal multicultural (o d'un estat del benestar multicultural), centrant-nos, primer, en el paper que atorga a la nacionalitat i, segon, en la funció que hi juga el multiculturalisme.

3. Una possible solució al dilema: un nacionalisme liberal multicultural

Com comentàvem a l'apartat anterior, Kymlicka construeix una alternativa normativa al multiculturalisme neoliberal i al xovinisme de l'estat del benestar, amb el propòsit últim de reconciliar la solidaritat que subjau als estats del benestar i la diversitat cultural. Aquesta defensa es vertebra a l'entorn de tres grans eixos: la solidaritat nacional, la nacionalitat i el multiculturalisme. Així, per entendre la seva proposta ens cal entendre, prèviament, la lectura que fa de la nacionalitat com a font política progressista¹⁶.

3.1. L'estat del benestar, la solidaritat nacional i la nacionalitat

Tal com dèiem a la secció 1.3.2., Kymlicka, juntament amb el seu col·lega Banting, defensa que tot estat del benestar està arrelat en una ètica de la pertinença social i que, per tant, no pot deslligar-se dels sentiments de pertinença d'un territori concret (Banting i Kymlicka, 2017, p. 11). En aquest sentit, segueixen clarament el plantejament de T. H. Marshall. D'acord amb tots dos acadèmics, atès que l'estat del benestar vol reduir les desigualtats socials i, per fer-ho, ha de redistribuir els recursos del conjunt del país entre els ciutadans, necessita de la solidaritat ciutadana per legitimar-se; i aquesta solidaritat ha de ser necessàriament nacional i ha de basar-se, per tant, en sentiments de pertinença a la nació. En paraules de Kymlicka:

Nationhood provides a sense of belonging together and a desire to act collectively. [...] Where a sense of nationhood is widely diffused, people think it is right and proper that they form a single unit, and that they should act collectively, despite their diverging interests and ideologies. (Kymlicka, 2015, p.3)

D'aquesta manera, el filòsof canadenc atorga a la nacionalitat la funció de cohesionar la societat, de permetre que els membres d'una nació, en tant que pertanyents a la mateixa comunitat, vulguin actuar de manera col·lectiva tot i les

¹⁶ Convé aclarir que quan fem referència a la «nacionalitat», si no diem el contrari, no ho fem en termes de vinculació jurídica entre una persona i la nació, sinó com a sentiment de pertinença a la nació. En aquest darrer sentit, usem indistintament «nacionalitat», «identitat nacional» i «sentit de nació».

seves diferències particulars. En aquest sentit, com defensa Kymlicka, la nacionalitat contribueix al sosteniment de l'estat del benestar i a la persecució de la justícia social, però també al manteniment de l'estabilitat democràtica. Aquest darrer apunt té a veure, precisament, amb la divergència d'interessos i ideologies entre els ciutadans, i amb la necessitat, al mateix temps, d'arribar a un acord sobre quina ha de ser la unitat política que prengui les decisions. Aquest acord, atesa la pluralitat d'opinions polítiques, acostuma a donar-se gràcies a la nacionalitat (Kymlicka, 2015, p. 3).

Considerant que sota el paraigües de «nacionalitat» s'hi recullen idees de pertinença, d'identitat col·lectiva i de vinculació al territori nacional, Kymlicka atorga una funció múltiple i progressista a la nacionalitat que consisteix, alhora, a contribuir a l'estabilitat democràtica, sostenir l'estat del benestar i afavorir la persecució de la justícia social. Això no obstant, el filòsof canadenc adverteix dels perills d'incórrer acríticament en un nacionalisme metodològic. Exagerar la importància de l'estat nació pot tenir l'efecte contrari al que ell mateix cerca, donant lloc, per contra, a actituds xenòfobes en nom de la nació i de la protecció dels ciutadans nadius (actituds que típicament subjauen el que hem descrit com a *xovinisme de l'estat del benestar*) (Kymlicka, 2015, p. 2–3). Un bon exemple d'aquest tipus d'actituds és la reivindicació que articula el partit populista VOX: «Un MENA, 4.700 euros al mes; tu abuela, 426 euros de pensión/mes». Afirmacions com aquesta, recullen, d'una banda, la idea fal·laç que els immigrants reben més ajudes estatals que els nadius (que ja hem comentat a l'apartat 1.2.) i, de l'altra, apelen a un sentit de nacionalitat exclouent. Per aquesta raó, Kymlicka reconeix que els projectes de construcció nacional poden servir i, de fet, s'han fet servir en nombroses ocasions al llarg de la història, per excloure i marginar a totes aquelles persones que no es conceben (o no es concebien) com a part del “nosaltres”, la nació.

En aquest sentit, la manera com es defineix la identitat nacional acaba determinant el paper que li atorguem en relació amb l'estat del benestar, la solidaritat i la immigració. Kymlicka (2015) fa notar que hi ha diferents maneres de concebre la nacionalitat, i aquestes diferents maneres poden ser més o menys inclusives (p. 12). La identitat nacional que defensen els promotors d'un

xovinisme del benestar és clarament excloent, mentre que la identitat nacional que defensa Kymlicka, per contra, vol ser manifestament inclusiva. El grau d'inclusió (o exclusió) de cada identitat nacional depèn de la valoració que es fa de la cultura pròpia i de les cultures alienes. La identitat nacional dels Estats Units que defensava l'ex president Donald Trump era clarament supremacista i, en conseqüència, directament excloent. Tanmateix, Kymlicka defensa que perquè la nacionalitat pugui esdevenir inclusiva és indispensable que (i) resti en un segon pla, i (ii) estigui estretament vinculada amb el multiculturalisme.

En relació amb el primer punt, Kymlicka (2015) afirma que «nationhood works best when it is deep in the background, as a taken-for-granted presupposition of social life, such that it can indeed be “invisible”» (p.12), una consideració que ens pot sorprendre havent exposat la seva defensa i reivindicació de la nacionalitat com a potenciador de la cohesió social. Ara bé, el que sosté el filòsof que ara ens ocupa és el següent: quan el sentit de nació forma part de la vida dels ciutadans d'una manera implícita (això vol dir, sense fer apel·lacions constants a la nacionalitat¹⁷) es torna una *virtut moral*¹⁸. En altres paraules, el sentit de nació ha de facilitar la cohesió social i la solidaritat, establint lligams intracomunitaris, però perquè la nacionalitat pugui esdevenir inclusiva, cal relegar-la a un segon pla. L'argument que subjau a aquesta observació es basa en el que es coneix com a “teoria de la simple exposició”, d'acord amb la qual l'exposició de l'individu a la *nacionalitat*, el fet de recordar-li quina és la seva nacionalitat, ara sí en un sentit de vincle jurídic entre la persona i l'Estat, el predisposa a manifestar actituds més dures envers els immigrants i els drets que “mereixen”¹⁹ (Kymlicka, 2015, p. 12).

¹⁷ En aquest cas, sí que estem fent referència a la nacionalitat en el sentit de vincle jurídic entre la persona i l'Estat.

¹⁸ Aquest plantejament, però, sembla obviar la funció que pot jugar el nacionalisme en regions on actualment hi ha disputes *nacionals*, com ara Catalunya, Escòcia o Quebec. Les discussions presentades pels grups nacionalistes minoritaris o directament independentistes no és, si més no discursivament, en detriment d'una major inclusió sinó al contrari, d'una major inclusió.

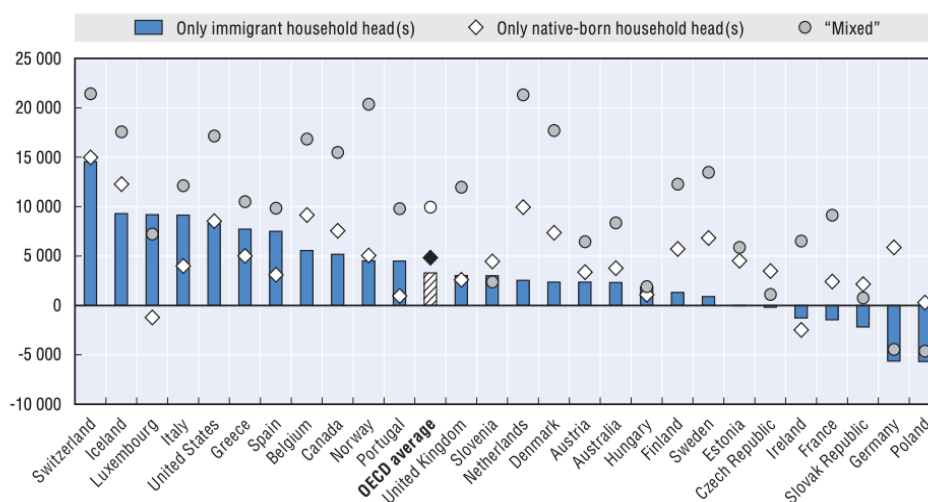
¹⁹ Kymlicka (2015) fa referència a experiments basats en l'efecte de simple exposició (*mere attention experiments*), segons els quals, mencionar la nacionalitat i passar-la, consegüentment, a un primer pla, fa que les respostes a preguntes del tipus “¿consideres que els immigrants mereixen tenir x dret?” tendeixin a ser més xenòfobes (p.12).

D'aquesta manera, Kymlicka proposa subratllar la qualitat progressista de la nacionalitat com a font de cohesió i de solidaritat, i allunyar l'aspecte que potencialment pot dur a comportaments excloents. Rainer Bauböck (2016), al seu torn, critica aquesta acrobàcia argumentativa que aparentment fa Kymlicka, objectant que «if nationalism is really necessary for supporting social solidarity then it must be mobilized and cannot be kept in the background» (p. 4). Això no obstant, el sociòleg austríac reconeix que el nacionalisme liberal que proposa Kymlicka pot resultar útil a l'hora de construir i sostenir la solidaritat social a nivell de l'estat nació, però afegeix que en un món com l'actual —globalitzat i amb una governança *multinivell*— es requereixen fonts de solidaritat alternatives, basades en principis de pertinença diferents als nacionals (Banting i Kymlicka, 2017, p. 21). Kymlicka admet l'interès normatiu dels plantejaments post-nacionals, però els relega a un estudi futur, i afegeix que, en la mesura que les nostres societats encara depenen d'una noció de nacionalitat, voler ignorar aquesta realitat només pot comportar a fer anàlisis esbiaixades.

D'altra banda, Kymlicka (2015) recull dues de les principals explicacions que la literatura ha identificat en relació amb les actituds anti-immigració: (i) la percepció dels immigrants com a càrrega econòmica (com a *polissons* o *free-riders*); i (ii) la percepció dels immigrants com a amenaça cultural (com a “altres” irremeiablement) (p. 10). En relació amb la primera explicació, sembla que la creença generalitzada que els immigrants poden esdevenir polissons i, per tant, poden beneficiar-se dels serveis i les prestacions estatals sense contribuir-hi, és una de les raons que sembla operar més directament en contra de la solidaritat.

Ara bé, és cert que els immigrants no contribueixen a l'estat del benestar? Muñoz (2019) fa referència al següent gràfic (Figura 2), proporcionat per l'OCDE (2013), que il·lustra la contribució fiscal neta de les llars en funció de la situació migratòria del cap de família.

Figura 2. Mitjana de la contribució fiscal neta directa de les llars, segons la situació migratòria del cap de família (mitjana 2007–2009)



Nota. Reproduït de "International Migration Outlook 2013", de l'OCDE (2013).

Observem que, en vint-i-un dels vint-i-set països que hi consten, la mitjana de les contribucions fiscals netes dels immigrants són positives. Conseqüentment, la percepció dels immigrants com a una amenaça econòmica no sembla confirmar-se (almenys no d'una manera directa i inherent en tots els països).

D'altra banda, Kymlicka (2015) considera que l'amenaça econòmica se supedita a l'amenaça cultural (la segona de les explicacions esmentades). Al seu parer, i basant-se en diferents anàlisis empíriques que hi donen suport, els ciutadans d'un país tendeixen a preferir un nombre menor d'immigrants que sí desgastin l'estat del benestar que un nombre major d'immigrants que hi contribueixin al seu manteniment. En aquesta línia, i tractant de mostrar que l'amenaça cultural té un pes més notable que l'amenaça econòmica, assenyala la necessitat dels discursos propis del xovinisme del benestar de vincular l'amenaça econòmica a la cultural (p. 11). Pensem, altra vegada, en l'exemple de VOX. Quan diuen que un MENA costa més diners que *la teva àvia* a l'Estat, no només estan dient que l'estranger comporta una despesa major que el natiu, sinó que l'estranger que delinqueix i que suposa una amenaça a la societat comporta una despesa major

que una ciutadana gran i indefensa. I aquestes percepcions, com és evident, es basen essencialment en la construcció del “nosaltres” i del “ells”.

3.2. La importància del multiculturalisme

Atenent el que hem dit fins ara, Kymlicka assenyala la necessitat d'abordar directament les percepcions d'*alteritat cultural* donant suport a un sentit de nació inclusiu. Com ja hem avançat, però, aquest sentit de nació ha de vincular-se amb el multiculturalisme, i ho ha de fer, precisament, per evitar supremacies i actituds xenòfobes. Però com es poden incloure els immigrants en una ètica de pertinença compartida? Un dels camins que s'ha tractat de seguir és el model d'integració (gresol de cultures) que mencionàvem abans. Aquest tipus de model vol coercir els immigrants a aprendre la llengua i la cultura del país d'acollida i a prestar serveis socials a canvi de beneficiar-se del sistema de l'estat del benestar. Ara bé, com sempre que es vol induir a algú a fer alguna cosa a la força, el resultat pot ser totalment el contrari a l'esperat. A més, al parer de Kymlicka, aquest tipus de polítiques coercitives impliquen un paternalisme il·liberal que és normativament il·legítim (Kymlicka, 2015, p. 12).

Com a resposta, Kymlicka argumenta a favor de desenvolupar una nacionalitat arrelada en el multiculturalisme, això és, en altres paraules: «a form of multiculturalism that enables immigrants to express their culture and identity as modes of participating and contributing to the national society» (Kymlicka, 2015, p. 12). D'acord amb el filòsof canadenc, aquesta hauria de ser l'opció desitjable: d'una banda mantindria els sentiments de pertinença nacionals que contribueixen a la solidaritat, la cohesió social i l'estat del benestar i, de l'altra, les diferents cultures i identitats quedarien recollides i incloses en un mateix “nosaltres” inclusiu que es fonamentaria en la contribució individual a la societat. Veient que la contribució econòmica a l'estat del benestar per part dels immigrants no és veritablement un problema (tot i que en alguns països la seva contribució sigui menor), allà on cal parar esment és en la inclusió de les diverses expressions multiculturals.

El plantejament kymlickià, però, tampoc està exempt de crítiques. Bauböck (2016), per exemple, assenyala que malgrat que un nacionalisme multicultural

com el que proposa pugui ser desitjable, la realitat palesa que no hi ha (o almenys que costa trobar-los) països que combinin un projecte de construcció nacional amb una retòrica pro-immigració. De fet, afegeix que només els discursos polítics dels escocesos i els catalans independentistes combinen ambdues perspectives i, tot i així, posa en qüestió que en cas que Escòcia i Catalunya esdevinguessin independents, mantinguessin aquest tipus de discurs. Al seu parer, el desig de voler trencar els lligams de solidaritat amb Gran Bretanya i Espanya, respectivament, va en contra d'una construcció progressista d'estats del benestar inclusius (Bauböck, 2016, p. 3). Ara bé, la lectura que en fa Bauböck també és molt discutible: voler reduir l'independentisme català a la no voluntat de contribuir econòmicament amb les regions més pobres d'Espanya i, per tant, a voler trencar els lligams solidaris amb la resta de l'Estat, és fer-ne una lectura massa simplista que no té en consideració el conjunt de raons que subjauen al moviment secessionista català. En aquest treball, però, no ens estendrem en aquesta possible crítica al sociòleg austríac.

Per acabar, convé assenyalar que Kymlicka és conscient de les dificultats (teories i pràctiques) que té la seva proposta, una proposta que, com ell mateix reconeix, és altament especulativa. El fet de no disposar d'evidència empírica suficient sobre l'impacte que té el multiculturalisme sobre la solidaritat nacional permet teoritzar sobre possibles efectes i conseqüències, però no permet concloure res amb fermesa. Tanmateix, afegeix que, encara que en disposéssim, d'aquesta evidència, això no faria més que traslladar la pregunta a un altre nivell: «if multicultural is the precondition of inclusive solidarity, what are the preconditions of multicultural nationhood?» (Kymlicka, 2015, p. 13).

Conclusions

El propòsit del treball era apropar-nos al «dilema dels progressistes» partint del plantejament ofert pel catedràtic en filosofia política Will Kymlicka. Fer-ho d'aquesta manera ens ha permès, d'una banda, endinsar-nos en un debat en el qual interactuen una gran diversitat de propostes i argumentacions que sovint dificulten la seva comprensió; i, de l'altra, presentar la idea d'un nacionalisme multicultural.

La primera conclusió que en traiem, i probablement la més òbvia, és la necessitat de definir amb precisió de què estem parlant o sobre què estem discutint en tot moment. La manera com entenem els conceptes involucrats en la disputa (com ara la solidaritat, la nacionalitat o el multiculturalisme) condicionen indiscutiblement la lectura que en fem. Si la solidaritat s'entén en termes habermasians, el dilema dels progressistes s'esvaeix amb certa facilitat. Si, per contra, s'entén en termes nacionals, aleshores, s'ha de poder explicar a qui s'hi inclou i per què, i com es fa d'aquesta solidaritat una solidaritat inclusiva. D'altra banda, la funció política i el grau d'inclusió (o exclusió) que s'atorga a la nacionalitat també influencia d'una manera determinant els diferents plantejaments que es defensen. I així amb tots i cadascun dels conceptes que vertebreren la discussió. En conseqüència, i tal com assenyala Rainer Bauböck, d'un debat com aquest no podem esperar obtenir un consens normatiu que doni suport a una postura concreta (Bauböck, 2016, p. 6).

La segona conclusió a la qual hem arribat té a veure amb el nacionalisme multicultural que planteja Kymlicka i que permetria defensar, al mateix temps, la solidaritat expressada en l'estat del benestar i la diversitat cultural resultant de l'augment de la immigració. Al llarg del treball, ens hem limitat a descriure el seu posicionament i no hem entrat a discutir-lo en detall; això no significa, però, que estigui exempt de crítiques. Una de les principals objeccions que li han fet és la referent a la seva aplicació pràctica, és a dir, a la manera com pretén fomentar i estendre el nacionalisme multicultural que defensa. El filòsof canadenc, com ja hem vist, rebutja explícitament les polítiques d'integració cultural que cerquen

l'assimilació dels immigrants a la cultura dominant, i defensa, al seu torn, el que s'han anomenat polítiques multiculturals.

Aquest tipus de polítiques pretenen, en darrer terme, promoure el reconeixement públic de les minories etnoculturals per tal que, lluny de prescindir de les seves cultures i identitats, les puguin mantenir i expressar amb llibertat. D'acord amb Kymlicka, aquesta mena de polítiques permetrien construir una identitat nacional inclusiva. Ara bé, les polítiques que es recullen sota el nom de "multiculturals" han estat, també, molt discutides, sobretot des de la crítica literària filosòfica i des de l'evidència empírica. Per aquesta raó, seria necessari continuar el treball aprofundint en la mena de polítiques multiculturals que es proposen, i estudiar, també, l'impacte (social, econòmic i polític) que poden tenir en les diferents societats liberal-democràtiques.

D'altra banda, i per acabar, convé atendre les diferències ideològiques, culturals i estratègiques que diferencien els estats democràtics liberals. Pretendre trobar una recepta que posi fi al dilema i que sigui efectiva en tots els països, ignorant la resta de factors que influencien les seves actuacions (com ara els recursos dels quals disposen, la seva tradició econòmica, política i religiosa, etc.) és, en última instància, no voler atendre la realitat econòmica, política i social d'una manera seriosa. És per això que considerem que seria bo traslladar el debat general als països concrets, com ja s'ha fet en algunes ocasions estudiant el cas particular del Canadà. La nostra segona i darrera conclusió és, per tant, que convindria continuar la discussió aprofundint en aspectes més pràctics, com ara les polítiques amb les quals es volen implementar les diferents propostes normatives, i atenent, alhora, les circumstàncies específiques de cada país.

Referències

- Amengual, G. (1992). La solidaridad según Jürgen Habermas. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (19), p. 221–239.
<https://doi.org/10.36576/summa.961>
- Andersen, J. (2012). Welfare states and welfare state theory. *Centre for Comparative Welfare Studies*, p. 1–37.
https://www.researchgate.net/publication/271217504_Welfare_States_and_Welfare_State_Theory
- Banting, K., i Kymlicka, W. (2017). Introduction: The political sources of solidarity in diverse societies. A K. Banting i W. Kymlicka (Ed.), *The strains of commitment* (p. 1–58). Oxford University Press.
- Bauböck, R. (2016). Solidarity in diverse societies: nationhood, immigration and the welfare state: comment on Will Kymlicka's article: "Solidarity in Diverse Societies". *Comparative Migration Studies*, 4(10), p. 1–6.
<https://doi.org/10.1186/s40878-016-0031-1>
- Bauböck, R., i Scholten, P. (2016). Introduction to the special issue: "Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism": Coping with 'the progressive's dilemma'; nationhood, immigration and the welfare state. *Comparative Migration Studies*, 4(4), p. 1-7. <https://doi.org/10.1186/s40878-016-0025-z>
- Briggs, A. (1996). The welfare state in a historical perspective. *European Journal of Sociology*, 2(2), p. 221–258.
<https://doi.org/10.1017/S0003975600000412>
- Code Civil des Français. (1804). París: De l'imprimerie de la République.
https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/2352/CivilCode_1565_Bk.pdf
- De Zubiría, S. (2013). Hacia una visió no fundacionalista del concepte de solidaritat: liberalisme i solidaritat en Richard Rorty. *Revista de Estudios Sociales*, (46), p. 31–42. <https://doi.org/10.7440/res46.2013.04>
- Desmet, K., Ortuño-Ortín, I., i Wacziarg, R. (2009). The political economy of ethnolinguistic cleavages. *Journal of Development Economics*, 97(2), p. 322–338. <https://doi.org/10.3386/w15360>

- Goodhart, D. (2004). Too Diverse? *Prospect Magazine*, 95, p. 30-37.
<https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation>
- Kymlicka, W. (2013). Neoliberal multiculturalism? A P. A. Hall i M. Lamont (Ed.), *Social Resilience in the Neoliberal Era* (p. 99–126).
<https://doi.org/10.1017/cbo9781139542425.007>
- Kymlicka, W. (2015). Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism. *Comparative Migration Studies*, 3(17), p. 1–19. <https://doi.org/10.1186/s40878-015-0017-4>
- Louail, T., Lenormand, M., Murillo, J., i Ramasco, J. (2017). Crowdsourcing the Robin Hood effect in cities. *Applied Network Science*, 2(11), p. 1–13.
<https://doi.org/10.1007/s41109-017-0026-3>
- Löwy, M. (1997). Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty. *Science and Society*, 61(3), p. 409-411. <https://www.proquest.com/docview/216142779?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>
- Marshall, T. (1950). *Citizenship and Social Class*. Cambridge University Press.
- Michalski, A., i Mayes, A. (2013). Introduction: the changing welfare state. A A. Michalski i D. Mayes (Ed.), *The Changing Welfare State in Europe* (p. 1–22). <https://doi.org/10.4337/9781782546573>
- Michelini, D. (2005). El concepto de solidaridad en Richard Rorty y Jürgen Habermas. *Erasmus*, 7(2), p. 169-184.
https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/115748/CONICET_Digital_Nro.1bebb1bb-730e-48d9-9600-f7b2ea01279c_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Miller, D. (2017). Solidarity and its sources. A K. Banting i W. Kymlicka (Ed.), *The strains of commitment* (p. 61-79). Oxford University Press.
- Muñoz, R. (2019). Key challenges for the European Welfare States. *JRC Working Papers on Labour, Education and Technology*, p. 1–31.
<https://ec.europa.eu/jrc/sites/default/files/jrc117351.pdf>
- OECD (2013). *International Migration Outlook 2013*, OECD Publishing.
http://dx.doi.org/10.1787/migr_outlook-2013-en

- Pérez, I. (2007). Itinerario de la solidaridad desde el Pandectas de Justiniano hasta su incorporación en las diferentes disciplinas. *Revista de estudios filológicos*, (14).
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2497423>
- Rondel, D. (2009). Liberalism, ethnocentrism, and solidarity: reflections on Rorty. *Journal of Philosophical Research*, 34, p. 55–68.
https://doi.org/10.5840/jpr_2009_10
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Song, S. (2020). "Multiculturalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=multiculturalism>
- Soroka, S., Johnston, R., Banting, K. (2004). Ethnicity, trust, and the welfare state. A P. Van Parijs (Ed.), *Cultural diversity versus economic solidarity: proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February – 1 March 2003* (p. 33–57).
- Staeheli, L. (2001). Welfare state, geography of. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, p. 16435–16439.
<https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/02573-0>
- Staeheli, L., i Brown, M. (2003). Where has welfare gone? Introductory remarks on the geographies of care and welfare. *Environment and Planning*, 35, p. 771–777. <https://doi.org/10.1068/a35132>
- Stjerno, S. (2005). *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. Cambridge University Press.
- The Economist (2020). Goldilocks nationalism. *The Economist*.
<https://www.economist.com/finance-and-economics/2014/09/27/goldilocks-nationalism>
- Truchero, J. (2008). Rorty y la solidaridad. *Anuario de filosofía del derecho*, (25), p. 385–408.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3134493>
- Vergés, J. (2018). Liberté, Egalité y... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (7), p. 125–138.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/330231>