

COL·LOQUIS DE VIC

V

LA POLÍTICA



UNIVERSITAT DE BARCELONA

COL·LOQUIS DE VIC (V)

LA POLÍTICA

COL·LOQUIS DE VIC

V

LA POLÍTICA

Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró

EDICIÓ EN HOMENATGE AL
DR. BARTOMEU FORTEZA I PUJOL
[1939-2000]

UNIVERSITAT DE BARCELONA

© dels autors

© Universitat de Barcelona, octubre del 2001.

Publicació editada gràcies al Vicerectorat de Recerca
de la Universitat de Barcelona

Fotografia de portada: "Quelcom complex",
de M^a. Àngels Torres (1999)

ISBN: 84-95091-43-7

ISBN: 84-86887-54-2

Dipòsit legal: B-39.176-2001

Impressió: I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana

PRESENTACIÓ

Presentem les aportacions dels cinquens Col·loquis de Vic, dedicats a la Política. Al llarg d'aquests anys, els Col·loquis han resultat ser un veritable fòrum d'intercanvi dels treballs seriosos dels nostres investigadors en el terreny de les humanitats. Com es pot comprovar en els textos que recull aquesta publicació, el joc entre lliçons dels millors especialistes –com ara la del professor Y. Ch. Zarka (CNRS), la del prestigiós professor A. Truyol i Serra o la del professor H. Barrera– les comunicacions i els debats donen un clima de veritable diàleg crític a l'entorn d'un tema candent.

És ben encertada la divisió temàtica en els tres àmbits: els orígens de la política, la formació de la tradició política i l'exercici de la política. Aquesta línia ascendent que marca la problemàtica és absolutament necessària plantejar-la així per anar al concret de l'exercici polític. És molt interessant veure cada una de les aportacions dels polítics que reflexionen en veu alta a l'entorn de la seva activitat quotidiana. De ben segur que el fer diari de l'activitat política necessita aquests oasis de reflexió per enriquir-se.

Vull felicitar i encoratjar el comitè organitzador dels Col·loquis de Vic a seguir treballant en la iniciativa, com també vull esmentar el treball dels curadors de les actes, sempre difícil quan es tracta de passar la lletra viva del debat a tipografia.

Dr. Miquel Morató

Vicerectorat de Recerca (UB)



*Acte d'obertura dels cinquens Col·loquis de Vic:
Dr. Josep Castanyé, Dr. Heribert Barrera, Dr. Antoni Truyol i Serra,
Dr. Jordi Sales, Dr. Ramon Pinyol i Dr. Ignasi Roviró.*



Dr. Jaume Aymar i Dr. Joan Carrera, bisbe auxiliar de Barcelona.

INTRODUCCIÓ

Els cinquens Col·loquis de Vic s'obriren el dijous dia 5 d'octubre del 2000, a les 12,30, amb un parlament del President de la Societat Catalana de Filosofia, Dr. Jordi Sales i Coderch, precedit per la lectura de la carta que el Sr. Jacint Codina, Alcalde de Vic, va entregar al Secretari de la Societat Catalana de Filosofia. El Sr. Alcalde manifestava el seu goig per la iniciativa consolidada dels Col·loquis i recordava la primera sessió, el 1996, en aquesta mateixa sala, on es va debatre entre diversos professionals de les humanitats i arquitectes el tema de la "La Ciutat". Ja llavors va dir, el Sr. Alcalde, que Vic havia apostat per potenciar aquella trobada. El Sr. Codina va recordar les personalitats que des de Vic havien influït en la política del seu temps, com ara el mateix Balmes o el Sr. Manuel Serra i Moret, president en funcions de la Generalitat de Catalunya en temps veritablement difícils. Acabada la intervenció del Sr. Alcalde, el Dr. Jordi Sales va presentar el llibre *Col·loquis de Vic, 4. La Història*, actes dels Col·loquis de Vic del 1999. També va fer referència a la rebuda de la lliçó del Professor Y. Ch. Zarka, que avui publiquem a text sencer, i excusà la seva presència a causa d'inesperats problemes familiars. Seguidament, l'Il·lustríssim Prof. Antoni Truyol i Serra, Vicepresident de la *Real Academia de Ciencias Morales y políticas*, va obrir els col·loquis amb la lliçó *Consideraciones sobre Hobbes*.

A la tarda del mateix dia, sota la presidència del Dr. Francesc Fortuny (UB) i la secretaria del Dr. Ignasi Roviró (URL) el Dr. Josep Monserrat Molas obrí el primer àmbit de treball amb la ponència *Els orígens de la política*.

Després de la lectura de comunicacions, l'Il·lustríssim Sr. Joan Carrera, bisbe auxiliar de Barcelona, impartí una lliçó amb el títol *Església i Política*. Després d'indicar la dificultat del tema i que des de la politologia es veurien uns aspectes diferents dels que ell podia tractar degut a la seva especialització, el Sr. Bisbe va posar l'accent en el "compromís" de tots els homes a l'hora d'intervenir en la política des de posicions eclesials. Aquest fet, evidentment, implica una manera tolerant d'intervenció que s'allunya de la imposició dels criteris cristians a tots els ciutadans. Cal trobar, insistia el Sr. Bisbe, aquests espais de convivència ciutadana entre criteris polítics diversos que permetin una bona vida col·lectiva.

El divendres 6 d'octubre, al matí, començà el segon àmbit presidit pel Dr. Dídac Ramírez (UB) i actuant de secretari el Dr. Carles Llinàs (URL). El Dr. Bartomeu Forteza i Pujol (URL) llegí la seva ponència *La formació de la tradició política*. A la tarda, l'expresident del Parlament de Catalunya, Molt Honorable Sr. Heribert Barrera, va pronunciar la ponència que obria el tercer àmbit de treball: *La política com a exercici*. Presidia la taula el Sr. Antoni Bosch Veciana (URL) i en feia de secretari el Dr. Ignasi Roviró (URL).

Després de la lectura de comunicacions, el Sr. Ramon Espadaler, Director General d'administració local, va cloure els Col·loquis de Vic amb una intervenció titulada *La ciutat de les persones*, on remarcava que el veritable centre sobre el qual ha de pivotar totes les iniciatives polítiques de llarg abast han de ser les persones en les seves concrecions més plausibles.

Hem d'agrair els esforços realitzats pels professors Andreu Grau i Xavier Ibáñez pel que fa a la redacció de l'apartat de les intervencions dels assistents, de les interpellacions entre els comunicants o de les explicacions dels ponents a les preguntes de la sala.

Volem dedicar l'edició del present volum a l'amic i professor Bartomeu Forteza i Pujol, traspasat en el transcurs d'aquest any. Especialista del pensament polític del segle XVII, —recordem les seves brillants exposicions de Hobbes—, materialitzà les seves investigacions en diversos articles i vàries publicacions. A ell li devem bona part de l'èxit de la convocatòria d'aquests col·loquis.

Ignasi Roviró i Josep Monserrat

LA POLÍTICA

HOBBS ET L'INVENTION DE LA VOLONTÉ POLITIQUE PUBLIQUE

PROF. DR. YVES CHARLES ZARKA
CNRS, Paris

Introduction

Dans l'ouvrage *Hobbes et la pensée politique moderne* dont nous présentons l'édition catalane¹, je me suis donné pour objet l'étude du travail d'infléchissement, de transformation et d'innovation opéré par Hobbes dans la pensée politique. Or, il me semble que l'une des innovations capitales introduites par le philosophe anglais consiste dans l'invention du problème spécifiquement moderne de la constitution d'une volonté politique *publique*. Je voudrais montrer aujourd'hui en quels termes ce problème se trouve posé et résolu, en quoi il constitue une nouveauté pour l'époque, enfin en quel sens on peut y voir un des fondements de la politique moderne.

On sait que la doctrine de la formation de la volonté politique est centrée chez Hobbes autour de la problématique du passage du multiple à l'un. Comment une multitude d'individus peut devenir une personne civile unique? Comment une multiplicité de volontés disparates peut devenir une volonté politique unique? Ces deux questions sont

1. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF, 1995, 2001.
Hobbes i el pensament polític modern, traducció de Jordi Galí, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000.

dépendantes l'une de l'autre : la réponse à la première dépend de la réponse à la seconde. Pour savoir comment l'Etat ou la cité peut être constitué comme personne unique, il faut rendre compte de la constitution d'une volonté politique unique. Cette problématique est fortement soulignée dans les *Elements of Law*:

«Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants ; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed to the multitude or truly called the action of the multitude, unless every man's hand, and every man's will, (not so much as one excepted) have concurred thereto»²

«Puisque nous avons ici à considérer une multitude d'hommes sur le point de s'unir en un corps politique pour garantir leur sécurité tant vis-à-vis les uns des autres que vis-à-vis des ennemis communs, et ce, au moyen de convention, la connaissance du type de convention qu'il leur faut nécessairement passer dépend de la connaissance des personnes et de leur but. Pour les premières d'abord : elles sont nombreuses, et ne forment point encore une seule personne. Et aucune action faite dans une multitude de gens assemblés ne saurait être attribuée à cette multitude ou être véritablement appelée l'action de cette multitude, à moins que la main et la volonté de chacun, sans aucune exception, y aient concouru».

2. *Elements of Law* (= *EL*), édition Tönnies, Frank Cass, 1969, II, I, 2, p. 108.

Le *De Cive* est encore plus net:

«Il faut d'abord considérer ce qu'est en elle-même cette multitude d'hommes qui se réunissent en une cité unique par leur libre arbitre; assurément, elle n'est pas une unité (*unum aliquid*) mais une pluralité d'hommes (*plures homines*), chacun pourvu d'une volonté et d'un jugement propre au sujet de tout ce qui doit être proposé. Et bien que les particuliers (*singuli*) possèdent par des contrats privés un droit et une propriété, de sorte que chacun dise 'ceci ou cela est à moi', il n'est rien dont la multitude tout entière, en tant que personne distincte du particulier (*a singulo*) puisse dire à juste titre (*recte*) : 'Ceci est à moi plutôt qu'à un autre'. Et aucune action ne doit être imputée à la multitude comme lui appartenant en propre»³.

Ce travail théorique sur la notion de multitude, qui a pour contrepartie la définition de l'Etat en termes non seulement de concorde ou de consensus mais d'union, repose sur la remise en question du concept organique du peuple qui a prévalu au XVIe et au début du XVIIe siècle. Althusius en donne par exemple une définition très forte, dans sa *Politica*, au début du XVIIe siècle, de même que les monarchomaques protestants français à la fin du XVIe siècle. Cette remise en cause du concept organique du peuple est réalisée chez Hobbes par la distinction des notions de *populus* et de *multitudo*. Alors que la multitude n'est pas une personne naturelle, le peuple est une personne artificielle instituée⁴: il n'existe que là où a été constituée une volonté politique unique. La volonté du peuple n'est autre que celle de l'Etat :

«Quand nous disons que le peuple lui-même ou la multitude veut, commande ou fait quelque chose, il faut entendre : la cité qui commande veut et agit par la volonté d'un seul

3. *De Cive* (= *DCi*), édition W. Molesworth, *Opera latina* II, VI, 1, p. 216-218.

4. Cf. *DCi*, VI, 1, remarque, p. 217

homme, ou par les volontés concordantes de plusieurs hommes : ce qui est impossible en dehors d'une assemblée. Chaque fois que l'on dit, en revanche, qu'une multitude, grande ou petite, fait quelque chose en dehors de la volonté de cet homme ou de cette assemblée, cela a été fait par le peuple sujet, c'est-à-dire par de nombreux particuliers agissant en même temps (*multis simul civibus singularibus*), et que cela provient non pas d'une volonté unique, mais de plusieurs volontés de plusieurs hommes, qui sont des citoyens et des sujets, mais ne sont pas la cité»⁵.

Or le passage du multiple à l'un sous sa double forme –passage d'une multiplicité de personnes naturelles à une personne civile unique, et passage d'une multiplicité de volontés à une volonté politique unique– définit une problématique au sein de laquelle va être inventée la dimension moderne du publique. La volonté politique doit être à la fois unique et publique. Cette nécessité d'une émergence du publique est déjà présente dans les *Elements of Law* et le *De Cive*, lorsque Hobbes souligne le fait que la volonté politique unique, celle de l'Etat comme union, doit être tenue pour celle de tous. Voici la formulation qu'en donne le *De Cive*:

«Cela n'est cependant possible qu'à condition que chacun soumette sa volonté à la volonté d'un autre qui soit unique –un seul homme ou une seule assemblée– de sorte que l'on tienne pour la volonté de tous et de chacun tout ce que celui-là aura voulu en tant que nécessaire à la paix commune»⁶.

«L'Union ainsi réalisée s'appelle *cité* ou *société civile*, ou encore *personne civile*; en effet puisque la volonté de tous est unique, il faut la tenir pour une personne

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, V, 6, p. 213.

unique (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) [...]. La cité est par conséquent et par définition une personne unique dont la volonté, issue des pactes conclus par plusieurs hommes, doit être considérée comme la volonté de tous»⁷.

A bien considérer ces textes, on s'aperçoit que ce que nous avons appelé l'émergence du public reste aporétique dans les deux œuvres que nous venons de citer. En effet, il n'y a volonté politique et publique dans les *Elements of Law* et le *De Cive* que si deux conditions sont assumées en même temps : 1/ que chacun soumette sa volonté à celle d'un autre qui soit unique; 2/ que cette volonté unique puisse être considérée comme celle de tous. Or il semble bien que la condition d'unicité soit incompatible avec celle d'universalité. Autrement dit, la soumission qui assure la subsomption du multiple à l'un est, en tant qu'aliénation de la volonté de chacun dans celle d'un autre, inconciliable autrement que sous la forme d'un postulat avec l'exigence de reconnaissance qui fonde le caractère public du vouloir politique.

Si le problème de l'émergence du public se trouve clairement formulée dès les *Elements of Law* et le *De Cive*, force est de constater qu'elle n'y est pas résolue. C'est du reste pour cette raison que le *Léviathan* reformule entièrement la théorie du pacte social à partir des concepts de représentation et d'autorisation. Ce n'est en effet que dans le *Léviathan* que les conditions d'unicité et d'universalité seront assumées en même temps, ce qui permettra à la volonté politique unique d'être également celle de tous.

Le concept hobbesien de volonté politique publique sera porteur de développement très important dans la philosophie politique moderne même à travers les critiques dont il fera

7. *Ibid.*, V, 9, p. 214.

l'objet. Mais dans le cadre de cette étude je tâcherai seulement de définir la signification, la portée et les limites de ce concept dans la pensée politique contemporaine de Hobbes.

J'examinerai donc trois points: 1/ La représentation et l'émergence du public. 2/ Le caractère inédit du concept de volonté politique publique si on le compare aux conceptions d'auteurs contemporains de Hobbes comme Filmer et Harrington. 3/ Les limites du concept de volonté politique publique de Hobbes.

1. La représentation et l'émergence du public

La problématique de l'instauration d'une volonté politique est chez Hobbes une problématique juridique. La raison en est claire, elle est répétée dans les *Elements of Law* et le *De Cive* : le transfert de droit permet de pallier l'impossibilité d'un transfert de fait de la puissance:

«And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood : that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it»⁸.

«Et parce que nul ne peut réellement transférer sa force à un autre, ou à cet autre de la recevoir, il faut entendre par là que transmettre sa puissance et sa force n'est pas autre chose qu'abandonner ou céder son droit de résister au bénéficiaire du transfert».

Or le contenu que les *Elements of Law* et le *De Cive* donnent à ce transfert de droit est celui d'une substitution : la substitution de la volonté d'un seul homme ou d'un seul conseil à la multitude des volontés des individus particuliers.

8. *EL*, I, XIX, 10, p. 104.

Pourquoi l'institution de la volonté politique prend-elle dans ces textes la forme d'une substitution? La réponse est simple : parce que les termes dans lesquels la convention sociale est conçue ne permettent pas de penser la volonté politique à la fois comme unique et comme publique. Pour l'avoir longuement développé ailleurs ⁹, je ne reviendrai pas sur les termes de cette convention sociale sinon pour rappeler simplement qu'elle revient à identifier le dessaisissement d'un droit qu'on a sur une chose avec le dessaisissement d'un droit qu'on a sur soi. Ainsi transférer son droit sur soi-même revient, comme dans le cas d'une chose, à se défaire du son *jus resistendi* sur soi-même, comme on le ferait pour une chose. Ainsi le dessaisissement du *jus resistendi* est conçu dans les *Elements of Law* comme le corrélat de l'existence d'une souveraineté absolue :

«For he that cannot of right be resisted, hath coercive power over all the rest, and thereby can frame and govern their actions at his pleasure; which is absolute sovereignty»¹⁰.

«Celui auquel on n'a pas le droit de résister possède un pouvoir de contrainte sur tous les autres, et peut de ce fait disposer et gouverner leurs actions suivant son bon plaisir, ce qui est souveraineté absolue».

Or cette interprétation du dessaisissement du droit que l'on a sur soi en termes de dessaisissement du droit que l'on a sur les choses produit trois difficultés considérables : 1/ il y a incompatibilité entre le droit de résistance inaliénable de l'individu et les droits liés à la souveraineté : autrement dit il y a un conflit entre le privé et le politique; 2/ la définition de la convention sociale en termes d'abandon du *jus resistendi* ne permet pas de fonder l'obéissance active des sujets; 3/ conçue en ces termes, la convention sociale est une

9. Cf. *Hobbes et la pensée politique moderne, op. cit.*, p. 197-227.
10. *EL*, II, I, 19, p. 117.

convention d'aliénation. Elle implique une altérité de la volonté du souverain par rapport à celle des sujets. Autrement dit, la volonté du souverain reste une volonté privée: sa volonté a certes le statut d'une volonté politique unique (en vertu de l'acte de soumission) mais non d'une volonté politique publique.

Ce sont ces difficultés qui amènent Hobbes à formuler une théorie de la convention sociale en termes de représentation/autorisation dans le *Léviathan*. Cette nouvelle doctrine va rendre pensable l'association des deux prédicats de la volonté politique: unique et publique. La théorie de la représentation modifie sur trois points la doctrine de la convention sociale des deux premières œuvres politiques de Hobbes.

1/ Elle permet de penser la constitution d'un droit sur la personne et les actions différent du transfert de droit sur les choses. Le chapitre XV du *Léviathan* met ainsi en place une théorie de la personne artificielle qui fait intervenir une double relation: auteur/acteur, représenté/représentant. Hobbes souligne clairement le parallélisme et la distinction entre la doctrine de la représentation/autorisation et celle du transfert de droit sur les choses:

«Les paroles et les actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* par celui qu'elles représentent. La personne est alors *l'acteur*; celui qui en reconnaît pour siennes les paroles et les actions est *l'AUTEUR*, et en ce cas, l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toutes espèces est appelé propriétaire (*dominus, Kurios*) est appelé, en matière d'action, l'auteur.

Et de même que le droit de possession est appelé empire sur une chose (*dominion*) le droit d'accomplir quelque action est appelé *AUTORITÉ*. Ainsi autorité s'entend-il toujours du droit d'accomplir quelque action, et *accompli en vertu de l'autorité reçue*, de ce qui est accompli en

vertu d'un mandat (*by commission*) ou d'une permission de celui à qui appartient le droit »¹¹.

Il est désormais possible de penser un rapport entre deux individus irréductible au rapport de propriété.

2/ La théorie de la représentation permet de remettre en cause l'idée développée dans les *Elements of Law* et le *De Cive* selon laquelle la convention sociale serait une convention d'aliénation. Dans le *Léviathan* il ne s'agit plus d'aliénation mais d'autorisation. La différence est considérable car la dernière permet de penser à la fois une constitution de la volonté politique et le maintien des droits naturels des individus.

3/ L'association des deux prédicats de la volonté politique, l'unique et le public, est désormais pensable. La volonté du souverain est celle de tous : chaque sujet est l'auteur des actions du souverain. Cela est inscrit dans l'idée même de république.

4/ Les droits politiques sont désormais conçus comme résultant de la convention sociale et non comme la persistance de droits naturels que le souverain avait, comme individu, dans l'état de guerre. Les droits de la souveraineté sont désormais des droits publics : ils sont tous fondés sur le principe de l'autorisation.

Ainsi le *Léviathan* permet de penser l'idée d'une volonté politique unique et publique, idée qui est porteuse d'un formidable avenir dans la pensée politique. Mais cette idée comporte également des limites chez Hobbes. J'examinerai sa nouveauté dans le contexte de la pensée politique anglaise de l'époque, avant d'en dégager les limites.

11. *Lev*, édition MacPherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, XVI, p. 219, traduction Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 163.

2. La volonté politique publique ou volonté politique privée

L'originalité de la position de Hobbes peut être clairement mesurée lorsqu'on la compare à celles qui sont élaborées dans d'autres doctrines politiques formulées à la même époque en Angleterre. Je retiendrai ici deux théories politiques, non seulement différentes entre elles, mais aussi fondamentalement opposées, pour montrer que, malgré cette opposition, elles s'interdisent de penser l'idée d'une volonté politique publique. Il s'agit des doctrines de Filmer et d'Harrington. Le patriarcalisme de l'un et le républicanisme de l'autre manquent la dimension politique d'une volonté publique.

Malgré sa conception totalement différente de l'origine de la souveraineté, Filmer élabore une définition de la souveraineté très proche de celle de Hobbes. Filmer rejoint en particulier Hobbes sur le caractère absolu de la souveraineté. Cette convergence en implique d'autres. En effet pour les deux penseurs :

1/ le souverain n'est responsable devant aucune autre autorité humaine, mais seulement devant Dieu;

2/ aucun autre pouvoir terrestre ne peut être comparé au sien;

3/ la souveraineté réside tout entière dans la volonté de celui qui la détient;

4/ le peuple –comme tel– ne dispose d'aucun droit de résistance : il ne peut ni supprimer, ni même simplement changer le détenteur du pouvoir ou la forme du gouvernement.

A ces convergences s'en ajoutent d'autres concernant les droits de la souveraineté et la théorie de la loi civile.

Cependant, malgré ces convergences, il y a des divergences fondamentales entre Filmer et Hobbes. La principale d'entre elles concerne précisément l'idée d'une volonté politique. Celle-ci est, selon Filmer, constitutivement

et définitivement une volonté particulière et privée d'un homme particulier. Toute la doctrine politique de Filmer repose en effet sur une réduction du public au privé déjà engagée dans la modélisation paternelle du pouvoir royal. Filmer fonde ainsi l'autorité royale (*royal authority*) sur le droit de paternité (*right of fatherhood*) soit immédiatement –comme dans le cas d'Adam– soit médiatement par la théorie de l'héritage de la juridiction suprême. Mais, en outre, l'intérêt de la doctrine de Filmer pour notre propos consiste en ce qu'elle révèle également le principe fondamental sur lequel repose la réduction du public au privé. Ce principe consiste en ce que la théorie du pouvoir est pensée dans les termes d'une théorie de la propriété. Ainsi, lorsque Filmer définit les traits de la monarchie seigneuriale¹², le roi est conçu comme propriétaire du pouvoir sur les sujets:

«It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and in their right succeed to the exercise of supreme jurisdiction. And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their fathers»¹³.

La conséquence la plus directe de cette définition du pouvoir et de la souveraineté en terme de propriété par Filmer est précisément la réduction de la volonté souveraine à une volonté particulière et privée. C'est pourquoi le problème du rapport entre cette volonté et les volontés des individus qui composent l'Etat ne se pose pas: la volonté souveraine reste

12. Cf. la définition donnée par Jean Bodin de la monarchie seigneuriale dans *Les Six Livres de la République*, II, II, Paris: Fayard, 1986, Vol. 2, p. 34-35.

13. *Patriarcha*, édition J. Sommerville, Cambridge, 1991, I, 8, p. 10.

définitivement extérieure et étrangère à celle des sujets, parce que particulière et privée.

La divergence fondamentale entre Filmer et Hobbes sur le concept de souveraineté apparaît nettement avec l'émergence, dans le *Léviathan*, de la nouvelle conception de la volonté souveraine comme volonté, non plus privée, mais publique. Or visiblement Filmer, dans ses observations sur le *Léviathan*, ne comprend pas la nouvelle signification que Hobbes confère à la souveraineté en redéfinissant la personne publique à l'aide des concepts de représentation et d'autorisation qui émancipent la théorie politique et le concept de souveraineté de la théorie de la propriété.

Le républicanisme d'Harrington est d'inspiration totalement opposé à la doctrine que nous venons de considérer et pourtant il aboutit à une conclusion semblable. La problématique politique de Harrington est tout entière déterminée par le projet de rétablir un sens spécifique à l'idée de *Commonwealth* entendue comme république constitutionnelle, qu'il caractérise comme '*equal commonwealth*' et '*popular government*'. Or ce projet de rétablissement ou de restitution qui comporte – une dimension sémantique et une dimension théorique – se fait par un retour à Machiavel et par une opposition radicale à Hobbes. A l'absolutisme de Hobbes, Harrington oppose le gouvernement populaire. Or, si l'on examine de près le travail que Harrington opère sur la théorie politique de Hobbes, on s'aperçoit que précisément l'idée d'une volonté politique publique qui est remise en cause.

La principale opération qu'Harrington fait subir à la théorie politique de Hobbes consiste en effet à séparer les concepts '*power*' (*political power*) et d'*authority*' (*political authority*). Cette séparation lui permet de reconduire la théorie du pouvoir à une théorie de la propriété (*dominion*). C'est ainsi la propriété de la terre, la division du territoire en parcelles tenues par des propriétaires selon une certaine proportion

qui définit non seulement le pouvoir politique mais aussi le régime. Que devient dans ce contexte le concept d'*authority*? Celui-ci est rabattu sur l'aspect constitutionnel de la doctrine: il permet de caractériser ce qu'Harrington appelle une aristocratie naturelle que le peuple doit, par une obligation non seulement naturelle mais aussi positive, prendre pour guide. L'autorité est donc déportée vers une doctrine de la meilleure partie du peuple –le sénat. Autrement dit, il y a chez Harrington effacement de l'idée d'une volonté politique publique telle que Hobbes la conçoit, parce que désormais l'autorité est conçue comme fondée sur la sagesse ce qui interdit de la concevoir comme volonté de tous. D'une certaine manière la conception de l'autorité chez Harrington repose sur l'ancienne doctrine organique du peuple.

D'u côté comme de l'autre, chez Filmer et chez Harrington, mais pour des raisons différentes, l'idée de la formation d'une volonté politique publique, comme volonté de tous, est refusée.

3. Les limites de la volonté politique publique

Ces limites peuvent être abordées lorsqu'on se situe en aval c'est-à-dire du point de vue du contenu que Rousseau donnera à l'idée d'une volonté politique publique comme volonté générale, laquelle doit évidemment beaucoup à Hobbes.

Je considérerai ici trois limites à la position de Hobbes, qui sont également des limites de la théorie de la représentation/autorisation à fonder une théorie pleinement achevée du vouloir public.

1/ La théorie de la loi civile. La théorie de la volonté politique chez Hobbes reste liée à une conception de la loi considérée comme pouvant avoir indifféremment un objet général ou particulier. La loi civile qui est la première et principale expression de la volonté souveraine n'est pas dans

son essence même générale. En définissant la loi comme volonté du souverain sans limite quant à sa nature ou son contenu, Hobbes laisse la porte ouverte à la critique qui consisterait à souligner la possibilité constante d'une dégradation de la volonté publique en une volonté particulière privée.

2/ *La théorie du châtement.* La théorie de l'autorisation ne parvient pas à fonder une théorie de châtement alors que celle-ci est essentielle à la doctrine du droit politique de Hobbes.

3/ *L'autorisation,* c'est-à-dire la reconnaissance de la volonté politique comme volonté de tous, est en définitive fondée chez Hobbes sur un acte initial : celui de la convention sociale fondatrice de l'Etat. Autrement dit, la volonté du souverain n'est la volonté des sujets qu'en vertu de la référence à un événement archaïque qui vaut également comme structure politique actuelle. Mais, ni l'événement, ni la structure politique ne peuvent assurer l'effectivité de l'identité de la volonté du souverain et de la volonté de tous.

Conclusion

On peut donc dire que Hobbes fait émerger le concept d'une volonté politique publique sans pouvoir lui donner une pleine effectivité. Mais cette invention de la forme moderne du vouloir politique publique est fondamentale parce qu'elle émancipe la théorie du pouvoir de la théorie de la propriété, et le droit public du droit privé.

SOBRE HOBBS

DR. ANTONI TRUYOL I SERRA

Vicepresident

de la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*

A la memòria de Bartomeu Forteza

Mis primeras palabras en este acto cuya sobriedad casa con la austeridad que Baudelaire, en su célebre soneto sobre los gatos, asociaba al saber que la opinión común atribuye a estos orgullosos animales domésticos, han de ser de satisfacción; una satisfacción que, a la altura de la vida en que me encuentro, tiene una doble raíz.

De una parte, por tratarse de un acto filosófico en un lugar históricamente calificado para servirle de marco adecuado, ensalzado por lo demás por un gran poeta de la isla de mis antepasados mallorquines; de otra, por dedicarse en parte a estudiar la obra de un pensador amigo, el doctor Yves-Charles Zarka, a quien veía - y espero seguir viendo - en las dos o tres estancias en París que desde hace años realizo anualmente, y en cuya activísima labor en la preparación de libros colectivos de historia de las ideas he tenido el honroso privilegio de colaborar; así como el doctor Jordi Sales, Presidente de la Societat Catalana de Filosofia del Institut d'Estudis Catalans, para participar en esta sesión, que me ha permitido a la vez conectar con la Universidad de la venerable ciudad que nos acoge y a mantener vivo el vínculo intelectual y afectivo con el doctor Zarka, y al que no puedo dejar de añadir el que nació últimamente en circunstancias parecidas con el doctor Bartomeu Forteza.

La ocasión inmediata del acto que nos reúne, si interpreto bien la intención de sus promotores, es, en el marco del coloquio más amplio dels Cinquens Col·loquis de Vic, presentar y discutir la traducción catalana del libro del doctor Zarka, *Hobbes et la pensée juridique moderne* (París, PUF, 1999), realizada por Jordi Galí i Herrera: *Hobbes i el pensament polític modern*.

De un breve examen del libro voy, pues, a arrancar para situarlo en el conjunto de la obra de Hobbes y de la filosofía política moderna, de la que es una de las fuentes de inspiración de primera magnitud.

La obra, por su contenido, nos coloca por de pronto, por emplear una expresión que se ha difundido en relación con la problemática de la integración europea, en el «núcleo duro» del pensamiento hobbesiano.

Nos ofrece como una quintaesencia de los trabajos llevados a cabo durante años por el doctor Zarka y que, por su horizonte, van más allá de sus trabajos propios. No es éste el momento de recordarles aquí esta labor. Sí quiero mencionar, sin embargo, por su envergadura, la dirección por él asumida de la edición en traducción francesa del conjunto del *corpus* doctrinal de Hobbes, de la que han salido ya varios volúmenes en versiones críticas que son ya puntos de referencia indispensables para cuantos se enfrentan con el poderoso pensamiento del en todos los órdenes gigante de Malmesbury.

La aportación fundamental del libro ha sido pertinentemente glosada en el excelente y revelador escrito preliminar de nuestro presidente, el doctor Jordi Sales y Coderch, que trata de «la qüestió sobre els fonaments de la política». Y este hecho me exime de volver sobre ella. Básteme decir que se fija el doctor Sales especialmente en la cuestión del carácter historicista o no historicista de la filosofía política y su historia en relación con la modernidad.

Porque el pensamiento de Hobbes, con una vocación de universalidad que conecta en su tiempo con la de un Descartes y un Leibniz (con la diferencia de que Descartes no incorporó la política a su sistema y que en Leibniz el sistema no alcanzó la misma contextura), tiene la virtud de plantear, como muy bien se dice, el problema esencial de la urgencia d'«una reflexió acurada sobre l'especificitat d'allò polític».

Para decirlo en una frase sintética, con sus propias palabras, refiriéndose al renovado interés por el que Hobbes atraviesa en el momento actual, «sembla clar que l'estudi de Hobbes atreu sobretot en la mesura que en ell es pot focalitzar molt bé la qüestió dels fonaments de la política moderna explicats des de les exigències de racionalitat sorgides del fenomen de la vigència com a model explicatiu de racionalitat del que es diu 'ciència moderna'. En aquest sentit en Hobbes, millor que en cap autor del segle XVII, hom pot veure la complexitat de les relacions entre raó 'científica, i 'raó política'» (p. 23).

Por lo que a mí respecta, quisiera añadir unas breves consideraciones sobre mi relación por así decir «personal», de lector, con Hobbes.

Soy autor de una *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* que, como todo libro, tiene también su historia. Empezado con ímpetu juvenil en los años cuarenta, el tomo I llegó, tras varias revisiones y adiciones, a su 13ª edición. Por razones docentes (cambio de cátedra y de universidad), el II está en la 4ª. En cuanto al III, lo estoy redactando, ya jubilado, con carácter prioritario, pues no quisiera dejar sin terminar lo que viene a ser la obra de mi vida. Pues bien, a lo largo de su laboriosa gestación, Hobbes ha sido una figura central suya. Le consagré un artículo de revista («Hobbes como pensador político», en el *Boletín informativo de Ciencia política*, Salamanca, núm. 3, marzo 1970), que incorporé a uno de sus capítulos.

Hobbes, de quien Jean-Jacques Chevallier (*Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours*, París, 1950,

p. 54) dijera que era «un hombre de la gran especie intelectual, de los que cada siglo produce dos o tres», fascina no sólo por la pujanza de las ideas sino también por su lenguaje, su estilo. No se pueden olvidar las páginas en las que evoca la situación del individuo en el estado de naturaleza, su zozobra ante la precariedad de su existencia frente a la inseguridad y la constante posibilidad de una muerte violenta, pues siendo los hombres por naturaleza iguales, todos pueden de alguna manera lo más y lo peor: matar a otro, incluso más fuerte. Ni tampoco las relativas al estado de naturaleza entre los Estados, en el cual la lucha de todos contra todos, si logra superarse entre los individuos con la instauración del estado civil y la sumisión de todos al soberano, persiste, aunque sea de un modo latente, entre los Estados, dando lugar a la guerra propiamente dicha, la guerra internacional; cuando describe, por ejemplo, la tensión siempre presente entre los Estados y sus soberanos, que se vigilan constantemente unos a otros, las acumulaciones de medios de defensa encaminados asimismo al ataque si la relación de fuerzas lo hace aconsejable; consecuencia todo ello de «un deseo perpetuo e incesante de poder y más poder, al que sólo la muerte pone término» (*a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death*), en palabras que expresan con su vigor habitual el pesimismo antropológico de nuestro autor.

El doctor Zarka ha recordado oportunamente la diferencia de la guerra entre los individuos y la que se da entre los Estados, señalando que mientras entre los primeros impera una igualdad que hace que, como acabamos de ver, cualquiera pueda matar a otro, entre los segundos hay una desigualdad que favorece la tentación de incrementar la potencia de los más poderosos en esta para Hobbes obsesiva tendencia a incrementarla indefinidamente.

Y aquí surge un problema que no se ha contemplado siempre en todo su dramatismo. Porque si el Leviatán hobbesiano

instaura la paz entre los súbditos con su poder indiscutido, la presencia de otros Leviatanes rivales y en principio potencialmente hostiles hace que entre ellos el estado de naturaleza subsista, sin que se vea una salida a esta situación. En ausencia de un super-Leviatán que imponga la paz precisamente a las sociedades independientes carentes de un superior, los hombres seguirán expuestos a la inseguridad, que degenera en servidumbre si una de ellas logra imponerse a otra u otras. Hobbes no prevé una asociación de Estados, como otros pensadores, enfrentados con el mismo problema, como Kant, Bentham y otros, autores de proyectos de paz perpetua encaminados a poner fin a la lógica de guerra hobbesiana. Para Hobbes un derecho de gentes (que no es más que el derecho natural en cuanto se aplica a las relaciones entre Estados), no sólo no existe, sino que no es siquiera concebible. Hobbes es en este aspecto un negador radical del derecho internacional.

¿Y qué decir de la parte del Leviatán consagrada al poder espiritual como posible contrapeso al poder temporal y en todo caso su rival? Hobbes dedicó al tema más de la mitad de su obra principal, y el título que le da es significativo: “El reino de las Tinieblas”.

Oí -o acaso leí- en una ocasión a un musicólogo decir, a propósito del Requiem de Mozart, que alguna de sus partes no era para ser escuchada al anochecer en las afueras de un bosque, y pienso que páginas enteras de Hobbes tampoco resultan aptas para ser leídas en esta misma hora solitaria y crepuscular.

Tal es el poder de sugestión de Hobbes, que continúa gravitando, desde aquel siglo XVII que le agobiara con sus guerras, civiles e internacionales, a él, intelectual sediento de sosiego estudiantil y de tranquilidad, hasta nuestros días.

Lo cual explica, por último, la presencia de Hobbes en la posteridad, que se ha preguntado, y sigue preguntándose, cual fuera en último término su intención profunda. Las lectu-

ras e interpretaciones de Hobbes no han faltado, como era de esperar, tratándose de un pensador tan complejo y en parte contradictorio, a veces críptico. Por lo demás, me he referido a ello en mi artículo antes citado, cuyos puntos de vista no puedo dejar de recordar aquí en lo fundamental.

El Leviatán se ha entendido a veces en el sentido del totalitarismo moderno; así, por J. Vialatoux (*La Cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire*, París, 1935) y T. Ritterbusch (*Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Kiel, 1938). No comparto esta lectura, por cuanto la apología del Estado, "divinidad mortal", tropieza en Hobbes con un individualismo que atenúa sus consecuencias prácticas. El Estado de Hobbes no tiene un fin en sí, está al servicio de los individuos. Lo confirma el que las personas colectivas, sin excluir el Estado, son para Hobbes meras ficciones, cuerpos "artificiales", representados por sus superiores. Lo que se dice de la soberanía puede aplicarse tanto al régimen de asamblea como a una dictadura, con tal de que sea más eficaz en el mantenimiento de la paz y la seguridad.

Tampoco encontramos en el pensador de Malmesbury algún elemento de misticismo colectivo. De hecho, los partidarios de la monarquía de derecho divino quedaron defraudados. Y Hobbes, paladín del absolutismo político, una vez impuesta la paz y la seguridad, postula la máxima libertad de los individuos y la menor intervención posible del Estado en la vida civil. De ahí que se haya hablado, a mi juicio con fundamento, de absolutismo individualista o "liberal" en Hobbes. En esta línea se sitúan entre otros Paulo Merea (*Suárez, Grocio, Hobbes*, Coimbra, 1941), E. Galán ("Leviathan y Estado moderno" en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 1943), H. Welzel, *Derecho natural y justicia material*, trad. cast. por F. González Vicén, Madrid, 1957). E. Tierno Galván, que acentúa este punto de vista en términos rotundos, llega a decir que sobre la base de una distinción entre la "posesión absoluta" y el "ejercicio

absoluto” del poder, «parece, ciertamente, que Hobbes buscaba el medio de fortalecer el poder político, superando el miedo político, para lo cual imaginó un Estado en que el poder estuviese en manos del Soberano absolutamente, pero que se ejerciese democráticamente, es decir, con el consentimiento explícito de la mayoría» (*Antología de textos políticos*, Madrid, 1965, introducción).

Lo que Hobbes en definitiva ansía, es, como Epicuro, que le dejen cultivar tranquilo su jardín.

Otros, como Carl Schmitt (*El «Leviathan» en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, trad. cast. de F. J. Conde, Madrid, 1941), han visto en Hobbes a un teórico del “Estado neutral” que asegura una zona de paz entre las facciones enfrentadas.

F. Toennies, por su parte (*Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, trad. cast. de E. Imaz), teniendo en cuenta la importancia que Hobbes concede al poder espiritual, ha señalado que la subordinación de éste al temporal significa para Hobbes libertad de pensamiento y emancipación con respecto a la tutela eclesiástica.

En todo caso, Hobbes prefiguró la realidad del Estado moderno con la concepción de un poder central supremo actuando mediante órganos cualificados por su competencia y no ya por la tradición, y especialmente consagrado a dar leyes.

Como escribió Paulo Merea (obra antes citada, p. 117), Hobbes ha compartido el destino trágico “de los genios que miraron el demonio cara a cara” y le grabaron en la frente el hierro de los réprobos, repudiándole “los propios burgueses a quienes preparó el festín”. Remitiéndome a mi citado artículo, se me permitirá, dado el tiempo transcurrido y el privilegio de la edad, así como su comprensión, repetir aquí a modo de glosa final un juicio de entonces y de ahora. «Como Maquiavelo, penetró (Hobbes) hasta la región profunda de los impulsos irracionales y antisociales, sin cuya considera-

ción no se logrará comprender plenamente al hombre en su actuación histórica. Para una época que, como la nuestra, ha sido nuevamente testigo de lo que en el hombre civilizado queda de antisocial y de primitivo al acecho, es más comprensible que para otras la obsesión hobbesiana. Pero a su vez se estremece si de la Caribdis de la guerra y la anarquía dirige su mirada a la Escila de un Leviatán dotado hoy por la técnica de un poder de opresión, o simplemente de control, que Hobbes no podía siquiera sospechar. Por otra parte, la lucha entre Behemoth y Leviatán ha ido superando la divisoria entre la esfera interna y la esfera externa de la vida de las sociedades políticas. Mientras siga prevaleciendo entre ellos la ley de la fuerza los beneficios del contrato social serán ilusorios y frágiles. Pero el mecanismo de Hobbes es incapaz de salvar la antinomia. Ésta, en verdad, sería insoluble, de no resultar unilateral el pesimismo antropológico de Hobbes. Si el hombre natural sólo es egoísmo, ningún hombre artificial logrará su propósito pacificador, y hasta es difícil comprender (según apuntamos ya) cómo logra salir de su estado originario».

Treinta años después de escritas, estas palabras me siguen pareciendo válidas para despedirme del que en aquel entonces calificué de «gigante fornido, hombre de mundo de ingenio agudo e irónico, a la vez triste y tímido, y en quien la audacia intelectual contrastaba con el pánico vital».



Dr. Antoni Truyol i Serra

PRIMER ÀMBIT

ELS ORÍGENS DE LA POLÍTICA

ELS ORÍGENS DE LA POLÍTICA

DR. JOSEP MONSERRAT MOLAS

Universitat Ramon Llull

En els primers Col·loquis de Vic, celebrats l'any 1996, i dedicats a la ciutat, el Dr. Jordi Sales, en la seva ponència titulada «Ciutat, raó i estat» presentava amb lletra clara un programa de treball. Partia de la consideració prèvia que el tancament en l'estudi o en la torre d'ivori de l'erudició corresponia al que, en mots que prenia de Stanley Rosen, resultava ser una «falsa superació» del problema polític: «Una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació, és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos». Partint d'aquesta consideració prèvia, i d'una altra sobre la pràctica política deslligada de tota consciència de les mediacions racionals que han possibilitat la bondat que hi hagi en el marc polític contemporani, suggeria dues direccions «d'estudi i recolliment», a saber, primera, el problema teòric de la filosofia política clàssica, és a dir, el de la classificació de les formes de govern i la millor forma d'evitar la tirania; i, la segona, conservar i potenciar la ciutadania universal.

En aquests cinquens Col·loquis de Vic, dedicats a la política, podem considerar que hem clos un cicle i que n'iniciem un altre. En l'entremig, els Col·loquis han fet el seu curs *amb penes i treballs* –curs que es decanta, en part, en la forma escrita de les actes publicades. En part, diem, perquè només els vertaders Col·loquis, i no els escrits en paper, són els d'ara i aquí, aquells on ens anem retrobant a primers d'octubre de cada any. Fins ara. En l'entremig, també, *amb*

penes i treballs, les dues direccions d'estudi i recolliment apuntades pel Dr. Sales com un programa de treball, s'han dotat de dues traduccions al català de les obres cabdals que orientaven aquelles direccions. Els cinquens Col·loquis d'enguany celebren la seva festa amb les quartes actes publicades i amb l'acolliment del llibre de Leo Strauss, *La ciutat i l'home*, i el del professor Y.C. Zarka, *Hobbes i el pensament polític modern*. D'aquest darrer n'hem parlat aquest matí i encara en continuarem parlant específicament demà. Del llibre de Strauss potser convindria dir-ne alguna cosa. En el text que he preparat per tal d'obrir l'àmbit "Els orígens de la política" d'aquests Col·loquis, pretenc fer el següent: 1) justificar el recurs als grecs; 2) justificar el recurs a Tucídides; 3) atendre breument l'ensenyament de Tucídides; 4) plantejar un esborrany de programa: de Tucídides a avui.

1. Justificar el recurs als grecs

Qui es disposi a pensar de nou sobre la democràcia i la *res publica*, diu José Luis Villacañas, qui reflexioni sobre la política com si no tingués nobles antecessors, ha de carregar amb les conseqüències inevitables de *superficialitat*, *incoherència*, *trivialització*, *retòrica*. Des del seu punt de vista, que compartim, aquestes conseqüències són fatals per a l'argument de la política. Els dèficits de comprensió, quan es tracta de pensar la democràcia, sempre acaben traduint-se en dèficits pràctics d'identificació amb el sistema i amb els procediments d'aquest règim polític, summament complex i, per dir-ho així, antinatural (*Res publica*, Madrid: Akal, 1999, p. 6).

Per no caure, doncs, en les inevitables conseqüències que denuncia Villacañas (superficialitat, incoherència, trivialització, retòrica) ens cal potser encara recórrer als grecs. Ara bé, aquest recurs als grecs no és gratuïtament que es

fa. Les primeres línies de *La ciutat i l'home* de Leo Strauss ho aclareixen convincentment: «No és pas l'esforçat amor d'antiquari que s'oblida de si mateix, ni l'embriagador romanticisme que s'oblida de si mateix, el que ens indueix a tornar, amb un interès apassionat, amb una voluntat il·limitada d'aprendre, cap al pensament polític de l'antiguitat clàssica. Ens hi veiem obligats per la crisi del nostre temps, la crisi d'occident». Encara després, en la mateixa introducció: «Només nosaltres podem trobar una solució als problemes d'avui. Però una comprensió adequada dels principis tals com els clàssics els han elaborat pot ben ser el punt de partida indispensable d'una anàlisi adequada, que hem de realitzar nosaltres, de la societat actual amb les seves característiques pròpies, i d'una aplicació sàvia, que hem de realitzar nosaltres, d'aquests principis a les nostres tasques».

Una referència oculta d'aquest inici de *La ciutat i l'home* és Nietzsche, l'aristocratism del qual influí en Strauss molt més que no pas la seva retòrica. Concretament, en la seva segona intempestiva *Sobre el benefici i perjudici de la història per a la vida*, Nietzsche hi escriu: «és clar que cada home i cada poble, segons les seves metes, forces i necessitats, requereix un cert coneixement del passat, ja sigui com a història monumental, d'antiquari o crítica; però no pas com una brigada de purs pensadors que només contemplen la vida; no pas com a pensador singular encuriós i satisfet només amb el saber, per al qual l'increment de coneixement és el propi fi; sinó sempre i solament en funció del fi de la vida i, per tant, també sota el domini i guia superior d'aquest fi» (Nietzsche, ed. Schlechta, vol I, p. 210).

Com bé ens deia el Dr. Turró en els passats Col.loquis comentant precisament aquest passatge de Nietzsche, «no cal dir que aquesta és una proposta arriscada, susceptible fàcilment de transformar la història en propaganda espúria al servei de qualsevol mena d'interès ideològicament

dominant: molta historiografia nacionalista, marxista o liberal-economicista en seria bona mostra. Ni cal parlar de la historiografia estalinista o nacionalsocialista. No obstant el risc, penso tanmateix que alguna veritat hi ha en la tesi nietzscheana i no puc deixar de reconèixer que la comprensió de la història acabada d'esbossar en participa en algun grau».

Tenim doncs, unes conseqüències a evitar (superficialitat, incoherència, trivialització, retòrica), i un risc on no caure (la transformació de la història en propaganda). Amb tot, no ens podem quedar paralitzats davant del perill; ens movem segons la consideració que «en el debat continu de la gran tradició filosòfica, el problema de la ciutat, la *polis* grega, que dóna el nom de política, ocupa des del moment socràtic un lloc central» (J. Sales, CV I 102). Hem de recórrer, doncs a la història, i també a la història de la filosofia. Estem d'acord amb el professor Zarka de treballar en una història no historicista de la filosofia política, ara bé, sempre que es desactivi la càrrega historicista de la comprensió històrica contemporània. Què representa aquesta càrrega historicista de la comprensió històrica és el que es juga en el primer capítol de *Hobbes i el pensament polític modern*, i el que exemplificarem en el següent punt acudint a una altra discussió.

«¿Podem sortir, es pregunta el professor Zarka, d'aquesta alternativa, que al meu entendre és estèril, d'una filosofia política que només és capaç d'afirmar-se en la seva identitat apartant-se totalment de la història, i, en particular, de la història de la filosofia política, i d'un historicisme que només és capaç de construir una història del pensament al preu de reduir a zero la mateixa noció de filosofia política?» (Zarka, *Hobbes...* p. 39). L'alternativa que Zarka presenta entre Strauss i Skinner l'explicita Zarka amb més detall respecte de Strauss perquè, suposo, el nota en una major afinitat. La seva anàlisi és acurada i acusa Strauss d'una certa inconsistència en no distingir—segons Strauss mateix demanaria—

entre qüestions filosòfiques i qüestions històriques. Zarka, que sembla posar entre parèntesis la legitimitat de la tria de Strauss pels antics –segons la resolució straussiana a favor d'aquests en la querella entre els antics i els moderns–, accepta l'aproximació de Strauss als moderns perquè Strauss no seria del tot conseqüent amb si mateix. La raó és que en els plantejaments moderns ja es treballa sobre una base determinada per la perspectiva històrica. Això, que és del tot cert avui a causa de l'historicisme, no ho ha estat sempre. És aquesta consideració historicista del passat el que caracteritzaria la modernitat. Però si això fos així, tindria raó Zarka quan comenta el que és la tasca a realitzar per la filosofia política segons Leo Strauss, a saber, «transformar el coneixement heretat en coneixement autèntic, tornant a donar vida a la descoberta original». Per a Zarka, el que aquí diu Leo Strauss, i que hom comprèn tenint en compte la seva concepció de la relació entre els antics i els moderns, pot ser aplicat a la relació de la filosofia moderna amb ella mateixa. Les nocions d'estat, de sobirania, de govern, de democràcia, etc, que són en el cor de la filosofia política, provenen en la seva major part de coneixements heretats i requereixen una elucidació històrica, a partir de la qual les qüestions del veritable i del fals, del desitjable i del detestable, es poden plantejar clarament. Però aquesta elucidació no es pot realitzar d'altra manera que tornant a les posicions filosòfiques que han elevat aquestes nocions a conceptes. Aquesta és, li sembla al professor francès, la tasca d'una història filosòfica de la filosofia política.

Ara bé, en tant que la variació moderna és tal variació respecte del mòdul clàssic, la comprensió de tal variació reclama una comprensió adequada del mòdul clàssic. Abans d'atendre als grecs, però, ens cal distingir entre diferents aproximacions històriques. Quin seria el pes de l'historicisme que combaten Strauss i Zarka ho podem exemplificar en el següent punt.

2. Justificar el recurs a Tucídides

Si una cita va recórrer més d'una intervenció en els passats Col·loquis de Vic, dedicats a la història, aquesta va ser l'expressió de Tucídides *ktêma te ei aiei* amb la qual comença la darrera frase de l'apartat que s'anomena «pla i mètode l'obra»: «En fi, diu Tucídides, he compost una obra que és *una adquisició per sempre*. No una peça de concurs que s'escolta en un moment» (I 22, 4) . La pretensiosa intenció de Tucídides segurament que no l'ajudava a l'hora de guanyar-se les simpaties per part d'una historiografia científica, neutra, moderna i asèptica. Vegem-ne el cas concret al qual ens referíem.

La ponència del pare Batllori anava en la línia de reivindicar Heròdot en front de Tucídides. El criteri és clar i la preferència de la tria és òbvia. El pare Miquel Batllori ens deia el següent en els passats Col·loquis de Vic, passatges que emfasitzo en algú moment. «Una actitud tan segura i tan ambiciosa reflecteix la filosofia i el pensament grecs del segle cinquè a. C. ja molt avançat, però encara dintre el més clàssic classicisme hel·lènic. Vist des del nostre temps, Tucídides, tan lloat pels pseudoclàssics dels dos darrers segles, se'ns presenta, ara, com un típic historiador de l'*histoire bataille*, empeltada, per paga, de finalitats polítiques. *En canvi, Heròdot d'Halicarnàs, pertanyent a una generació anterior (480-420), ens sembla, actualment, molt més actual –excloent-ne, però, qualsevol pleonasme aparent.*» I continuava: «Heròdot viatjà per l'Orient, i féu conèixer als grecs els pobles, les arts i les institucions orientals; en resum, llurs cultures. Per això fou l'historiador grec més preuat pel segle de la Il·lustració –o de Il·luminisme, com preferireu dir-li.» La comparació amb Tucídides s'aguditza encara més en els següents fragments: «...les *Històries* d'Heròdot, més històriques que les cròniques de Tucídides. Aquest darrer en la seva *Història de les*

guerres del Peloponès declarà, poc després, que la causa de la derrota de perses i medes a Grècia fou deguda a voler ocupar terres que els eren alienes. Sense fer-ne cap cas, poc després, en ple segle quart, Alexandre de Macedònia esdevindrà Gran perquè, contra el clàssic Tucídides, conquerirà les terres i els pobles que Heròdot havia fet conèixer als grecs. Aquest havia passat de la història mítica a la història viscuda, de la història nacional a la història internacional de la cultura i a la història de la cultura universal –val a dir de l'univers limitat que els grecs podien conèixer i dominar.»

Si s'està atent al text de Tucídides, però, es veurà clarament com fou la passió fanàtica dels atenesos el que va impedir que l'empresa d'Alcibíades reeixís i no pas el classicisme àtic. I com ens explica una gran traductora i estudiosa de Tucídides, Jacqueline de Romilly, Alcibíades prefigura l'ambició i la grandesa d'Alexandre Magne. El pare Batllori, però, es queda amb l'elogi de la moderació d'Esparta explicitat per Tucídides sense adonar-se tampoc que Tucídides mostra ben clarament que Esparta també posseïa un Imperi, el qual, però, en no ser marítim i en ser més antic, no es tenia com a tal, i, a més, la moderació d'Esparta es devia a què tenia seriosos problemes amb els seus hilotes: els hilotes la convertiren en moderada (VIII 40.2 i 24.4; cf. I 101.2, 118.2, IV 41.3, 80.3-4, V 14.3). Deia el nostre historiador Batllori: «El segle de la II·lustració havia de crear la història de la cultura, com el segle del Romanticisme, les històries predominantment nacionals, i el de la plena industrialització a Europa, la història econòmica i social. La Història, doncs, *no serà mai una adquisició per sempre*. La Història, val a dir la historiografia, es mou i es renova com la vida mateixa. Hi entra l'error només quan els historiadors de no gaire vista consideren els mètodes i les predileccions darrers com els únics vàlids, destinats a arraconar i superar totes les Històries precedents. Aquestes en realitat,

són més tost completades, que no pas superades, si no es tracta dels mètodes superiors que les noves tècniques han aportat a les recerques verament científiques de la Història.»

Sense esmentar-lo explícitament, l'exemple de Tucídides òbviament val per donar el cas modèlic d'aquells «historiadors de no gaire vista» que creuen fer «una adquisició per sempre». El pare Batllori continuava: «en un cert sentit, Heròdot fou l'iniciador de la història de la cultura. Aquesta no s'ha creat pas, com algun bon historiador ha afirmat recentment, per un connubi entre la Història i les altres disciplines i ciències —la Sociologia, l'Economia, la Literatura...— durant aquests dos darrers segles. Crec que més tost procedeix de l'ampliació del contingut mateix de la Història, en passar de la història política, caricaturitzada en *histoire-bataille*, a una història cada vegada més extensa, estesa a totes les precedents activitats humanes. És així que ara podem parlar d'una cultura de la Història, que prové, cada vegada més, de la història de la cultura, en el benentès que totes les precedents activitats de l'Home, i àdhuc del Món, tenen llur pròpia història, i la història de totes les activitats humanes constitueixen la història de la cultura.» I acabava amb aquesta afirmació que podem subscriure: «Finalment vull remarcar, i haig de remarcar, que tota vera Història és vida, i que tota vida humana, àdhuc la dels solitaris, és una història de la Societat que fa possible els diferents tipus de vida i els diversos desenvolupaments de les activitats intel·lectuals, artístiques o simplement vitals de la humanitat.»

Si deixem de banda el que era el contingut principal de la ponència del pare Batllori i també la valuosa afluença de referències i records de la seva vida que enriquien enormement la seva ponència, i que malauradament no han pogut ser consignats en les actes publicades, observem respecte del que ara ens interessa una evident minusvaloració de Tucídides en front d'Heròdot. No entrem a valorar l'adequació del criteri i la tria, potser certament correcta des

de la *ciència* històrica, però sí que voldríem notar com aquesta valoració i tria depèn d'una valoració de les coses humanes on l'home pot no sentir-se del tot reflectit. De manera breu, i lacònica en més d'un sentit, és el símptoma d'una manera de fer al·lèrgica a la consideració reflexiva de la presència ineludible del conflicte en la història i la natura humana i del sentit d'aquesta presència¹.

Aquesta ineludible presència del conflicte no significa per força prioritat, com suggeriria una interpretació simplista de Schmitt, denunciada a posteriori per Schmitt, però permesa a priori per Schmitt mateix. Més aviat, caldria considerar-ho en la perspectiva que ens presenta Reinhardt

1. Notem com, malgrat tot, Heròdot va preparar l'empresa d'Alexandre Magne, la qual no va ser principalment un viatge científic. I, encara: «L'afirmació dels atenesos del que hom pot anomenar el dret natural del més fort, en tant que dret que el més fort exerceix per una necessitat natural, no és la doctrina de l'imperialisme atenès; és una doctrina universal; caracteritza, per exemple, igualment Atenes que Esparta. No queda refutada pels exemples de moderació dels espartans, per la seva satisfacció amb el que posseeixen, o per la seva poca voluntat per llançar-se a la guerra. Dit d'una altra manera, el dret natural del més fort no condueix necessàriament a l'expansionisme. Hi ha uns límits més enllà dels quals l'expansionisme esdevé perillós. Hi ha potències 'saturades'. Els espartans eren tan 'imperialistes' com els atenesos; però el seu imperi restava, per dir-ho així, invisible, perquè s'havia constituït molt abans que l'imperi atenès, i havia aconseguit el seu límit natural; per tant ja no era objecte de sorpresa o de malestar. Desconsiderant aquest fet, hom s'orienta vers la suprema insensatesa comesa durant la Segona Guerra mundial quan gent situada en llocs de molta responsabilitat han actuat pensant que existia un imperi britànic i un imperialisme britànic, però no un imperi rus ni un imperialisme rus, perquè estaven convençuts que un imperi era quelcom constituït per nombrosos països separats per aigua salada. Tucídides, com els seus atenesos a Melos, no coneixia cap ciutat forta que hagi deixat d'imposar-se a una ciutat feble quan era del seu interès de fer-ho, per pura moderació, és a dir, d'una manera independent de qualsevol càlcul.» Leo Strauss, *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 2000, p. 247 (191-192 de l'edició anglesa).

Koselleck en els seus treballs sobre les condicions de possibilitat i les categories de la recerca històrica. A *Històrica i hermenèutica* (1987), aquest diu com «són necessàries determinacions antitètiques que expressin aquella finitud temporal en l'horitzó de la qual sorgeixen tensions, conflictes, fractures, inconsistències que, en la seva qualitat de situacions, sempre són insolubles, però en la solució diacrònica de les quals han de participar i activar-se totes les unitats d'acció, sigui per a continuar vivint, sigui per a enfonsar-se. Amic i enemic, pares i fills, alternància de generacions, abans o després, les tensions entre el superior i l'inferior així com les tensions entre intern i extern o bé entre secret i públic segueixen essent constitutives de la formació, del desenvolupament i de l'eficàcia de les històries» (p. 85 de la trad. cast. a Paidós ICE/UAB, Barcelona 1997).

Pensem que és des d'aquesta perspectiva que cal provar de considerar amb justícia l'obra de Tucídides. Precisament, la perspectiva de Hobbes, que el considerava, en la traducció que en feu, «l'historiador més polític que mai no hagi escrit» (*Englisch Works* VIII, p. viii). O també la perspectiva de Raymond Aron, qui parteix d'aquesta descripció: «Rics en mitjans, ignorants dels fins, els homes oscil·laran entre el relativisme històric i l'adhesió no raonada i frenètica a una causa. El filòsof és qui dialoga amb si mateix i amb els altres per tal de superar en acte aquesta oscil·lació. Aquest és el seu deure d'estat, aquest és el seu deure respecte de la ciutat» (R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon: Paris, 1961 (1964) trad. cast. a FCE, p. 326). «Fins i tot si no forméssim part d'una civilització formada pel cristianisme, difícilment podríem, a meitat del segle vint, pensar a la manera dels grecs: no veure en els esdeveniments més que els reflexos deformats de les idees o del cosmos. En tot cas, ens temptarien més les concepcions de Tucídides que les de Plató. Així com Tucídides cercà i trobà l'ordre i la unitat d'aquell conjunt desmesurat que anomenem guerra del

Peloponès, així mateix nosaltres interroguem el nostre segle amb l'esperança de captar les forces profundes que el sacsegen [...] i que tornen intel·ligibles aquelles guerres monstruoses i inútils, aquelles revolucions que s'alcen contra règims que afirmen principis oposats emprant els mateixos mots» («La noció del sentit de la història», a *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 39).

Si Batllori preferia Heròdot a Tucídides, ara Aron prefereix Tucídides a Plató. Està també en el joc de les preferències. Parteix d'unes valoracions que disloquen l'aportació dels autors. No anirem ara a reivindicar Plató i el seu «tocar de peus a terra» contra les lectures «idealistes». Procurem tampoc no caure del tot en el joc de nosaltres i els nostres interessos, ara i avui... i deixem parlar Tucídides. Perquè, com veu bé Aron, «la història dels esdeveniments és irreductible a la de les societats, les classes i economies. És irreductible en el segle cinquè abans de Crist i ho segueix sent en el segle vintè» («Tucídides i el relat històric», *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 156). I és que «l'acció humana en tant que tal –i entenc amb això l'acció d'un o varis homes enfrontats amb un o altres homes– aquest és el centre d'interès de Tucídides, l'objecte d'una obra que segueix sent, als nostres ulls, una obra mestra, l'obra mestra de la historiografia antiga», («Tucídides i el relat històric», *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 135).

Sigui com sigui, seguim sense moure'ns de l'ombra del text de Nietzsche al qual implícitament es referia Strauss en el seu inici de *La ciutat i l'home*. ¿Estem sempre en una posició tal que els nostres interessos invalidin qualsevol apropament a la realitat del tipus que sigui? El Dr. Salvi Turró, meditant sobre la història en els passats Col.loquis, ens proporcionava la següent consideració: «Certament no es tracta de què l'historiador hagi de construir nacions ni estats ni identitats comunitàries. Però potser sí que es tracta de

mantenir i preservar la consciència de pertinença a una humanitat que aspira a la plena realització de la seva dignitat i que, tot i la disparitat d'èpoques i cultures, si manté alguna continuïtat i identitat en el temps és precisament perquè arreu els humans han maldat per ser reconeguts, i.e. per la progressiva universalització del dret. En aquest sentit, sens dubte que la història “serveix a la vida”: sempre i quan, és clar, per “vida humana” entenguem quelcom més que el simple joc de particularismes». La “història cosmopolita” fins i tot podria ser el millor antídoto contra dues tendències avui molt comunes i igualment perniciosos. Deia el Dr. Turró que, primer, contra la disgregació del discurs històric en anecdotaris de tota mena –història de la vida quotidiana, dels costums, de les dones, del nen, de la sexualitat, de la follia; però també de l'economia, de la societat, de la política, del dret, de les institucions, de la cultura, etc.–, ens recordaria que les particularitats només adquireixen llur sentit si són enteses a la llum de la col·lectivitat de què formen part i, en darrer terme, dels interessos humans en general. I, segon, contra l'anivellament de cultures i fets històrics en un *totum revolutum* d'equivalències i indistincions, la “història cosmopolita” introduiria un mínim criteri per reconèixer que no tot allò esdevingut té un mateix relleu, i.e. que hi ha moments històrics més pregnants justament perquè allò que s'hi jugava era més significatiu per a la humanitat en general. El professor Turró advertia que la seva proposta s'allunya de l'“historiador mediàtic” o de la “història comercial”. Reconeixia també que això pugui comportar també el perill declusió en l'acadèmia o en l'escola enfront d'un espai públic dominat per la trivialitat. Però, es preguntava finalment, «per què tenim l'acadèmia o l'escola si no és com a lloc de reflexió a contracorrent dels tòpics dominants? Potser la crisi de la institució escolar consisteix justament en què vol fer el mateix que fa la publicitat, i això els *mass media* sempre ho faran molt millor que nosaltres.»

Recordem com hem començat: dèiem amb Jordi Sales que la reclusió en l'estudi no era una vertadera superació del problema polític, i dèiem amb ell també que, davant la perspectiva política present aleshores, i encara ara, d'una política que no atén a la bondat de les mediacions racionals que l'han feta possible, el que calia era obrir dues direccions d'estudi i recolliment, a saber, primera, el problema teòric de la filosofia política clàssica, és a dir, el de la classificació de les formes de govern i la millor forma d'evitar la tirania; i, segona, conservar i potenciar la ciutadania universal. L'escola tancada del tot en si mateixa desatén la ciutat que l'ha feta possible i descuidant-la posa en perill aquesta mateixa possibilitat d'existència. L'escola oberta del tot resulta indistingible de la societat i també posa en perill la funció precisa que li és encarregada en tant que escola. Aquesta reflexió és també una reflexió platònica en el seu diàleg *El polític* sobre el perill que l'Acadèmia perdés en mans dels joves apassionats per l'estudi la seva intenció última d'intervenció política. Però no anem per aquests camins platònics: atenguem Tucídides.

3. Atendre Tucídides

Leo Strauss s'ocupa de Tucídides en primer lloc en l'article «Thucydides: The Meaning of Political History» (ara a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. T.L. Pangle, 1989), després en el tercer capítol de *La ciutat i l'home*, i finalment, també en un article publicat posteriorment, en l'article «Preliminary Observations on the Gods in Thucydides Work» a *Studies in Platonic Political Philosophy*, on diu que «repeat, i.e., modify, some observations of the Thucydides chapter on *City and Man*»; encara s'hi refereix en la recensió «Greek Historians».

Per Strauss, la superioritat de la filosofia política clàssica consisteix, no en estar lliure de problemes, sinó en la seva

aproximació constant i penetrant respecte dels problemes permanents, tenint present el caràcter sempre problemàtic de la raó. Strauss ens commina a considerar críticament les pretensions de la filosofia política socràtica a la llum de la nostra relació respecte de les pretensions de la revelació bíblica: «hem de ser conscients, diu, del fet que la vitalitat i la glòria de la nostra tradició occidental és inseparable del seu caràcter problemàtic. Perquè aquesta tradició té dues arrels [...] Parlem, i parlem correctament, de l'antagonisme entre Jerusalem i Atenes, entre fe i filosofia».

Estrictament parlant, però, la greïtat, fins i tot la greïtat atenesa, no es pot identificar simplement amb el racionalisme: com aprenem amb especial pregnància de les planes de Tucídides, els atenesos eren un poble extremadament pietós, de vegades fins i tot fanàticament pietós. Fins i tot o sobretot a Atenes, el racionalisme clàssic –la filosofia– es trobava encarat a la «qüestió religiosa». Passava també que els representants d'aquest racionalisme clàssic no anaven a la una sobre la manera com aquesta qüestió havia de ser tractada o entesa. La filosofia política socràtica no és l'única manifestació del racionalisme polític clàssic; té un gran rival, un rival amistós, en el racionalisme polític de Tucídides, el racionalisme de l'historiador polític: «La història política és tan característica de la tradició d'occident com ho són la filosofia o la ciència, d'una banda, i la creença en la revelació, de l'altra». I, «com els mateixos termes política i història mostren, la història política és d'origen grec, no pas hebreu». Quin és el sentit de la història política en el seu origen presocràtic racionalista? Quina és la diferència clau entre la concepció de la seva tasca pròpia per part de l'historiador actual i la concepció molt més ambiciosa de Tucídides? Quina és la relació de Tucídides amb els poetes, l'accés a les Muses dels quals els permet d'ocupar el lloc d'autoritats espirituals reconegudes entre els grecs? Quina és la relació, segons Tucídides, i el rang relatiu, de l'activitat de l'histo-

riador polític i l'activitat de l'home d'estat com ara Pèricles? L'intent de donar llum sobre aquestes qüestions, o sigui, sobre la significació original de la història política en l'àmbit de les ocupacions humanes, és un dels fils de la lectura de Strauss, la qual culmina en un contrast original entre el racionalisme polític socràtic i el de Tucídides, més enllà de la noció tradicional, segons la qual la història política ens proveeix d'exemples, mentre que la filosofia moral i política ens proveeix de preceptes.

El llibre de Strauss *La ciutat i l'home* presenta de manera especial la situació de Tucídides. És el tercer dels autors tractats en el seu llibre: contra tota norma de progrés històric presenta primer Aristòtil, després Plató i per acabar Tucídides. (Cf. el procedir de K. Löwith, *Meaning and History*, o en el títol alemany, *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, que també avança com els crancs). I, per si no fos prou mostrar clarament que es tracta d'una recerca de l'origen de la política, una recerca el problema principal de la qual és la relació asimètrica entre la ciutat i l'home, una recerca que va enrera d'Aristòtil a Plató i de Plató a Tucídides, dedica a Tucídides el triple d'extensió que a Aristòtil, i a Plató el doble que a Aristòtil.

La singularitat de Tucídides queda ben emmarcada en aquest text: «Tucídides no és simplement un home polític que en tant que tal pertany a una ciutat o una altra, sinó un historiador, que en tant que tal no pertany a cap ciutat. És, a més, un historiador que mira cap als fets singulars a la llum d'uns conceptes universals clarament concebuts, el canvi a la llum d'allò permanent o sempitern, la naturalesa humana en tant que part d'un tot que es caracteritza per la mútua relació entre el moviment i el repòs; és un historiador filosòfic. El seu pensament, per tant, no és radicalment aliè al de Plató o d'Aristòtil. És cert que s'accontenta amb deixar endevinar el que considera com a principis primers, mentre que els filòsofs fan d'aquests principis primers el seu objecte d'estudi,

o, dit d'una altra manera, és evidentment necessari anar més enllà de Tucídides cap als filòsofs; però això no significa que hi hagi una oposició entre Tucídides i els filòsofs» (p. 279-80). Resulta, doncs, possible, una integració.

Per a Strauss, «Tucídides no s'aixeca a les alçades de la filosofia política clàssica perquè es preocupa més que la filosofia política clàssica del que és 'primer per nosaltres' en tant que és diferent d'allò que és 'primer per naturalesa'. La filosofia és l'ascensió d'allò que és primer per nosaltres a allò que és primer per naturalesa. Aquesta ascensió requereix que hom compregui tan adequadament com sigui possible el que és primer per a nosaltres de la manera com es revela, abans d'aquesta ascensió. En altres paraules, la intel·ligència política o la ciència política no pot començar per veure la ciutat en tant que caverna, sinó que ha de començar per veure la ciutat com un univers, com allò que hi ha de més elevat en l'univers —ha de començar per veure l'home totalment immers en la vida política: 'la guerra present és la guerra més gran'. La filosofia política clàssica pressuposa l'articulació d'aquest començament d'intel·ligència política, però no l'exhibeix de la manera insuperable, millor dit, inigualada, de Tucídides.» (p. 282-3).

Els apartats del text de Strauss sobre Tucídides, segons els títols de Strauss mateix, estan endreçats d'aquesta manera: 1. Filosofia política i història política. 2. El cas d'Esparta: la moderació i la llei divina. 3. El cas d'Atenes: l'audàcia, el progrès i les arts. 4. Els discursos dels protagonistes i el discurs de Tucídides. 5. Diké. 6. Ananké. 7. El diàleg de Melos i el desastre de Sicília. 8. L'estil espartà i l'estil atenès. 9. L'universalisme problemàtic de la ciutat. 10. Història política i filosofia política.

Com es pot observar, l'estructura és la del *quiasme*: l'estudi que presenta Strauss de Tucídides s'estructura al voltant d'un centre que tracta de la relació entre justícia i coacció (o dret i força) —apartats 5 i 6—, el qual centre està

embolcallat per una consideració sobre la forma de l'escriptura de Tucídides –apartats 4 i 7, els discursos dels protagonistes i el discurs de Tucídides amb el cas del diàleg de Melos i el desastre de Sicília–, consideració que està embolcallada al seu torn per una confrontació entre els caràcters d'Atenes i d'Esparta, i les diferències entre l'universalisme problemàtic d'Atenes i l'universalisme de Tucídides –apartats 3 i 8, i 2 i 9–, que està tota ella embolcallada pel primer i el darrer apartats que donen entrada i sortida a la temàtica que es tracta: “Filosofia política i història política” –“Història política i filosofia política”. En aquest darrer joc és on es fa evident com els termes del segon estan disposats en l'ordre invers dels del primer. Observem com el centre apareix en l'intercís entre *Diké* i *Ananké*, Justícia i Necessitat: aquesta és la tensió problemàtica de la ciutat, de la vida política. Strauss marca d'aquesta manera on rau el nucli del problema al qual es té accés des de la filosofia política que retrocedeix a la consideració històrica i que s'eleva de la consideració històrica a la filosofia política. El que s'està pensant així és el pas d'Aristòtil a Plató i a Tucídides i el de Tucídides a Plató i a Aristòtil, altra vegada, o sigui, a la consideració del problema socràtic. Strauss ens assenyala que cal que recomencem el llibre per nosaltres mateixos, i que no deixem d'atendre especialment el seu centre, Plató.

Ja hem observat que l'escorça o superfície del text resulta ser la relació entre història política i filosofia política. Segons un altre text anterior de Strauss dedicat a Tucídides, «l'estatut subordinat al qual va accedir la història pertany a la revolució socràtica. La història va romandre història política. No és fins el segle divuit que la història esdevé història de la civilització. Aquest canvi es presenta a si mateix com un enorme progrés, com un pas enorme cap a la comprensió de la vida humana o de la societat tal com ha estat realment. Aquest canvi troba la seva expressió més clara en el fet que mentre que per a la filosofia clàssica el tema principal de la

ciència social és el del millor règim, el tema principal de la moderna ciència social és la civilització o la cultura». Aquesta preeminència de la cultura és un tòpic sobre el que sovintejà Strauss. «Si preguntem als nostres contemporanis què constitueix una cultura o una civilització, no rebrem una resposta clara. Se'ns respon com es distingeix una civilització d'una altra. Les civilitzacions, se'ns diu, poden distingir-se ben clarament unes de les altres per les diferències entre els estils artístics. Això significa que les civilitzacions es distingeixen unes de les altres més o menys ambíguament per quelcom que mai no està en el focus d'interès de les societats: les societats no es llencen a la guerra ni fan revolucions a partir de diferències d'estils artístics. L'orientació segons civilitzacions ens apareix aleshores com a fonamentada en una alienació respecte d'aquells afers de vida o mort que animen les societats i les posen en moviment. El que es presenta a si mateix com un enorme progrés, com un enorme augment de la nostra perspectiva, és, de fet, l'oblit de les coses fonamentals, i, fins i tot, l'oblit de l'única cosa necessària. La història és primerament història política» («Thucydides: The Meaning of Political History», p. 102).

Si aquell era el tema de la superfície, el nucli o pinyol està dedicat a la relació entre *Ananké* i *Diké* (necessitat i justícia), entre el dret i la força. En la presentació de la *Guerra dels peloponesis i dels atenesos* de Tucídides, Strauss posa en relació aquest text que no és pas explícitament filosòfic, amb la filosofia. Per què? La raó està en què la nostra separació entre textos de filosofia i aquells que no ho són descansa en una herència que no es qüestiona, ni s'examina, sinó que s'accepta sense crítica. No és només que en els textos d'Hesíode, o d'Heròdot o de Tucídides hom hi pugui trobar filosofia, sinó que el que està en joc és l'estatut mateix del que sigui la filosofia. Strauss proposa una lectura dels antics en la que abandonem totes les etiquetes i llegim els textos com a textos, és a dir, hipotèticament com a textos que po-

den tenir per tema les coses més importants, sense donar per suposat el que sigui filosofia. Una de les conseqüències de l'actitud moderna envers aquests textos és la de relegar-los a simple "literatura" amb tot el que això comporta de menyspreu per aquests textos o per a la filosofia, la qual resultaria aleshores massa "intel·lectual"². En el fons d'aquesta qüestió hi ha el problema de la relació de la filosofia amb les formes del discurs, i especialment amb la poesia, un problema genuïnament filosòfic: ¿pot haver-hi un discurs pròpiament filosòfic, un gènere privatiu de la filosofia, o bé la filosofia es fa present a si mateixa o no apareix explícitament? O, encara, què seria un discurs pròpiament filosòfic? Qui pot pretendre haver respost d'una vegada per

2. J. Berenguer Amenós en la p. 38 de la introducció a la seva edició de Tucídides a la Fundació Bernat Metge, diu que «el procediment de Tucídides és semblant al del drama, on els fets parlen per ells mateixos sense necessitat de comentaris. I en efecte, s'ha dit (cf. Conford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres 1907, Finley *Thucydides*, Cambridge, Mass. 1942, p. 321-325) que Tucídides va treure de la tragèdia els seus motlles literaris i morals, i, sense que això sigui convincent del tot, sembla evident que té certes característiques formals comunes a la tragèdia». Strauss diu que «si no podem comprendre la ciutat més que a la llum de l'universalisme que li és propi i vers el qual tendeix, i si al seu torn aquest universalisme, pel seu defecte essencial, assenyala vers l'universalisme del pensament, comprenem per què Tucídides ha pogut presentar tota la seva saviesa sota la forma d'una narració interrompuda ara i adès de discursos, que es limita en rigor a la realitat política—que calla sobre el que avui anomenem la cultura atenesa. Per a molts dels nostres contemporanis, el que diu i indica en la seva obra, el seu *logos*, no compensa aquest silenci; i és lògic que pensin així, perquè comprenen les observacions en qüestió com a 'metodològiques'. Però no s'accontenta pas de parlar, ni que sigui lacònicament, de la seva obra i del seu pensament; com hem intentat de mostrar, exposa el seu pensament, i àdhuc la seva educació i per tant la 'cultura atenesa'. A través de la seva obra ens fa comprendre, a la llum de la relació mútua entre moviment i repòs, la guerra i la pau, la barbàrie i la greïtat, Esparta i Atenes; ens capacita per comprendre, en la mesura que això depèn d'ell, la naturalesa de la vida humana, o per esdevenir savis» (p. 272-3).

totes aquestes qüestions? En *La guerra del Peloponès* Strauss hi veu el complement de la ciutat construïda “en el discurs” a *La república*. Tucídides mostra “en moviment” la ciutat que Sòcrates descriu “en repòs”. Ens mostra una altra part de l’universal, l’altra part de la naturalesa de les coses polítiques, l’altra part de la limitació de les coses polítiques.

4. De Tucídides a avui

No és estrany que Tucídides hagi estat preuat en temps de guerra. A la valoració de T. Hobbes, o de R. Aron ja citades, bé hem d’afegir, en el mateix sentit, la de Jaume Berenguer Amenós, qui va prendre cura d’iniciar el 1953 l’edició i la traducció de *La guerra dels peloponesis i els atenesos* de Tucídides a la Fundació Bernat Metge (tasca que completaria, com tantes altres, Manuel Balasch). Que el títol que apareix a la Bernat Metge, com en tantes altres edicions, sigui «*Història*» de la guerra del Peloponès i no el que Tucídides mateix posa a la seva obra en la primera línia del text (“Tucídides, un atenès ha escrit *la guerra que s’han fet els peloponesis i els atenesos...*”) és per si mateix significatiu del que hem dit fins ara. Doncs bé, Jaume Berenguer també ens comenta en la seva introducció sobre l’actualitat de Tucídides: «Quan llegim la història de la guerra del Peloponès, per força hem de recordar els quaranta últims anys de la història d’Europa, amb les dues guerres mundials, que no són sinó una, i amb els períodes de pau enganyosa. En l’una i en l’altra història trobem causes i pretextos de guerra, lluites socials, guerres civils, revolucions, lluites internes i internacionals entre demòcrates i oligarques, quintes columnes, quislings, extermini i evacuació de poblacions o tota mena de tècniques d’agressió. Citem només, com a exemple, una de les observacions que fa sobre els efectes de la guerra: ‘En la pau i en una situació pròspera, tant els estats com els individus segueixen millors

principis perquè no s'encaren amb situacions d'imperiosa necessitat; però la guerra, que suprimeix la facilitat de la vida diària, és un mestre dur i acomoda a les circumstàncies imperants el comportament de la majoria (III 82)'. Això és història que tots hem viscut, i no hi ha pàgina de l'obra que no ens faci pensar en nosaltres. Tots els nostres problemes polítics, morals i culturals els trobem allí plantejats. Allí podem llegir la nostra pròpia història i podem veure com ha canviat i ha après poc la humanitat després de més de dos mil anys. I els europeus, sobretot, hi podem trobar una lliçó d'escarment. Perquè l'antiga Grècia és la moderna Europa, intel·ligent, culta i creadora, però incapaç d'unir-se, consumida per lluites internes i a la mercè d'una gran potència estrangera d'Orient o d'Occident» (p. 43).

Avui sembla que no estem en una situació com la de Tucídides. S'entèn, doncs, la preferència per Heròdot. Com bé diu Strauss en el final del seu comentari, parafrasejant el fragment de Tucídides que en Jaume Berenguer Amenós citava: «En general, però, la ciutat viu en pau. En general, la ciutat no està exposada d'una manera immediata a aquest educador violent que és la guerra, i a coaccions no desitjades, i per tant els habitants de la ciutat tenen un pensament més bondadós que quan estan en guerra (III.82.2)» (p. 302).

Avui sembla que no podem parlar del nostre temps com d'un temps de penúria, ni de dificultat, ni de crisi. És més aviat, en termes de José Luís Villacañas, un temps de normalitat crispada; o, en termes d'en Jordi Sales, en aquests Col·loquis de Vic, la presència d'un malestar difús en una situació objectivament millor que les anteriors: «No m'estic queixant, com algú podria sospitar que toca fer als filòsofs, de la maldat o misèria dels temps presents; més aviat penso que els temps presents són bons. Però també penso que l'autoconsciència d'aquesta bondat està habitualment enfosquida i en conseqüència la situació esdevé caòtica. El punt clau d'aquest enfosquiment és l'oblit habitual de les

mediacions racionals i històriques que possibiliten la bondat de la situació actual. En no saber-se com un increment o superació de cap terme comú, la bondat de la situació desapareix en el caos» (CV I 91). És per tal de no deixar-nos endur pel caos que potser val la pena de ser previsor i avançar argumentacions sobre la política, sobre l'estat, amb la finalitat que «els ciutadans més conscients identifiquin conceptes allà on només circulen afectes» (Villacañas, *Res publica*, p. 5).

Si del que es tracta no és del joc de preferències o valoracions, dels nostres afectes o afeccions, sinó de l'elucidació dels conceptes que poden aclarir una necessària consideració de l'*aporètica política*, és clar, doncs, que no podem renunciar a Tucídides, i, és clar, doncs, que tampoc no podem renunciar a un dels seus més famosos traductors, Thomas Hobbes. És cert que «afortunadament, per a una vida política saludable no sempre és condició indispensable la plena autoconsciència de la seva lògica, dels seus fonaments valoratius, dels seus procediments. De vegades, en temps normals, n'hi ha prou que existeixi una pràctica més o menys sòlida. Però no ens hem d'enganyar. La vida democràtica no és possible a llarg termini sense la claredat conceptual, sense la plena autoconsciència dels seus fonaments normatius. Quan arriben els temps difícils i augmenta el desconcert, aleshores la clarificació dels principis esdevé indispensable; en època de crisi, resulta obligada» (Villacañas, *Res publica*, p. 5).

Perquè en mig de la confusió resulta indispensable l'esforç per obrir un parèntesi d'aclariment racional en mig de la confusió. Atenguem un moment, si no és abusar encara de la seva paciència, com acaba i com comença una obra encara més menystinguda per la historiografia científica: les *Hel·lèniques* de Xenofont. Les *Hel·lèniques* acaben amb el relat del final d'una batalla de la qual ambdós contendents deien que havien guanyat. Xenofont afegeix encara a la

confusió la següent frase amb la qual acaba l'obra: «Després de la batalla encara va haver-hi més confusió i desordre a Grècia que abans. Per part meva fins aquí he escrit. Del que vingui després potser algú altre se n'ocuparà» (VII 5, 27). Aquesta obra de Xenofont comença de manera ben estranya; comença amb els mots: «Després d'això...», i segueixen unes planes on el desordre de la guerra sembla reflectir-se en la redacció abstrusa del text. Leo Strauss comenta al respecte: «Si llegim les primeres planes del llibre a la llum del seu final, podríem inclinar-nos a pensar que segons Xenofont hi ha sempre confusió en els afers dels homes, que el que anomenem 'història' és una seqüència de situacions més o menys confuses i que per tant l'historiador pot començar i acabar la seva història més o menys en el punt que li convingui» («Greek Historians», a *Review of Metaphysics* 2 (1968) 656-666). Com que la confusió no és pas una situació que ens sigui estranya, sinó al contrari, és per això que els Col·loquis de Vic procuren realitzar l'esforç d'obrir un parèntesi d'aclariment en el *logos* compartit en una reunió que esdevé *sunousia* (com després ens en parlarà Antoni Bosch), on anem dibuixant la tensió constitutiva de la política, la tensió que està al seu origen, sigui a Grècia, sigui aquí. Tensió, per exemple, com aquella amb que acabava la intervenció en els passats Col·loquis el Dr. Sales: «Em sembla que la nostra sensibilitat contemporània es mou espontàniament i compulsivament entre dos pols antitètics, entre un crit per a redespertar la naturalesa –hòlderliana més que grega–, i la queixa malebranchiana –més que el plany de Raquel– davant del que trobem *facheux* respecte a un nostre càlcul de decència que no podem mai deixar declinar enterament per més que ens neguitegi el seu contrast amb l'experiència. Hom podria pensar que la saviesa ens dicta, per tal de vèncer la inestabilitat, inclinar-nos definitivament per un dels dos extrems; penso, exactament, que això és el que no cal fer; *cal el coratge d'habitar la tensió com a tal*

tensió, perquè la tensió és el que fa del sorgiment de la naturalesa un creixement i de la recerca de la història una recerca. El saber-nos acompanyats en aquesta tensió per tota una tradició ens pot fer commoure les nostres serenitats falses i pacificar les nostres inquietuds turbulentes.»

Aquesta tensió constitutiva que es conceptualitza en la matriu grega ha sofert en la seva naturalesa i la seva comprensió variacions significatives. Malgrat les confusions, cal estudiar-les atentament per comprendre'ns avui. I fer l'esforç d'orientar aleshores els nostres afectes i no deixar-nos orientar només per ells.



*Dr. Josep Monserrat Molas,
Dr. Francesc Fortuny*

COMUNICACIÓ

Xavier Ibáñez: *El dilema entre teologia política i filosofia política*

Si la política és l'àmbit de la decisió humana, o sigui de la possibilitat humana d'orientar i reorientar racionalment la seva vida individual i col·lectiva tantes vegades com aquesta es desorienti, llavors la política és possible només si cada situació concreta pot ser compresa, en la seva concreció, a la llum del que fóra òptim o, seguint la terminologia a l'ús, de l'*haver de ser*. Trobem, doncs, en l'origen mateix de la decisió política, un problema teòric que pot ser formulat com el de la relació entre l'ésser —o l'haver de ser— i el temps —o el ser contingent de les coses en el moment en cada cas actual. El sentit dels temps només és visible des de la perspectiva del que dura sempre o des de l'eternitat. Des d'aquesta comprensió podem aclarir l'alternativa entre teologia política i filosofia política.

La *teologia política* tracta de comprendre el moment en cada cas present a la llum de la fi dels Temps o de l'eternitat: aclarint el final dels temps, comprendrem el sentit del desplegament històric, i podrem actuar orientats en aquest sentit. El problema de la teologia política és llavors aquest: com podem comprendre el concret a la llum de l'eternitat? Com a éssers mundans i, doncs, temporals, només a la fi dels temps guanyaríem la perspectiva de totes les perspectives. Si, tanmateix, no creiem trobar-nos en el final definitiu de la història, és prou clar que només una perspectiva divina ens permetria conèixer a on anem, i, doncs, quin és el sentit de cada moment històric en el desplegament de la humanitat. Puix que som homes i no déus, la visió del tot dels temps no la podem tenir en primera persona sinó que ens ha de ser revelada per Déu. La reflexió política esdevé llavors teologia política. Ara bé, el discurs diví de la revelació està formulat en termes humans, puix que són homes els seus receptors. Si com a homes estem limitats en la nostra visió, també estem limitats en la nostra comprensió: quin sigui el sentit exacte de la revelació esdevé objecte de controvèrsia, i l'hermenèutica mateixa resulta tenir una naturalesa essencialment política. El problema, seguint el Leo Strauss lector de Hobbes, és el dels falsos profetes: com

distingir el bon intèrpret del mal intèrpret dels senyals divins? Vet aquí, llavors, el problema de la teologia política: la impossibilitat per al comú dels homes –qui no sigui ell mateix un vertader profeta- de distingir entre els vertaders profetes i els impostors.

Enfront la teologia política hi tenim la *filosofia política*. El cas paradigmàtic és el de Plató. Per què els filòsofs-reis han de ser forçats a fer-se càrrec de la ciutat: perquè saben que no saben prou per a governar amb ciència. Saber això és l'índex de la seva superioritat. No hi ha sentit global de la història, sinó el teixir i desteixir de la convivència pacífica en un joc de composició, descomposició i recomposició de la ciutat en un cicle que no gira vers la fi dels temps sinó només amb una alternança de bons i mals temps.

Vet aquí el dilema. O el saber de la teologia política, que es vol robust, o el saber més modest –perquè sap dels propis límits– de la filosofia política. El primer ens pot fer por per la potencialitat destructiva que pot tenir en les seves males interpretacions. El segon ens pot decebre per la poquesa del seu poder de decisió definitiva enfront els mals del temps.

Presentada l'alternativa, però, potser convé observar la paradoxa següent: només des de la filosofia –comptant només amb les forces humanes– podem decidir-nos per una de les dues possibilitats.

COMUNICACIÓ

Antoni Bosch i Veciana: *La sunousia socràtica i la vida política*

El Sòcrates platònic és un personatge ben pensat. El procés i la mort de Sòcrates impactà en el jove Plató, perplex amb aquell *logos apologètic* gens comú que davant d'un tribunal popular gosava etzibar. Un *logos* provocador d'ires i d'una mort segura. Plató –llegim en el seu *Fedó*– emmalaltí. Sòcrates en aquell procés –al·legoritzem– el féu posar malalt! Plató no fou present –ni deixeble– en aquella mort. I lentament pensà i repensà aquella mort i aquella vida i ens teixí el *Fedó*. Allí, confesant-nos la seva malaltia, ens narrava el sentit que, amb el temps, percebé en aquella mort i en aquella vida. I en Sòcrates veié el mestre, el mestre que passava llargues hores sol, pensant, meditant amb els seus pensaments. Hi veié també el qui conversava i dialogava fins a irritar-ne alguns. Però allò que subratlla Plató és el lligam entre la soledat del pensament i el compartir de la conversa dialogal. Aquest lligam l'expressa en la *trobada socràtica*, allò que Plató anomena *sunousia* socràtica, tal i com ens ho suggereixen els estudis filològics de C.J. Classen.

La *trobada* permanent del noi i del jove amb l'adult, la *sunousia*, era la manera tradicional, en una societat oral, de transmetre, a l'Hèl·lade, la saviesa i l'*areté*. Amb el bagatge d'aquesta *paideia* es pretenia realitzar en el jovent la veritable *kalokagathía*. Les innovacions pedagògiques dels sofistes en la *sunousia* van causar un daltabaix. Foren suspectes d'un real malestar polític per les conseqüències que aquella manera de dur a terme la transmissió de la saviesa i l'*areté* –tan professionalitzada– representava per a Atenes de desestructuració, d'acord amb la mentalitat aristocràtica. Protàgores, acusat d'*asebeia*, fou desterrat. Sòcrates, tingut per un d'ells, acusat també d'*asebeia*, fou condemnat a mort. La *sunousia* els feia suspectes de sedició. La crisi a Atenes semblava ser profunda. El *Menó*, el *Laques*, l'*Apologia* i el *Protàgores*, com ha demostrat Kevin Robb, vinculen la *sunousia* socràtica i la seva inculpació d'*asebeia*.

Sòcrates, però, duia a terme la *sunousia* altrament. Si l'estudiem en el *Lisis*, un diàleg que ens narra l'escenificació

d'una *sunousia* dialogal socràtica, percebem tres elements estretament vinculats a la *sunousia* socràtica: l'*eros*, el *dialégesthai* i la *filía*.

La *sunousia* és la forma de fer de la filosofia socràtica; més encara, és la forma de ser de la filosofia socràtica, una filosofia atenta a la polis i a la vida real dels seus ciutadans, malgrat aparegui distreta. La *sunousia* el dugué a la mort. Era el compliment de l'oracle de Delfos, d'aquell oracle del déu Apol·lo que disposava el *propí coneixement d'un mateix* i la *saviesa de la ignorància socràtica*, per a aquell home, Sòcrates, que s'emprengué l'encàrrec d'esdevenir consciència d'Atenes, el que ell en diu esdevenir el *do del déu* (Apol·lo) a la Ciutat.

COL·LOQUI

Ignasi Roviró. Permeti'm professor Bosch felicitar-lo per la ponència. Em permeto, però, de discutir-li la traducció de *sunousia*. Penso que «trobada» no és un terme adequat, el trobo massa puntual, exterior, una mica massa «neutre» o «tou».

Agustí Boadas. He quedat corprès per la vostra intervenció, però tot tal i com ho expliqueu resulta excessivament bonic. Cal recordar, però, com Sòcrates va ser expulsat definitivament de la ciutat, com Plató està fora de la ciutat, com ho està també l'Acadèmia...

Bartomeu Forteza. Heu mostrat altra vegada el lligam profund entre *paideia*, ètica i política, lligam que el món grec va accentuar amb profunds components eròtics homosexuals. Avui, però, no resultaria del tot perillós ressuscitar aquesta paideia amb els mitjans tecnològics que tenim a l'abast?

Francesc Fortuny. La pedagogia socràtica no es pot aplicar a tres-cents alumnes. Vet aquí el nostre progrés!

Conrad Vilanou. Cal tenir present l'efecte de la crítica d'Aristòfanes a Sòcrates i com va impactar en la societat atenesa. El model educatiu és l'heroi de Marató, l'areté aristocràtica, on el treball sobre el cos, la gimnàstica, és fonamental. Davant d'això Sòcrates en resulta una «perversió».

Antoni Bosch. «Els núvols» d'Aristòfanes no va guanyar pas el premi en el concurs al qual es va presentar. Sí que és cert que en Plató hi ha aquest component aristocratitzant, però la subordinació de l'esport a la intel·ligència, del cos a l'ànima, fent-ne una notable separació i mantenint l'educació física com accesorria, pertany a «La república», no pas a un diàleg socràtic.

COMUNICACIÓ

Jordi Sales: "Més polític que les abelles". *Política*, I, 1253a8

Hom repeteix sovint que segons Aristòtil l'home és l'animal polític, les més de les vegades quan hom cita la frase hom pensa que la política és la diferència entre l'animalitat i la humanitat. Aristòtil diu que l'home és un animal *més polític que les abelles* (Pol, I, 1253a8). El passatge pot ser primerament aclarit amb el lloc de la *Historia Animalium*, I, 1, 488a 7 que defineix l'animalitat política com la manera de viure d'aquells que engendren unitat i comunitat de tots en l'obra, el que no fan tots els que produeixen agrupació. L'agrupació de les ovelles i les tonyines no és política perquè encara que viuen junts viu cadascú per a ell. L'home com l'abella és polític primerament perquè fan una obra comuna. A partir d'aquí si és més polític com ha estat observat ho serà perquè l'home és polític d'una manera particular i més intensiva (W.Kullmann). S'ha discutit sobre el caràcter d'aquesta «observació biològica» (O.Gigon) i sobre el caràcter metafòric (Mulgan) o didàctic (G.Bien) de l'atribució de politicitat als animals. En general els comentaristes tendeixen a rebaixar la comunitat i a ressaltar la diferència.

Els animals menys polítics són polítics per la mesura aplicada al seu viure i per la vida comunicativa deguda a la veu. El logos versa sobre allò «convenient i perjudicial», «sobre el que és just i el que és injust», «sobre el bé i el mal» (Pol. I, 1253 a.) Un sentit fort del llenguatge eleva la politicitat humana per sobre del gregarisme animal de l'obra comuna. La peculiaritat humana es realitza en la comunitat constitutiva de «la casa i la ciutat». Les dualitats ciutat-casa, *phoné* animal-logos humà, silenci domèstic-logos polític és el lloc aristotèlic del sorgiment de les diferències que possibiliten la *ciutadania com un vèrtex* i l'increment de la politicitat humana sobre la vida dels animals polítics.

La figura de la ciutat de les abelles ens pot servir per tal d'assistir a la variació entre filosofia política clàssica i filosofia política moderna des de la concreció de la lògica dels exemples, via fenomenològicament més instructiva que la d'abstraccions o fórmules de simplificació no sempre clares o exactes. En el capítol 17 del *Leviathan* Thomas Hobbes es refereix a què Aristòtil ha

tractat a les abelles i a les formigues com animals polítics. La qüestió que es planteja Hobbes sobre l'exemple de les comunitats polítiques animals no és en què la comunitat política humana és millor com un màxim sinó com és que els homes no poden mantenir l'estabilitat que aquestes comunitats tenen. Ara la temàtica de l'areté i el logos aristotèlics, en Hobbes «honor i dignitat» i «l'ús de la raó», no és motor d'un moviment natural cap a un màxim, plenitud o maduració, sinó la causa natural d'inestabilitat en tant que va acompanyada d'una lluita o competència contínua entre els homes.

A l'esquema binari aristotèlic–gregarisme animal dirigit a l'obra comuna més increment humà en el discurs sobre el que és just, el substitueix, en l'òptica del comentari hobbesià, *un ritme ternari: sociabilitat animal, distorsió humana, correcció de la distorsió per la sobirania política*. La política hobbesiana ja no és una maduració sinó *un remei*, no és el moviment expansiu d'uns quants polítics (principi aristotèlic de la ciutadania limitada), és un moviment d'obediència de tots (principi de ciutadania universal) necessari per a l'estabilitat social com a condició per a la ciutadania.

L'exemple de les abelles en la seva aparició platònica, en la represa aristotèlica i en el comentari hobbesià, ens instrueix de les virtualitats de la lectura fenomenològica dels exemples com un mètode de reflexió filosòfica, massa sovint acusada d'abstracta sense cap raó.

COMUNICACIÓ

Jordi Galí: *De la Renaixença a la Generalitat: un exemple recent del pas d'una societat prepolítica a una societat política*

Quan parlem d'«origen» d'alguna cosa, pensem en general en un procés, llunyà en el temps, que va produir uns efectes que segueixen perdurant en el moment present.

D'altra banda, acostumem a pensar concretament els orígens de la política a través d'alguna mena o altra de marc conceptual fonamentat essencialment en el pensament d'algunes personalitats destacades. Així doncs, parlem de Plató i d'Aristòtil, de sant Tomàs, de Maquiavel, de Hobbes o de Locke, etc. I això és evidentment indispensable perquè per parlar d'alguna cosa hem de tenir mínimament clar, primerament, un marc conceptual adequat.

Però em penso que quan parlem d'orígens de la política hauríem de pensar també en dues altres direccions: d'una banda en el passat immediat (i àdhuc en el present, encara que pensar el present és molt difícil i arriscat) i de l'altra en la consciència política que podríem dir difosa en una determinada societat.

L'exemple de Catalunya durant els segles XIX i XX em sembla que és ben patent. Una societat apolítica o prepolítica (insisteixo en la necessitat de precisar els conceptes i la terminologia) esdevé una societat política.

Vaig fer fa uns anys una aportació involuntària en aquest sentit: la meua tesi era que una societat que pren consciència d'ella mateixa (i aquesta és la primera fase) i que crea una sèrie d'institucions que responen a aquesta consciència adquirida o readquirida (i aquesta és la segona fase), va a parar necessàriament a la recerca i creació d'unes institucions polítiques pròpies (i aquesta és la tercera fase). Avui, i en el marc d'aquest col·loqui, posaria entre parèntesis el mot «necessàriament» i em limitaria a afirmar i defensar que de fet això és el que ha passat a Catalunya des de l'Aribau, per dir un nom simbòlic, fins al moment actual. I que aquest fet, esdevingut pràcticament davant dels nostres ulls i que podem estudiar bé, és digne de consideració des del punt de vista de la teoria política.

És a dir, crec que és defensable que es pot estudiar *teòricament* l'origen de la política en la Catalunya dels segles XIX i XX.

De fet, el que plantejo en aquesta comunicació és l'aplicació d'un mètode *d'estudi històric sobre l'engraellat d'un sistema conceptual de teoria política* i això aplicat no pas exclusivament a la història recent de Catalunya, sinó a totes les comunitats en les quals és possible observar clarament una eclosió política, i per tant, estudiar-ne l'«origen». Penso, d'una manera immediata, en Irlanda o Israel, casos en els quals l'eclosió política podríem dir que ha arribat a un «màxim». Però podríem parlar de molts altres casos, el del Quebec, el d'Eslovènia, el dels Països Bàltics o el de Palestina per citar només alguns exemples on aquesta eclosió política té unes altres característiques, però indubtablement és.

La tesi subjacent seria simplement afirmar que l'estudi històric comparatiu d'aquestes eclosions o semieclosions polítiques i l'establiment d'uns conceptes i d'una terminologia clara aplicable a tots ells, ajudaria la ciència política a defugir dos perills: d'una banda la utilització excessivament acrítica de les categories polítiques que podríem anomenar «clàssiques». I de l'altra les especulacions teòriques, en general reduccionistes, que ens condueixen a uns simplismes astoradors: que la política és una forma com qualsevol altra de poder, o que depèn exclusivament de l'economia, o de la lluita de classes, o d'un progrés ineluctable que ningú és capaç de definir, o de la globalització, o de qualsevol altra cosa. Qualsevol estudi històric una mica seriós s'encarrega de desmentir aquestes generalitzacions ideològiques, però un estudi històric-polític seriós només és pensable i pot ésser útil a la ciència política si és realitzat sobre una base conceptual sòlida de filosofia política.

COMUNICACIÓ

Carles Llinàs: *Qüestió de la formalitat del concepte del polític de Carl Schmitt*

La tri-única determinació del «concepte del polític» que Carl Schmitt assaja, com en tres onades, en les diferents versions de l'escrit que duu aquest títol (1927, 1932 i 1933), no pot ser separada del context existencial (polític i espiritual) de l'època. Aquest pot ser breument resumit en un sol tret: l'obsolescència de les categories de la teoria de l'Estat del segle XIX, sobretot l'alemanya. El triomf de la democràcia i la consegüent liquidació de les distincions liberals, sobretot l'existent entre l'Estat i la societat, fa impossible definir el polític en funció exclusivament de l'estatal. És a partir d'aquesta situació històrica, i no pas d'improbables inclinacions intel·lectualistes o conceptistes, que adquireix sentit l'intent schmittià de fer una determinació específica del polític, independent de la noció d'Estat. Per la seva banda, també l'«abstracta» determinació del polític a través de la distinció d'amic i enemic rep d'aquesta manera la seva més plena significació, i precisament en tant que determinació «formal». Una pregunta s'imposa, però: l'esmentada distinció que determina el concepte del polític, és tan «formal» com aparentment sembla? La meua tesi és: Carl Schmitt, de manera si més no en part conscient i deliberada, duu a la seva culminació el procés de «formalització» amb què comença la seva via el pensament polític modern. El punt més alt, però, és aquell en què comença la baixada. La plena formalització del concepte del polític remet dialècticament a la crisi del projecte de total formalització —el concepte del polític enterament formal és alhora formal de manera enterament aparent. En la culminació del procés d'«autonomització» o «formalització», aquest es palesa a si mateix com capaç de dotar-se d'un cert contingut, o com ja contenint-lo prèviament. Haver vist clarament que aquesta «matèria» és per a Schmitt essencialment «teològica», no és precisament un dels mèrits menors de Strauss i Meier. Quin és i com cal determinar aquest «contingut teològic», així com el seu grau de «validesa», és tota una altra qüestió. Són altres qüestions també, que ara hem de deixar pendents: en quin sentit i fins a quin punt aquesta forma

dotada de contingut, o que ja el conté prèviament i que ara el manifesta plenament, redueix a sublim ingenuïtat tot intent de reomplir aquella «estructura» amb qualsevol altra mena de contingut (¿el «retorn» a la «naturalesa» en sentit «grec» de Strauss, per exemple?). Queda també en suspens, de moment, la possibilitat que el teològic d'aquell contingut, un cop acceptada —hipotèticament— la seva inevitabilitat, sigui teològicament prou ambigu (o discutible) com per a justificar la pertinència de les crítiques d'Erik Peterson i de Jacob Taubes.

COL·LOQUI

Jordi Sales. Cal recordar per fer completa la història, que va ser Mussolini qui els digué a Schmitt i d'altres que calia defensar l'estat del partit. Que fos Mussolini qui els digués això no deixa de ser paradoxal; no ho és tant de paradoxal que aquestes paraules de Mussolini tinguin una validesa més enllà de la situació d'aleshores, una validesa que s'estén ben fàcilment fins avui.

Carles Llinàs. Taubes explica en el seu llibre que la postura de Schmitt és ben comprensible si es té present que és un jurista, i que com a tal calia que defensés l'estat. La seva comprensió de la realitat té com a eix vertebrador aquesta intenció conservadora, mentre que ell mateix, Taubes, no té cap compromís amb l'ordenament de la realitat mateixa tal com està ara o com hagi estat fins ara, i és per això que es permet ser un revolucionari.

Jordi Galí. Si em permeten puc recordar l'escena tal com l'explica Taubes car n'acabo de fer la traducció. Va ser Goering qui va posar Schmitt, Heidegger i altres en un tren cap a Roma i qui els va dir que s'entrevistessin amb Mussolini. Com a consigna de cara al moment present d'aleshores, Mussolini els va indicar precisament això: «Salveu l'estat del partit». La posició que va prendre aleshores Schmitt respecte del «Moviment» s'explicaria des d'aquesta perspectiva.

Josep Monserrat. Voldria destacar com les dues intervencions anteriors a la del professor Llinàs ens permetrien posar una nota crítica a la seva presentació de Schmitt. El Dr. Sales ens ha presentat la bondat del mètode pel qual es recerca fenomenològicament els exemples que posen els filòsofs per tal de fer una aproximació al «sobre què» es determina la reflexió filosòfica. En el cas d'Aristòtil, els exemples platònics. El Sr. Galí ens ha ensenyat la necessitat de partir d'allò que s'ha esdevingut excepcionalment davant dels nostres ulls i els dels nostres avantpassats directes per tal d'iniciar una recerca (una història) que doti de sentit concret els conceptes fonamentals de la política i poder fugir d'abstraccions. En el seu exemple era Catalunya en el pas d'una societat prepolítica a una societat política. En Tucídides és la guerra del Peloponès. En

Hobbes la guerra civil. Si apliquem aquest doble mètode de treball a l'obra de Schmitt, plantejo aquesta qüestió: quins són els exemples capitals de Schmitt i quin estatut tenen? No són exemples literaris, gairebé mítics (Benito Cereno, amic-enemic, etc.) més que no pas la història?

SEGON ÀMBIT

LA FORMACIÓ DE LA TRADICIÓ
POLÍTICA

LA FORMACIÓ DE LA TRADICIÓ POLÍTICA

DR. BARTOMEU FORTEZA PUJOL
Universitat Ramon Llull

La Constitució espanyola de 1978 comença dient amb molta fermesa: «1. *Espanya es constitueix en un Estat social i democràtic de Dret, que propugna com a valors superiors del seu ordinament jurídic la llibertat, la justícia, la igualtat i el pluralisme polític.* 2. *La sobirania nacional resideix en el poble espanyol, del que emanen els poders de l'Estat*». Els termes emprats, però, amb tanta solemnitat no tenen una significació unívoca i ni tan sols clara. L'home actual –almenys l'home reflexiu– se sent, com diu Hanna Arendt, ple de perplexitat quan considera la Carta constituent de les Constitucions democràtiques, la Declaració universal dels Drets de l'Home de 1948, que té com a precedent històric la Declaració de la Revolució Francesa de 1789. De quin home parla aquesta Declaració que proclama que els seus principis són autoevidents? L'home, pot assolir l'emancipació i la llibertat si no forma part d'un poble, fora d'un Estat? Les perplexitats augmenten a mesura que veiem l'exercici que fan de la llei i de la força aquells Estats i aquelles instàncies internacionals que diuen actuar al servei dels Drets Humans. A tot això hem d'afegir la desorientació de l'esquerra després de l'esfondrament del mur de Berlín el 1989, la situació angoixosa del continent africà, les diferències socials i l'esclafament de les minories a tantes regions del món, etc.

Davant d'aquest panorama real i conceptualment tan inestable, de què ens pot servir la filosofia? Ens pot servir per llegir millor els textos i documents històrics; per aplicar models de comprensió que determinin i contraposin les semàntiques d'uns termes que romanen inalterats; per reconèixer la procedència i naturalesa d'uns discursos polítics que escoltem avui però que pertanyen a altres èpoques. En definitiva, la filosofia ens ajudarà a conèixer-nos millor a nosaltres mateixos tot refent els models d'autocomprensió de cada època i considerant l'ús que nosaltres fem dels conceptes encunyats al llarg de segles; aquest ús ens orientarà sobre el canvi experimentat al nostre temps en l'autocomprensió del subjecte constructor del coneixement.

Aquesta és, doncs, una ponència des de la filosofia –no des de la politologia ni des de la història– en la que senyalarem algunes qüestions bàsiques dins els límits que ens permet aquesta exposició.

I

La visió unitària de l'home grec que li feia veure el món com un gran vivent regit per la Intel·ligència, ha esdevingut una visió dualista en l'home cristià que concep un Déu etern i creador i un món creat i finit, supeditat a Ell en tots els ordres. Aquesta nova visió hereta, tanmateix, la concepció de l'home com animal social i la concepció del cos polític com una totalitat orgànica en la que la natura i funcions de cada estament vénen decretades per Déu. La poderosa reflexió de sant Agustí, tanmateix, aportarà un nou dualisme que separarà la Ciutat de Déu de la Ciutat terrenal. Encara que el principi que les oposa és espiritual –l'amor–, Agustí afirma que només «l'home savi», és a dir, el membre de la Ciutat de Déu que ha madurat en l'exercici de la fe sota l'influx de la gràcia de Crist, pot guiar veritablement la Ciutat

terrenal en els seus esforços per assolir la pau, la *ordinata concordia* que li és pròpia; el savi cristià és necessari a l'Estat perquè, d'una banda, *vita Civitatis Dei utique socialis est* (XIX, 17), val a dir, política, i, d'altra banda, la naturalesa ferida pel pecat necessita l'ajut de la gràcia per tal d'arribar a la seva pròpia realització.

És a partir d'aquestes premisses filosoficoteològiques que s'aniran configurant les relacions entre els dos grans poders –l'Església i l'Imperi– que configuraran aquest llarg període que anomenem Edat Mitjana. Però la mateixa dinàmica d'aquestes relacions i l'aparició de noves condicions socioeconòmiques faran impossible la concepció classico-agustiniana de la política i canviaran fins i tot la manera de veure el món i de concebre l'existència de la població europea. En efecte, la querella de les investidures i les lluites territorials deixaran exhaust l'Imperi i mancat d'autoritat el Papat; l'esbancada de gran part dels boscos de tot Europa a partir de l'any 1000 indueixen l'enriquiment i l'augment demogràfic de tot el Continent, que coneix un renaixement en tots els ordres: l'urbà, el productiu, el comercial, el cultural, etc., amb l'aparició d'una nova classe que esdevé protagonista del canvi, la burgesia. El diner i la seva circulació es convertirà en eix d'una nova època. Fent-se eco de la poesia goliardesca, l'exfrare i torsimany mallorquí Anselm Turmeda escriurà a les darreries del segle XIV:

*Diners fan bé, diners fan mal,
diners fan l'home infernal
e fan-lo sant celestial,
segons que els usa.
Diners, doncs, vulles aplegar.
Si els pots haver no els lleixis anar;
si molts n'hauràs poràs tornar
papa de Roma.
Totes les coses per ell se fan,
en esta vida.*

Diversos documents poden il·lustrar les sacsejades d'aquest llarg període, com ara són el *Dictatus Papae* de Gregori VII –aquella gran falsificació jurídica que sotmetia el poder temporal a l'espiritual–, la bula *Venerabilem* d'Innocenci III o la *Unam Sanctam* de Bonifaci VIII –que, segons Marsili de Pàdua, sostenia que «tota humana criatura s'havia de sotmetre al Pontífex romà sota jurisdicció coactiva»–, i molts esdeveniments, com ara l'aparició de diverses heretgies a partir del segle XII, l'establiment dels Estats Pontificis al començament del segle XIII o les dures controvèrsies sobre la pobresa eclesiàstica que culminen en l'enfrontament entre els franciscans i el papa Joan XXII al segle XIV, poden donar fe del canvi que està vivint la civilització occidental.

En el terreny estricte de la teoria política, podríem dir amb una autora contemporània (Marie-France Renoux-Zagamé) que al segle XIV apareix una teologia secular enfrontada a la teologia sacerdotal i curialista que, paradoxalment, rep d'aquesta segona els medis apropiats per construir la seva argumentació. Si la *plenitudo potestatis* reivindicada per Innocenci III conjuminava perfectament amb la concepció d'una autoritat política que el Príncep exerceix amb una finalitat moral i que resta legitimada per aquesta totalitat ordenada que és l'enter Cos polític, ara la teologia que anomenem secular sotmetrà el poder espiritual, dins l'ordre de la Ciutat, al poder temporal; Marsili de Pàdua, Joan de Jandun i Guillem d'Ockham assumiran la justificació teòrica que la teologia sacerdotal feia del poder temporal, però rebutjaran la deducció metafísica que la sustentava i declararan com a propis de l'Estat els atributs que abans eren propis del poder espiritual; l'ordre polític ja no és aquella totalitat unitària sinó que s'ha diluït en una empiria fragmentada que demana un llenguatge nou que sigui entenedor pels contemporanis i trobi la seva justificació en els textos sagrats de l'Escriptura.

Però el gir ja és consumat. Ens trobem en una nova època que demana una altra estructura política i, per tant, un nou utilatge conceptual. Nogensmenys, aquest nou utilatge no suposarà un trencament radical amb el pensament medieval. Com diu el professor Zarka, «les nocions pròpies de la filosofia política moderna només poden ser dilucidades en funció d'un horitzó medieval que, segons el cas, és reprès, reajustat, redefinit, relançat dins el quadre de noves problemàtiques». Però, un cop quallats els conceptes, ens adonem que s'ha configurat un nou univers semàntic que només pot ser plenament comprès des del coneixement de les noves noves coordenades filosòfiques que determinen la modernitat.

II

Si haguéssim de caracteritzar la nova visió filosòfica hauríem de senyalar la centralitat epistemològica de la subjectivitat i la constitució del saber a partir de la raó analítica. La primera característica –present ja en el sistema d'Escot Eriúgena– comporta que resulta ja impossible la contemplació de l'antiga *physis* com un *continuum* vivent intel·ligent que el neoplatonisme havia jerarquitzat tot conservant la totalitat descendent/ascendent de l'U al *Nous* i a l'Ànima fins a la fragmentació de la matèria. El dualisme cristià ha minat aquesta unitat i ha remès el pensament a la interioritat del subjecte, que ja no contempla sinó que crea a partir de les dades inconnexes i inerts amb què es topen els sentits.

Aquest reflux gnoseològic comporta l'acompliment de la segona característica. El *Nous* ja no regeix el Cosmos des del seu autoconeixement que el savi malda per participar, sinó que el subjecte treballa per reconèixer les estructures lògiques de la pròpia raó que determinaran la naturalesa dels

seus sabers. És aquest el quefer dels *dialectici* a partir del segle XII que els exercicis propis de la Universitat escolàstica allargaran fins el segle XV fent de la lògica la condició gnoseològica de tot coneixement científic; un cop redescoberts els escrits del matemàtics antics, la geometria i l'aritmètica, reconvertides en àlgebra, oferiran els instruments mentals capaços de crear les ciències modernes, és a dir, el coneixement de la naturalesa segons la classificació fragmentada de les dades empíriques. La intel·ligència que busca la unitat serà substituïda per la raó analítica que busca el domini, i a Europa diverses ments s'esforçaran durant uns segles en retrobar el sentit perdut de la filosofia.

Aquest espai subjectiu de recreació és el mateix espai de la reflexió política. Aquesta ha de justificar i fonamentar les noves realitats que sorgeixen en els Estats europeus tot creant un edifici teòric que respecti la raó analítica, un edifici que no serà construït de cop per una ment privilegiada sinó que serà obra de molts pensadors que aniran incorporant els nous materials al mig d'agres controvèrsies i de lluites sagnants.

Però no podem començar a considerar aquests nous materials sense fer menció d'un pensador difícil de classificar: ens referim a Niccolò Machiavelli, el pensador polític potser més creatiu i, en aquest sentit, més filòsof. En els seus principals escrits el trobem instal·lat de ple en la visió moderna de l'Estat, sense entrar en discussions sobre la racionalitat ètica que segons els grans escolàstics ha de regir el vertader govern; per ell el poder és un fet que dimana, no de l'ordre diví, sinó de l'existència mateixa del Príncep i que, per tant, ha de ser entès com un art, l'art d'aconseguir la seva perpetuació. L'Estat és una obra a fer, una empresa encomanada a un home que, a partir del seu valor, ha d'aprofitar o rebutjar els diversos elements que la realitat li presenta. L'obra de Maquiavel és una obra de creació i ensinistrar un príncep consisteix en destruir els nusos mentals que són les deixalles d'antigues concepcions per tal d'obrir

nous camins a la creativitat. Res a veure, per tant, amb el poder del mandatari del nostre temps, presoner d'una xarxa de relacions que no s'atreveix a crear ni a innovar, i que quan gosa tenir alguna iniciativa realment pròpia cau fàcilment en la paròdia d'un gest que com a màxim aspira a ser simbòlic. La lectura mateixa que s'ha fet de Maquiavel mostra sovint que no s'ha entès l'actitud des de la qual escrivia i que s'ha construït una falsa problemàtica en la que ell ni hi entrava ni hi sortia.

Però els que construeixen l'edifici teòric del que hem parlat són els homes reflexius i sistemàtics que forgen conceptes més o menys duradors. Considerem els més importants d'aquests conceptes.

La raó d'Estat. Abans que aparegui una teorització complexiva de l'Estat modern apareixen als segles XVI i XVII les nocions de *raó d'Estat*, *sobirania* i *dret natural* que fan palesa l'emergència d'una nova realitat política. La raó d'Estat, que Giovanni Botero definirà com «el coneixement dels medis aptes per fundar, conservar i engrandir un domini i un senyoriu», brosta ja en els escrits de Maquiavel en la mesura en què el florentí situa la racionalitat del poder en la seva autojustificació; la ulterior teorització que en faran Botero, Naudé, Grotius, Pufendorf i altres, només mostrarà la necessitat de fer encabir aquesta incòmoda però ineludible noció en el marc més o menys elàstic, no ja de l'ètica, sinó del dret públic. I així la noció –no diguem ja la pràctica– de la raó d'Estat arribarà fins als nostres dies amb les seves connotacions de derogació del dret establert en funció d'una necessitat política major, d'existència de dues racionalitats en l'exercici del govern, de justificació del secret i d'exercici no reconegut d'una certa violència. Curiosament, els teòrics de la construcció de l'Estat es veuen en la necessitat de recollir en els seus tractats aquesta noció sorgida en el si del discurs lliure de Maquiavel.

La sobirania. La concepció subjectivista oferta pel canceller florentí, que feia derivar el poder de la figura del Príncep, va obligar a una reflexió abstracta sobre la *sobirania* que atorgués legitimitat al sobirà, d'una manera tal que «aquesta figura esdevingués la categoria política i filosòfica que inaugura l'època històrica de l'Estat i que la justifica plenament» (Silvio Suppa). Serà Jean Bodin qui, l'any 1576, poc després de la sagnant Nit de Sant Bartomeu, donarà la definició de sobirania en *Els sis llibres de la República*: «La sobirania és el poder absolut i perpetu d'una República, que els llatins anomenaven majestat». Estem lluny de la delegació divina que rebia el monarca ungit de l'Edat Mitjana. «Poder absolut» vol dir –tot fent al·lusió a l'expressió romana del temps de l'Imperi, *potestas legibus soluta*– poder autònom de legislar i derogar lleis sense haver-se de sotmetre a lleis d'altri i sense tenir necessitat del consentiment dels súbdits per exercir el poder legislatiu. La creació de l'Estat absolut ha canviat l'antiga noció de propietat per la de poder –la propietat és en Bodin un atribut de la família, no del senyor–, però la reflexió política demanarà el desenvolupament de la figura de *constitució* que aportí racionalitat a la dimensió absoluta d'aquest poder.

El dret natural. I arribem així a l'estructura teòrica segurament més decisiva per comprendre la tradició política moderna, el *iusnaturalisme*. I és tan important perquè suposa la substitució del dret natural cristià fonamentat en la llei divina per un dret natural laic que fonamenti la nova concepció de l'Estat. Diguem, no gensmenys, d'una part, que aquesta substitució és gradual, molt elaborada i no tan traumàtica com de vegades es vol presentar, car en la seva elaboració van tenir un paper de primer ordre, com bé ha demostrat el professor Truyol i Serra, les obres dels *magni Hispani* de la segona escolàstica Vitoria, Vázquez i Suárez. D'una altra part, el dret natural cristià segueix present a l'escenari

intel·lectual europeu no només al segle XVIII amb Leibniz sinó també al segle XX amb Maritain i fins i tot a les publicacions actuals d'una prestigiosa universitat espanyola.

Les relacions que la nova teoria del dret natural estableix amb nocions com les de *ius*, llei, justícia, propietat, moral, poder, etc., són bàsiques i mostren la potència no només intel·lectual sinó també tècnica que el iusnaturalisme tindrà en quasi bé tots els terrenys: el jurídic, el polític, el bèl·lic, el comercial, el religiós... Nosaltres només podem deixar constància d'aquesta potència, mentre voldríem parar esment en unes poques qüestions. L'exaltació del sentiment nacional a França i Espanya a partir sobretot del segle XV i la d'Anglaterra i Alemanya a partir del XVI, porta a l'afermació de l'absolutisme reial que coneixerà el seu esplendor al segle XVII. Aquest serà un segle turmentat a Europa: fams espantoses, revoltes camperoles, guerres de religió ferotges, revolucions polítiques com la de Cromwell o la de la Fronda, el fan propici a l'ensorrament del poder feudal i l'enfortiment del reial. Simultàniament s'engrandeix el poder de la burgesia. El mercantilisme, mentre acumula les reserves d'or i plata, promou i afavoreix el comerç nacional i neixen les grans companyies internacionals de les Índies a Anglaterra, Holanda i França. La burgesia, com a classe emergent, va desplaçant l'aristocràcia amb l'ajut de l'absolutisme polític i, quasi insensiblement, va fent impossible aquest mateix absolutisme polític que tan havia jugat a favor del seu enfortiment. Tota aquesta situació demana una nova reflexió jurídica que s'atengui més a la justícia commutativa que a la distributiva i que introduxi el nou paradigma de racionalitat que s'expressa en la filosofia i en les ciències. És així com un autor modern (Jean Touchard) pot escriure: «En realitat, Hobbes justifica l'absolutisme amb els arguments que ajudaran més tard a incoar el seu procès».

Efectivament, el nou dret natural respon a la concepció de l'Estat ja no entès com un organisme sinó com una

màquina composta per elements iguals entre els quals han desaparegut els privilegis. En aquest «home artificial» que ens descriu Hobbes a la introducció al *Leviathan*, «l'equitat i les lleis són una raó i una voluntat artificials», però més endavant, al capítol 15, ens dirà que les lleis naturals no són pròpiament lleis sinó dictàmens, conclusions o teoremes de la raó que fonamenten la filosofia moral. I el mateix ens diran els altres dos grans teòrics del dret natural, Grotius i Pufendorf, que el presentaran com un rerafons que justifica racionalment tant el contracte polític com les lleis que dimanaran de l'Estat; però si el justifica és perquè creuen adduir una concepció de la naturalesa humana que ja es troba deslligada de la teologia i que no respon a un pretès coneixement d'un concepte universal.

Aquesta nova concepció és certament incerta i apareix diferenciada en els diversos autors. Per exemple, quant a la naturalesa social de l'home, Grotius parlarà d'un *instinctus socialis*, Hobbes la negarà de manera tallant i Pufendorf senyalarà una *imbecillitas*, una debilitat de l'ésser humà que el porta a una *socialitas* o necessitat de viure en societat amb altres homes. I és que la concepció de la naturalesa humana s'haurà de forjar a partir de l'observació de les passions i els afectes humans, i és així com Descartes, Hobbes i Spinoza ens deixaran els seus diversos i admirables models, en bona part inspirats en l'antiguitat clàssica però orientats sempre a la fonamentació d'una ètica racional i una conseqüent teoria política.

Aquesta concepció de l'home –tan lligada al dret i a la política– ja no és la nostra. I no ho fem notar perquè ens interessi aquí establir comparacions sinó per dir que una epistemologia de la ciència política –i, per tant, d'una ciència moral i d'una antropologia– segurament ens il·luminaria força sobre la configuració última del coneixement humà com en aquest segle ens ha il·luminat la reflexió epistemològica sobre la història; segurament ens confirmaria en la intuïció que regeix

quasi tota l'orientació filosòfica des de fa dos-cents anys: que tot el saber del subjecte humà és històric i creatiu –creatiu des de la capacitat d'elaborar diferents nivells de llenguatge– i ho és inclús quan es tracta de les ciències anomenades dures, per la qual cosa només resulta ser un magnífic i complex instrument pel domini i la transformació de les condicions de vida. Els models successius que s'han elaborat en política donen fe d'una manera transparent d'aquesta naturalesa del saber, i la teoria del dret natural apareix com una de les seves creacions més reeixides i més intel·ligents dins la visió fragmentària de la realitat en la que neix i es desenvolupa.

L'Estat. Si bé hauríem d'afegir alguns noms als dels teòrics del dret natural que ja hem anomenat –com ara els d'Althusius, Spinoza, Thomasius, Leibniz, Wolff– només Thomas Hobbes –i, sota la seva inspiració, poc després, Spinoza– s'atrevirà a modelitzar en la seva totalitat en el *Leviathan*, aquest monstre creat per l'home, aquest home artificial i déu finit que és l'Estat modern.

Segons l'anglès, el fonament d'aquest no és ja la *potestas* sinó el *contracte*, el pacte, que neix de la llei natural, de les passions i de la raó. Si d'una banda les dues primeres lleis naturals prescriuen que l'home renunciï a alguns dels drets que li corresponen en estat de naturalesa per tal d'aconseguir la pau que li permet mantenir la vida –el seu bé suprem–, d'altra banda les passions més fortes, –que són la por a la mort, el desig de benestar i l'esperança d'assolir aquest benestar amb el seu esforç–, i, finalment, el càlcul de la raó li fan veure que no resulta suficient un consens entre els individus o un bon esperit de concòrdia per aconseguir una situació pacífica estable, sinó que cal un pacte entre ells mitjançant el qual s'obliguin a renunciar al dret de cada un a l'ús de la força i a entregar l'espasa únicament en mans del sobirà; d'aquesta manera, cada ciutadà es fa responsable dels actes del sobirà «per tal que aquesta persona –príncep

o assemblea— pugui utilitzar els medis i la força particular de cada un tal com li sembli millor, a fi d'aconseguir la pau i la seguretat de tots» (cap. 17).

D'aquesta naturalesa contractualista de l'Estat se'n deriven nombroses qüestions i problemes, com ara són els de representació, autorització, sobirania, legislació, obligació, obediència, càstig, etc., que aquí no tractarem. Però tota l'obra de Hobbes planteja ja d'una manera clara la «contradicció», com diu Fernando Vallespín, que travessa tota la modernitat: la que es dona entre emancipació i submissió. Més que preguntar-se si el *Leviathan* dona peu a l'autoritarisme o al liberalisme, potser val més veure en aquesta obra l'exposició encertada dels trets que acompanyaran d'una manera o altra la constitució de l'Estat mentre el capital, amb la seva exigència d'ordre i llibertat, sigui l'eix que configura la societat i l'última instància que determina els comportaments dels nuclis decisoris. Allò que ja es configurava des del segle XII, troba en Hobbes l'autor sense pors del seu retrat més descarnat, un retrat contínuament rellegit avui per quant segueix plantejant i il·luminant problemes polítics encara en vigor.

De la tolerància als drets de l'home. És clar que desseguida va rebre la concepció hobbesiana de l'Estat alguns tocs i modificacions per tal de reconsiderar la figura del sobirà i els límits del seu poder. Així Spinoza proposarà en el *Tractat Polític*, que va romandre inacabat, un nou model de govern en el qual alguns estudiosos recents, inspirats per les reflexions de Feuerbach, veuran l'orientació cap a una democràcia revolucionària, i en el qual en qualsevol cas es posa només la pau com a límit de la llibertat.

Locke modificarà amb certes insuficiències la naturalesa del pacte polític que funda l'Estat i desenvoluparà el tema de la tolerància obrint perspectives característiques de la modernitat, com ara són la convicció de l'autonomia del

govern civil, l'autonomia de la consciència que desvetlla el protagonisme de la llibertat, o la doctrina sobre la resistència i el dret de revolta. Poc després, Montesquieu defensarà la separació dels tres poders de l'Estat, els enciclopedistes acolliran el liberalisme lockià que havia inspirat la Bill of Rights anglesa i la Declaració americana d'Independència i Rousseau proposarà la seva teoria del contracte social i la concepció de la voluntat general, una noció sorprenent que serà acollida per alguns caps de la Revolució francesa i pel vigor intel·lectual de Kant i l'idealisme alemany.

Amb el segle XIX comença quasi bé una altra història. L'ímpetu de la doctrina utilitarista de Bentham –que continua l'atac que havia començat David Hume contra la concepció dels drets naturals–, seguit de seguida per James Mill i Stuart Mill, impulsa el desenvolupament del règim empíric que anomenarem democràcia liberal; simultàniament els corrents revolucionaris intenten imposar a Europa la instauració de l'estat social. Com hem vist al començament, les Constitucions actuals buscaran la síntesi o, almenys, la conjunció entre les dues concepcions, però abans la voluntat d'imposar com a subjecte històric l'Estat o el proletariat caurà en la seva paròdia tràgica en ple segle XX tot proposant com a tals subjectes la raça o el poble, o bé s'enfonsarà en la seva pròpia autocontradicció. De fet, finalment, les xarxes de poder articulades pel capital faran possible un difícil equilibri polític cada vegada més condicionat per la tecnologia més potent.

Permeteu-me una última pregunta: ens serveixen els conceptes forjats per la modernitat? Segurament sí; però possiblement no ens serveix el tipus de subjectivitat, el tipus de Jo racional que els ha forjat. La subjectivitat no té ja la forma de la raó absoluta i decisòria sinó la capacitat que es reconeix com a sígnica, històrica i creadora de models falsables. Com a la física subatòmica, ja no ens serveix la imatge d'un sistema solar sinó la d'una nebulosa que inclou moviments i relacions referencials canviants i sovint virtuals.



Sra. Maria Forteza, Dr. Bartomeu Forteza, Dr. Dídac Ramírez

COL·LOQUI

Ignasi Roviró: Volia ser el primer a prendre la paraula per felicitar el professor Forteza per la seva brillant exposició, felicitació que vull fer, primer en nom propi, però també en nom de l'organització dels Col·loquis. Dit això, voldria igualment comentar alguns elements del contingut que m'han interessat especialment.

En primer lloc cal subratllar que és espectacular com el professor Forteza teixeix la ponència sobre el fil de la història, per acabar preguntant: ens serveixen els conceptes moderns?, i respondre: potser sí que els conceptes ens serveixen, però els subjectes han canviat. Ho voldria lligar amb la ponència que ahir ens va presentar el bisbe Carrera. El bisbe es planyia del fet que el compromís hagi desaparegut, i deia que cal recuperar-lo, tot recordant-nos a més que el compromís havia entrat per via francesa. És aquí on hi ha la falla: el Sr. bisbe no veia –tal com ens acaba d'ensenyar el prof. Forteza– que dels anys 60 a avui els subjectes han canviat. Aquell compromís ja no funciona perquè ha canviat el subjecte i el seu pensament. A més, aquell compromís francès era total: tal com diu Sartre, no podem decidir de no comprometre'ns. Veig un exemple i una solució al problema del compromís, en la seva ponència, per la que el vull tornar a felicitar.

Bartomeu Forteza: Gràcies. Pel demés, estic completament d'acord: ell mateix s'anava delatant. Aquesta visió del compromís té dues arrels, l'existencialisme de Sartre i el marxisme. Però les condicions van canviant. Només se m'acut afegir el següent: la funció dels intel·lectuals cristians és perillosa quan no encerten en quin moment es troben. Els diria això: anem endavant i no endarrera, sempre més enllà, i el subjecte d'ara no entén el compromís però té brots apassionats, tal com ens mostren els fets recents de Praga. L'actitud dels intel·lectuals cristians ha de ser, doncs, la d'anar endavant.

Jordi Sales: Primer de tot felicitar el professor Forteza per la seva lliçó esplèndida. Ja fa temps que dic que el professor Forteza és un dels caps més clars en filosofia al nostre país. La seva ponència ens ha donat les claus per fer-nos veure que aquest camp d'estudi és decisiu per entendre el moment actual. La

consideració de la ciència i de les teories sobre el poder dels segles XVII i XVIII ens ha de permetre comprendre el moment en què es forma el món actual com una revisió de la visió antiga del món. M'ha agradat molt la manera com el professor Forteza ha començat la lliçó donant lectura de les primeres línies de la Constitució espanyola, posant de manifest els recursos retòrics del text constitucional. Cal fer l'arqueologia del llenguatge retòric sagrat que pobla les nostres constitucions, perquè tothom el repeteix però ja no l'entén ningú: aquesta arqueologia defineix el camp d'estudis que el professor Forteza ha delimitat amb la seva ponència. Es tracta de guanyar una visió sinòptica que aclareixi de forma competent el moment barroc, perquè és així com cal aclarir la racionalitat política. El llenguatge ens lliga o no a la nostra realitat; el camp d'estudis delimitat hauria de recuperar un ús responsable dels conceptes.

Pel que fa a les referències històriques, la lliçó em confirma en una sospita: la racionalitat de Maquiavel s'assembla més a la lògica empresarial que a la del domini polític. I després, existeix una categoria, no diré «inquietant», però gairebé: quan acabes el trajecte històric dius «subjectivitat» com a nom d'una època (nom que vol incloure «raó», «individu liberal»...). El que hi ha darrera d'això és Heidegger. Des d'aquesta visió de les coses, la modernitat ens funciona com a *medialitat*: hi hauria primer els grecs, i ve després la raó científica/política (=modernitat) com a pas intermig vers el que puguin representar Hölderlin, l'Idealisme alemany i el mateix Heidegger. Aquí hi hauria doncs un mig, en el qual hi som i no hi som perquè estem tallant amb l'anterior. D'ací l'equívoc del terme «postmodernitat», que pres literalment és de forma òbvia una contradicció en els termes.

Passant a un altre ordre de coses, val la pena circumscriure l'afirmació del compromís a França. En la meua tesi de llicenciatura, que vaig dedicar al pensament de Maurice Blondel, jo argumentava que la retòrica del compromís surt d'una classe terratinent catòlica que està molt de temps no acceptant la República: aquest origen sociològic del llenguatge del compromís té problemes. Posem per cas la retòrica de l'encarnació: jo no em puc encarnar; sóc de carn, que no és ben bé el mateix. Un cert pensament fins a Mounier parlaven d'encarnar-se, quan del que es tractava era de disputar el poder a l'alcalde laic del poble. L'arqueologia del llenguatge té llavors un poder aclaridor evident, perquè quan

certes opinions guanyen, el seu combat ja no s'entén perquè el derrotat no queda. La confusió sobre el compromís provocada per no tenir en compte això explica per què el pensament cristià actual no se sap on és, a la dreta, a l'esquerra o al centre.

Fet aquest diagnòstic, l'estudi de la problemàtica de la lliçó del professor Forteza se'ns fa més urgent. Moltes gràcies de nou per la teva lliçó, d'una gran brillantor i d'una gran orientació dels nostres estudis futurs.

Bartomeu Forteza: Moltes gràcies. Vostè ha continuat el que estava previst: la labor necessària del professor Zarka. De totes les coses interessants que ha dit m'ha cridat l'atenció l'afirmació de la modernitat com a medialitat. On som? Tenim tota una tradició que és nostra. La sortida de la modernitat és l'acció cap endavant. Cal que continuem construint possibilitats. La política és un lloc d'enorme vitalitat. Cal innovar amb la imaginació.

Ramon Muns: En primer lloc agrair la lliçó excepcional, pels continguts i també des del punt de vista estètic. Això hauria de ser propi de la filosofia, perquè no és un empaquetat de continguts sinó que és una expressió. En relació amb això el Dr. Bech, professor meu a la Universitat de Barcelona, explica d'un filòsof de molta difusió a Alemanya que està molt mal considerat a l'Acadèmia perquè escriu massa bé. Cal prendre cura de l'expressió: també aquí cal un esforç d'imaginació.

Dit això, dues consideracions. Primera. Jo penso que el tema de l'individu-subjecte s'ha de veure d'una manera més afinada. Empraré un símil matemàtic per explicar-me. L'individu-subjecte és com una integral; és l'individu-subjecte històric. En canvi, l'individu coetani és com la derivada d'aquesta integral. En l'individu històric el canvi és més aparent que real, molt més lent. Nosaltres veiem els canvis de l'individu derivada. Si atenem a l'individu històric i no a l'individu puntual, no crec que hi hagi grans contradiccions entre les diferents èpoques. En filosofia no crec que una teoria arraconi l'altra. L'actualitat que té avui dia, per exemple, el *Menó*, ens ho mostra. Si apliquem el que dic al pensament francès, cal que ens adonem que hi ha hagut un Sartre, però també un Camus, que fa una aportació vàlida a *L'home revoltat* per procurar una acció-reflexió per trobar un camí imaginatiu al moment actual.

Bartomeu Forteza: Gràcies. Només un punt: la subjectivitat. La que canvia no és la filosofia. La que canvia és la vida. Com es trobava l'home del segle XIV? Llegia, pero ho havia de fer d'una manera diferent de l'home de deu segles abans. És clar que hem d'anar acumulant, però sabent-nos rics. Quin és aquest canvi que hi ha hagut en la vida? Això és el que ha de pensar la filosofia. Als Col·loquis anteriors, dedicats a la Història, vam veure que la història ens dóna la convergència de pensaments diversos que han anat a raure a la mateixa qüestió: la filosofia ha de donar una sortida a la societat, la nostra, que no sigui una imitació.

COMUNICACIÓ

Agustí Boadas Llavat: *El naixement de la filosofia política moderna: entre idealisme i utopia*

Estem avesats a contraposar dos models de filosofia política del renaixement, l'utopisme i el realisme, i amb aquesta breu reflexió m'agradaria introduir algun element de crítica que ens permeti copsar un xic més amplament i menys hipotecats per una taxonomia que, per simple, no deixa de tenir el seu encant.

D'entrada, un primer element el constitueix el paral·lelisme entre sant Tomàs More i Plató. Ambdós, com és sabut, representants de la utopia en filosofia política; ambdós, però, en un excés de rauxa diríem, amb la noble intenció de posar en pràctica llurs reflexions; ambdós, amb la *República*, les *Lleis*, la Carta VIII o amb la *Utopia*, deixant per escrit el resultat; l'un, el grec, fracassat; l'altre, però, com a canceller anglès, només fracassat a l'hora d'anar a la Torre de Londres. Qui llegeixi, en efecte, More s'adonarà que la seva acció de govern i la seva escriptura no van divorciades com el seu rei.

En segon lloc, doncs, caldria fixar-nos en el model imperial, que normalment s'associa a la idea de jusnaturalisme. Un model que fou forjat per l'erasmista universitat d'Alcalà d'Henares i la més escolar de Salamanca, i que conduirà al plantejament de la majoria de problemes ètics i polítics derivats de la tardana Pau de Westfàlia. Aquest model, que avui encara viu en la sempiterna contraposició entre el sistema legal anglosaxó, propi de les tribus dels víkings, i el mediterrani del dret romà, on és més important el legislador que el qui aplica les lleis, és el que avui permet parlar d'un tribunal penal internacional o les famoses demandes d'extradició de dictadors.

En tercer lloc, és prou sabut que Maquiavel és el màxim representant del realisme polític, però potser no ho és tant que el seu príncep s'insereix en la llarga tradició dels manuals d'instrucció de prínceps que arrenquen el XIV i que fins a mitjan del XV han produït més d'una vintena d'obres similars. Lògicament, cal dir que aquests tractats, excepte algun com el de l'infant fra Pere d'Aragó, no van instruir cap príncep. Tampoc Maquiavel, fins al punt que s'ha dubtat a qui es refereix

veritablement. Que la filosofia política posterior s'hagi rendit a ell (qui no recorda els savis «comentaris de Napoleó»?) no treu que el maquiavelisme sigui un efecte del desengany i de l'enyor. Desengany de la teocràcia de Savonarola i enyor de la Roma imperial, com palesa als «Discorsi».

I en quart lloc, la historiografia de la filosofia política del Renaixement ha bandejat sovint la importància dels règims teocràtics que durant 300 anys –posem simbòlicament la Pesta Negra del 1348 i la pau religiosa de 1648 com a termes– han esquitxat Europa.

COMUNICACIÓ

F. J. Fortuny: *Universals i política*

“L’obra de Maquiavel és una obra de creació, i ensinistrar un príncep consisteix en destruir els nusos mentals que són les deixalles d’antigues concepcions per tal d’obrir nous camins a la creativitat.” (B. Forteza, «La formació de la tradició política»)

Els universals varen ser el taló d’Aquil·les del món clàssic, o millor, del seu imaginari entès a la manera de l’historiador G. Duby. Vers la meitat del s. XI les idees gregues són tractades amb eines lògiques que, en la seva essència i més enllà de la terminologia i la creença superficials, tenien ben poc a veure amb les aristotèliques: les «idees» esdevingueren «conceptes universals» i es va fer patent com n’era de contradictori el concepte grec d’idea. Contradictori? En veritat no ho era a Grècia. Però els grecs imaginaven i pensaven en una *Physis* que és el desplegament de les possibilitats del Nous còsmic i que, en autosubdividir-se categorialment, genera un gran i unitari *zoón eudaimón*, una única realitat fisiològica amb diverses funcions. Però tot això ja no ho veuen ni ho saben llegir a meitat del segle XI malgrat tota la tradició intel·lectual eriugeniana. Les categories i la categorització ja no són còsmiques, sinó individuals i adquirides veient el món físic amb ulls de comptable i mercader, i no de vivent que participa de l’única Vida. Davant de la intel·ligència humana singular, les velles idees són paraules mentals destinades a un discurs mental. Cap més realitat els correspon als universals: són signes quantificats, dirà Ockham, després que Roscellin ha proclamat que el *flatus vocis* és el màxim de realitat que pot atribuir als universals sense generar paradoxes o negar la unitat de les entitats reals. Però, quan els discursos personals ja no són manifestacions parcials del gran, únic i realíssim discurs del Nous, aleshores queden aïllats i condemnats a oposar-se formalment i irreductiblement entre ells. I és aquí on la política assoleix tot un nou significat i té una nova exigència. Ja no és l’art d’harmonitzar la parcialitat socio-estatal amb la totalitat viva del cosmos. Ara ja és una singular i irrepètible modelització operativa de la realitat socio-estatal en vistes a un

bé comú per a una determinada circumstància històrica. Res hi ha per sobre de la política: ni religió revelada ni ètica positiva que, en tot cas, són altres tants discursos especialitzats que teoritzen «coses» diferents.

Per això, Ockham proclamarà l'absoluta independència de l'Església i l'Estat, per molt que *ad casum*, quan ensopeguen l'un amb l'altre, les autoritats que tenen idèntics súbdits hagin de coordinar accions. I per això, el voluntarisme franciscà plana sobre qualsevol institució, sigui humana o sigui divina: és el dret qui defineix la finalitat i els medis de cada institució, i no ho fa pas la naturalesa. Precisament el coneixement humà de la naturalesa s'anomena discurs físic; de la naturalesa humana social, discurs polític; de la natura de Déu, un estrany discurs "tangencial" dit teologia; de la naturalesa sanable de l'home, discurs mèdic; etc. Cap supra-discurs unifica aquesta varietat de discursos parcials especialitzats; cap n'autoritza l'eternització més enllà de la seva evidència fàctica. I, ensems, aquesta «natural» limitació dels discursos de les intel·ligències humanes, més enllà de la fàctica aparença de metallenguatge formal i de dades denotadores de realitats, que és la màxima unitat que es reconeix en l'època a la munió de discursos, porta a una exigència de constant revisió dels discursos, reajust en pro de l'eficàcia, enriquiment en atenció a la successiva complexitat dels moments. D'aquí la frase del professor Forteza que hem destacat com a lema. Més enllà de Maquiavel, resumiríem l'exigència epistemològica de la nova era i de la nostra mateixa en el Mefistófeles, «l'esperit que sempre nega», de Goethe.

COMUNICACIÓ

Andreu Grau: *Alliberament i restauració evangèlica en la política hussita (S. XV)*

Mort Jan Hus (1416), els seus seguidors configuren un programa d'actuació, tant en política com en religió, basat en les arts de l'obediència i del regiment. Fonamentant-se en els textos bíblics, els hussites van canviar les esglésies, en les quals predicaven i es reunien, pel cim de la muntanya –Tabor–, lloc d'unitat de les multituds que esperen justícia –justícia social– en la figura del predicador. El discurs del predicador hussita era l'expressió de la fi dels temps. Partia de la base que, en el seu món, ja no hi havia una correspondència entre art de governació i art d'obediència, i que calia restablir-la sobre els principis de l'Evangeli. Els indigents de les ciutats i els desvalguts del món rural no podien obeir o seguir el que era impossible i aliè a la pietat cristiana. Com podien demanar els governants corruptes la pau, si això no implicava una distribució justa de les riqueses i una anul·lació dels privilegis arbitraris? Creadors i creatius, els hussites precisen creure que són a la fi dels temps i que cal plantejar la revolució com la destrucció del que s'ha establert. Restablir l'equilibri obediència-govern és la primera fita dels predicadors taborites: el governant demana allò que sap que tothom, segons les seves possibilitats, pot fer: creació d'un dipòsit de béns; nou criteri de repartició de les riqueses; eleccions populars dels dirigents, en oposició al sistema decadent feudal, etc.

L'hussitisme no va plantejar canvis polítics des d'idees utòpiques, sinó que va aspirar a la simple recuperació de la veritat de l'Escriptura. Els articles mil·lenaristes de Tabor (1420) començaven amb la idea segons la qual la seva època era la de la consumació dels segles i, per tant, la de l'anul·lació de tot mal de la Terra. Tot ha canviat; ja no és temps de la misericòrdia, ni de la pietat, ni de les indulgències per a aquells que, amb dolenteria, s'oposen a la llei divina; és, per tant, el temps de la venjança armada contra els enemics de la Llei. Els germans de Tabor es presentaven com els àngels de Déu enviats per dur-se de les ciutats i pobles els bons, com va fer Lot a Sodoma, per escombrar del regne de Crist tots els escàndols i tots els mals, i per alliberar la Santa Església dels malvats.

COMUNICACIÓ

Manuel Satué Silué: *Govern i jurisprudència en Adam Smith (1723-1790)*

El pensador escocès, com empirista, més que teoria dóna explicacions sobre els fets històrics esdevinguts, dels que n'és gran coneixedor.

Una lectura poc curosa el presentaria com a defensor de l'egoisme humà. Ara bé, cal tenir en compte que si l'ésser humà fos pur egoisme no seria possible la política. És la pulsio associativa, present en els homes, el que dóna origen a la societat i al seu progrés. El poder polític i la jurisprudència (regles a seguir pel govern) sorgeixen del desig de benestar i de pau que rau en els humans. Smith esmenta les tres formes de govern: monarquia, aristocràcia i república o democràcia. Al govern monàrquic li assigna tres poders: legislatiu, judicial i de guerra i pau. Un dels poders bàsics de tot govern és el legislatiu. Els drets de la persona han de ser respectats per tota legislació. Els drets perfectes són: el dret a la vida i a la integritat física i moral, a la reputació i el de propietat. Defineix el de propietat com un dret absolut sobre una cosa. Tenint en compte la seva nacionalitat, valora com el millor la democràcia liberal. Aquesta presenta divisió de poders, acta d'*habeas corpus*, sistema electoral, independència judicial, jurat i submissió dels jutges a la llei.

El dret natural, en contra de Grotius, és el que flueix de la societat, no pas deduït de la raó humana. El dret anglès s'ha format sobre els sentiments de la humanitat, per això mereix més l'atenció que cap altre.

COL·LOQUI

Jordi Sales: Sobre el punt de vista britànic d'Adam Smith a *L'origen de la riquesa de les nacions* vull dir que té com a referència Holanda. Una de les causes de la Revolució és el seu origen en el fons holandès. Quan Adam Smith es planteja estudiar l'origen de la riquesa de les nacions és perquè Anglaterra pugui tenir la riquesa que ja està realitzada a Holanda. Cal recordar, a més, la presència en la propaganda contra la Corona Espanyola de motius bíblics. Hi ha, en suma, un esforç de definició d'una realitat ja realitzada, que es vol comprendre per poder-la imitar, sobre la propaganda de la realització o restauració de Jerusalem.

Bartomeu Forteza: Vostè també ha estudiat David Hume. Es podrien connectar tots dos autors?

Manuel Satué: Ells eren amics. La moral de Hume, basada en coses empíriques, és molt propera a la d'Adam Smith. Es basa en fets reals, en com és l'home: posa exemples grecoromans. Jo ho comparo amb el que Freud anomena interiorització del codi moral. Com he dit, tots dos eren amics, però Smith va tenir una vida més tranquil·la, dedicat només a la docència com a professor universitari a Glasgow. Va viure sempre amb la seva mare. Quan ella va morir, ell també va morir al cap de poc: devia tenir un Èdip ben internalitzat.

COMUNICACIÓ

Ramon Muns: *Tres conceptes bàsics en la filosofia política d'Albert Camus*

En aquesta comunicació proposo una reflexió sobre els tres conceptes bàsics de la filosofia política camusiana en *L'homme révolté*. Si la meva anàlisi no és incorrecta, hauríem de retrobar les acepcions primigènies de *revolta*, *mesura* i *límit*, que són una part fonamental de la seva filosofia política, especialment pel que fa a la *pràctica*, en termes kantians. *La revolta*, com a resposta de l'ésser humà mitjançant la qual guanya la seva llibertat, sempre en grau condicional, però llibertat al cap i a la fi. *La mesura*, que no és simplement un promig estadístic, sinó que s'acostaria al «*un homme doit s'empêcher*» dit per Lucien Auguste Camus, el pare d'Albert, que ell no arribaria a conèixer. *El límit*: em proposo, especialment, remarcar la característica de *lloc d'impulsió* que, penso, té per a Camus, que semblaria seguir, en aquest punt, el pensament de Hobbes i, sobre tot, el de Descartes.

Els conceptes de *revolta*, *mesura* i *límit* li permetran poder establir, en les perspectives històrica, sociofilosòfica i, fins i tot ideològica, les mancances radicals de la concepció hegeliana de la filosofia com a saber omnicomprensiu i totalitzador. Les bases de l'alternativa camusiana ja quedarien implícitament apuntades en aquests tres punts bàsics del seu pensament. Alternativa que estarà fonamentada en el vitalisme d'aquesta *revolta-amb-mesura-i-límit*, que permet l'*individu-subjecte* guanyar la seva primera llibertat, i en el racionalisme dels mites mediterranis —el de Sísif i el del pensament solar— i del pensament germànic de Goethe.

COL·LOQUI

Ignasi Roviró: Sobre la comunicació del Sr. Muns, vull fer una defensa dels prejudicis: sempre fem la lectura amb prejudicis. El prejudici és on surt la meva subjectivitat, i les lectures han de ser *meves*. La filosofia no pot ser purament descriptiva: la lectura és sempre feta per nosaltres. Més enllà del text hi sóc jo. Camus mateix ens ho ha dit. En suma, doncs, faig una reivindicació del vitalisme i d'una filosofia que em porta a mi mateix.

Ramon Muns: Ja he dit que un dels elements del pensament de Camus és el vitalisme. Camus defensa l'individu solidari. Tendim a considerar l'individualisme negativament, però l'individualisme de Camus no és negatiu: és el de la solidaritat. Sobre els prejudicis: estic d'acord que cal llegir els autors des d'un mateix.

Jordi Sales: Sobre la intervenció del Dr. Ignasi Roviró: sí però no. Geneviève Rodis-Lewis diu sobre Descartes que a aquests grans pensadors sovint els fem miralls, i que, contra aquest vici de veure'ns (o posar-nos) nosaltres en l'altre, l'estudi d'aquests autors ha de ser un exercici d'alteritat. És clar que tota lectura és meva. Però jo als meus alumnes els dic que quan passen de l'exègesi del text a la reflexió filosòfica personal posin una ratlla: «que cada palo aguante su vela». La sana erudició i el respecte de l'alteritat són necessaris. Perquè és l'altre el que parla: el comentari filosòfic és un exercici de comprensió de l'alteritat. Si no llegim així, caiem en la subjectivitat en el mal sentit del mot, aquell que em descobreix que jo sóc jo i no em diu res més. L'apel·lació a la subjectivitat, a més, tot sovint és una manera d'afavorir les mandres: reivindicant la meva lectura, m'estalvio l'elaboració d'un aparell crític seriós, menystinc la bibliografia secundària, ...

COMUNICACIÓ

Ignasi Roviró: *L'«engagement» sartrèa, més que un concepte polític*

Un dels conceptes claus en el pensament de Jean-Paul Sartre és el d'*engagement* (s'ha traduït al català com a 'compromís'). Però per les superficialitats dels divulgadors i pels temps moguts d'accions reivindicatives, aquest concepte s'ha reclòs només en una semàntica política. Per aquells, comprometre's significava atendre a la realitat social i política concreta que envoltava a cada un dels ciutadants. En la pràctica política del decenni 1960-1970, ja fos a França o al nostre país, el compromís s'entenia com una mena de sinònim d'una solidaritat encarnada. Aquesta manera d'entendre-ho podia ser suggerida pel mateix Sartre quan el diumenge 12 de maig de 1968 declarà a Ràdio Luxembourg, després de la lluita violenta entre la joventut valenta que canviava el món pintant les parets burgeses i la policia que pintava amb sang d'aquests enardits joves les llambordes de la *rue Gay-Lussac*: «Aquests joves no volen un esdevenidor com el dels seus pares, com el nostre; un futur que ha provat que som uns covards, cansats, extenuats, acabats per la total submissió i víctimes d'un sistema tancat. Independentment del règim polític, la violència és l'únic que els resta als estudiants que encara no han entrat en el sistema que els seus pares varen fer per ells i en el que no volen entrar. (...) En l'apatia dels països occidentals, l'única força de revolta de l'esquerra es troba en els estudiants i aviat espero que en tota la joventut (...) Actualment són els mateixos estudiants els que han de determinar (...) quines seran les seves formes de lluita. Nosaltres no som qui per donar-los consells, fins i tot si hom s'ha compromès durant tota la vida amb aquesta societat.»

Però en la completud del pensament sartrèa, sense negar aquesta accepció, l'*engagement* és molt més que això. L'hem de veure com un concepte gòbal: implica la totalitat de la filosofia sartrèana. Dit d'una altra manera, per Jean-Paul Sartre, no es pot escollir l'*engagement*, com aquell que pot triar ser o no ser solidari. La pròpia existència, el mer fet de ser viu, ja és *engagement*; que va des del nivell de concreció cel·lular per compondre tota la biologia al compromís social per compondre l'àmbit de relació social, sempre inel·ludible.

COMUNICACIÓ

Manuel Canals i Surís: *Assumpció personalista del sociopolític i nou ordre mundial*

El personalisme és la intuïció bàsica que situa, de manera radical i universal, la defensa de la persona per sobre de qualsevol sistema. El personalisme no és una ideologia política, si bé en pot fecundar.

El personalisme comunitari dels anys 30 (Maritain, Mounier) demana als homes el compromís axiològic pel bé comú social i polític. El sentit dialògic –de comunió personal, del jo-tu–, és el fruit del personalisme polític en la convenció social. El seu fonament en la distinció entre individu i persona vol superar els corrents polítics del moment (feixisme i comunisme) alhora que rebutja l'individualisme del liberalisme.

El nou ordre mundial sembla haver confirmat aquest desig (caiguda del comunisme i rebuig internacional als fenòmens Pinochet i Milosevic). Actualment, però, el context de la globalització i la mundialització econòmica fomenten un neoliberalisme de mercat basat en el pensament únic.

En aquest context el personalisme comunitari té el deure, en el seu vessant d'assumpció del sociopolític, de cercar noves oportunitats dialogals, alhora que ha de cercar un fonament que es reforci en les dimensions socials i polítiques més immediates a la dimensió comunitària: les identitats locals.

COMUNICACIÓ

Ferran Margarit: *La política com exercici*

Es tracta de glossar la figura de Francesc Pujols, el qual va pronosticar, en la seva època, l'adveniment d'una filosofia científica, amb capacitat per unificar criteris entre pensadors i polítics de qualsevol procedència.

Tota estructura ideològica o política basada en mites serà lògicament descartada i, en conseqüència, la planificació i la política hauran de basar-se en un criteri científic.

En suma, es tracta de trobar l'objectivitat a través d'una formulació científica i objectiva que expliqui el funcionament de la realitat, i per extensió, el funcionament de la biorealitat, o sigui de la vida, com també l'origen del funcionament de la psique i la seva funció més desenvolupada, és a dir, l'ànima o capacitat de raonar, tot com a conseqüència lògica de la matemàtica de la realitat.

COL·LOQUI

Àlex Domínguez: Si no vaig entendre malament el que es deia ahir, la política té a veure amb el conflicte, i l'acció política pacificadora no pot ser la simple aplicació d'un precepte derivat d'un saber científic de no se sap què. De la comunicació m'ha sorprès molt que demani una política científica basant-se en la superioritat de la ciència. Jo sóc físic, i sé per exemple que la matèria roman totalment incògnita per la ciència.

Ferran Margarit: És veritat que Francesc Pujols deia *boutades*, però les deia perquè era un gran defensor de la utopia. Jo reivindico la utopia. És veritat que encara no tenim una ciència completament realitzada. Però la realitat és matemàtica. La matemàtica digital que hem tingut fins ara no ens dóna la realitat sinó un cadàver de la realitat, perquè la realitat és dinàmica. Amb una matemàtica dinàmica podrem edificar una filosofia científica nova.

TERCER ÀMBIT
LA POLÍTICA COM A EXERCICI

LA POLÍTICA COM A EXERCICI

DR. HERIBERT BARRERA

El meu pas per la política catalana pot justificar, potser, l'encàrrec que se m'ha fet de parlar en aquest Col·loqui de la política com a exercici. Interpreto que el que se'm demana és de parlar-ne ben arran de terra, sense entrar gaire en disquisicions teòriques. Però, així i tot, a fi d'excusar les moltes llacunes de la meva exposició, voldria precisar, d'entrada, que sóc un polític atípic i que la meva experiència és parcial i limitada.

Sóc un polític atípic perquè no he estat mai un polític professional. La Guerra Civil, l'exili i la lluita antifranquista em portaren a la política, però, encara que la meva vida activa ha estat llarga (50 anys de cotitzant a la Seguretat Social), durant 36 anys he estat exclusivament un professional de la Química i els càrrecs públics que vaig tenir durant 14 anys els vaig compatibilitzar, els 6 anys primers, amb una ben real activitat docent.

La meva experiència política és parcial perquè, si bé he estat diputat en tres parlaments diferents i un d'ells l'he presidit durant quatre anys, no he tingut mai cap càrrec executiu i la política de debó es fa sobretot des del govern. I si bé he estat durant 13 anys el màxim dirigent d'un partit polític, en aquell període aquest partit va ser ben poc votat i va estar gairebé sempre a l'oposició.

En fi, la meva experiència política és limitada. Els anys de lluita contra la dictadura no compten, a aquest punt de vista, perquè l'antifranquisme era una activitat cívica, més

que no pas política, com ho demostra el fet que a molts dels que activament hi participaren no se'ls ha classificat mai com a polítics. I des del 1994 sóc només un observador de la política, sense cap càrrec –ni públic ni de partit–, i suposant que hagi conservat alguna influència moral, aquesta influència és ben reduïda.

Com que dispo de d'un temps limitat i tampoc no voldria abusar de la seva paciència, la meua exposició haurà de limitar-se a alguns comentaris d'extensió desigual sobre quatre qüestions, que em semblen importants però que, evidentment, no podré aprofundir. Aquestes qüestions són:

- La política i les persones.
- La política i l'ètica.
- Què és, avui, la democràcia?
- Què són, avui, els partits polítics?

Encetem el primer tema. Quan es considera que la política és, simplement, la «ciència i l'art de governar», la «manera de governar», tal com diu el Diccionari de l'Institut, es deixa de banda el fet importantíssim que la política la fan persones, des de dintre com a polítics i des de fora com a ciutadans.

Un dels personatges més importants de la política catalana d'aquest segle, el President Tarradellas, solia dir citant Montaigne (no he comprovat la citació): «La politique est le commerce des hommes», és a dir, «La política és tractar amb la gent». (La paraula «commerce» cal entendre-la aquí en el seu sentit arcaic i literari). Al President Tarradellas li plavia repetir-ho, una mica per demostrar que havia llegit Montaigne (cosa que crec que era certa), però sobretot perquè la seva experiència li havia demostrat la justesa d'aquesta definició, l'enorme importància que en la política tenen les persones, la seva manera de ser, el seu tarannà. I bé, la meua petita experiència coincideix totalment amb la del President Tarradellas.

El materialisme històric, interpretat a la lletra, crec que és indefensable. La política, i per tant la història, vénen molt determinades per la manera de ser dels protagonistes. Potser no el que podríem anomenar la «macrohistòria», els grans corrents de l'evolució de la humanitat, però sí el seu dia a dia. En els meus anys d'activitat política he estat testimoni de la gran influència que han exercit sobre els fets els tarannàs d'Adolfo Suárez, de Santiago Carrillo, de Miquel Roca, de Joan Raventós, de Jordi Pujol, del mateix Tarradellas i de tants altres que podria esmentar. L'èxit o fracàs d'un partit depèn moltes vegades del seu líder. I l'èxit o el fracàs d'un polític depèn, en molta part, de la seva major o menor perspicàcia en judicar les persones.

Passem ara a la relació entre política i ètica. D'aquesta relació, que em sembla indiscutible, se'n podria parlar llargament. De moment em limitaré a comentar com se judica freqüentment els polítics i si aquest judici és gaire adequat. De la corrupció en parlaré quan parli dels partits.

Els polítics tenen en general mala premsa, no solament entre la gent del carrer sinó també entre els intel·lectuals. Ben segur que en part ho mereixen però, en aquest judici negatiu intervenen també factors independents de la seva conducta, com, per exemple, la visió distorsionada de la realitat que donen, sovint, els mitjans de comunicació.

En primer lloc els polítics són considerats uns mentiders, que prediquen el que no creuen i no compleixen el que prometen. Fa poc, en un article, Miquel Porta Perales citava Hanna Arendt en aquests termes: «Ningú no ha dubtat mai que la veritat i la política estan en molt males relacions i ningú, que jo sàpiga, no ha comptat la bona fe entre les virtuts polítiques». I al propi general De Gaulle se li atribueix aquesta frase: «Com que un polític no creu mai el que diu, queda molt estranyat quan se'l creu només sota la seva paraula».

En segon lloc, a totes les èpoques, els polítics han estat considerats uns arribistes i uns aprofitats, quan no uns venuts. Ja al segle XVIII Boswell, en la cèlebre *Vida de Samuel Johnson*, posava en boca de Johnson l'afirmació que la política no és més que una manera de fer carrera en aquest món.

A principis de segle, Péguy, en un dels seus *Cahiers* («Notre Jeunesse», 1910), referint-se a l'oposició que establia entre mística i política («tot comença en mística i tot acaba en política»), escrivia: «la mística republicana era quan es moria per la República, la política republicana, ara, és quan se'n viu».

En fi, el 1977, Ronald Reagan, abans de ser president dels Estats Units, deia en una conferència a Los Angeles: «Si, com es pretén, la política és, en antiguitat, la segona professió, jo he arribat a la conclusió que té molta semblança amb la primera.»

En tercer lloc els polítics són considerats sovint uns ignorants pretensiosos. Una altra citació per confirmar-ho. A principis de segle Bernard Shaw feia dir a un dels seus personatges: «No sap res i es pensa que ho sap tot. Clarament això condueix a la política.»

Curiosament alguns dels que més desprecien als polítics són gent del mateix ram que es consideren per damunt de la turbamulta perquè pensen que ells no són polítics sinó «Homes d'Estat». Citaré una segona vegada De Gaulle. Parafraçant el que Clemenceau va dir de la guerra (i el nostre Francesc Pujols de la religió), De Gaulle sembla que hauria escrit en una carta a Clement Atlee: «la política és una cosa massa seriosa per a deixar-la en mans dels polítics».

Aquesta valoració negativa dels polítics, està justificada? Al meu entendre, en termes generals, no.

No crec que els polítics, com a persones, siguin més mentiders que la resta dels mortals. Tots diem alguna mentida, des de les que anomenem «pietoses» fins a les de protecció

que ens creiem obligats a dir per les responsabilitats que tenim, per les funcions que exercim o per evitar un mal major. És cert que la majoria dels polítics van molt més enllà. Però, justament, són els mateixos que més els critiquen per les seves mentides els que, indirectament, exigeixen que menteixin. El polític de bona fe, que va amb el cor a la mà, que si no diu tota la veritat almenys no diu res que no pensi o que no cregui cert, que no promet res que no suposi que podrà fer, aquest polític té el fracàs gairebé assegurat. La gent valora les afirmacions rotundes, no els matisos dubitatius, i encara que dubti molt de la veracitat de les promeses, li agrada que l'enganyin sobre el futur, segurament perquè així concebeix unes esperances que l'ajuden a viure.

No crec, tampoc, que l'afany de lucre i de viure bé sigui el principal motor de les vocacions polítiques. En molts casos hi ha realment el desig de treballar pel bé comú, o per la pàtria, o per una ideologia. En altres casos hi ha l'ambició de poder i de notorietat, però això no és el mateix que l'afany de lucre. Actualment, cada cop més, es tria també la política com una professió, com es podria triar ser farmacèutic o veterinari. Però molt rarament s'entra en política buscant fer-hi diners. Que després, un cop a dins, alguns es deixin temptar, això és una altra cosa. Però així i tot crec, ben sincerament, que els que es deixen temptar són, de molt, els menys. El que passa és que en una caixa de pomes la més aparent és sempre la podrida.

En fi, el polític ignorant i superficial existeix, sens dubte, però va sent l'excepció. La major part dels polítics són gent amb formació. Que per temperament siguin generalistes més que especialistes, no és cap mal, més aviat al contrari. Que tinguin, la major part, llacunes culturals importants, qui no en té? No tothom ha llegit Homer i Rilke i sap, a la vegada, com va anar la Guerra del Peloponès i què significa el Segon Principi de la Termodinàmica. Em sembla també perfectament normal que la gran majoria no siguin politòlegs. No

crec que haver estudiat Ciències Polítiques sigui la millor credencial per fer política.

Passem ara a la tercera qüestió que m'he proposat comentar: la natura i les limitacions de la democràcia.

Què és la democràcia? En termes simples se sol dir que és la sobirania del poble. Però aquesta definició em sembla cada cop més allunyada de la realitat. Des d'un punt de vista operatiu em sembla millor referir-se a la definició de Raymond Aron: la democràcia és l'organització de la competició pacífica amb vistes a exercir el poder.

A primera vista sembla, aleshores, que els agents d'aquesta competició són els partits polítics i que la tria entre els que competeixen la fan els ciutadans mitjançant el sufragi, és a dir, les eleccions. Però això és només una mitja veritat, entre altres raons perquè no hi ha un poder únic sinó diversos poders (els tres que Montesquieu volia separats i dos més) i en alguns d'ells les eleccions no tenen cap influència. Encara que es respectin els ritus democràtics, les eleccions cada cop decideixen menys. La gran decepció dels que per primera vegada són elegits diputats és precisament aquesta: veure que, per més que es digui solemnement que són els representants del poble, en el poder de debò gairebé no hi pinten res.

L'únic òrgan de poder d'origen directament popular és el Parlament (excepte en les democràcies presidencialistes) i aquest, pretesament, exerceix el poder legislatiu i designa els que encapçalen el poder executiu. Però, al llarg dels anys, els parlaments han anat perdent rellevància. El poder legislatiu ha passat en gran part a l'Executiu, que monopolitza de fet la iniciativa legislativa. La designació del cap de l'Executiu la fan en realitat els partits, i el Parlament només assenteix. El dret de dissolució reservat al cap del govern i el mecanisme de la censura constructiva per a substituir-lo, reforcen l'Executiu i gairebé el blinden. El control de l'Executiu

mitjançant preguntes i interpel·lacions és un ritual de dubtosa eficàcia, excepte quan –ben poc sovint– els mitjans de comunicació li donen un especial ressò. En fi, la discussió dels pressupostos ha esdevingut una cerimònia en la qual els diputats, desbordats per la massa de documents, juguen un paper purament simbòlic.

El poder executiu, d'altra banda, s'allunya cada vegada més dels seus orígens populars. Els ministres, o els consellers, no els designa el Parlament, i l'alta administració –independent en molts aspectes–, sovint mana més que els propis ministres. En fi, una fracció molt important del poder polític i administratiu s'ha transferit ja a Brussel·les. El poder legislatiu dels estats de la Unió Europea el tenen, en gran part, el Consell Europeu –que té la decisió final– i la Comissió Europea, que té la iniciativa legislativa. El Parlament Europeu, fins ara, juga un paper molt reduït. La Comissió i sobretot la seva poderosa burocràcia, constitueixen l'Executiu de la Unió. És cert que el Consell Europeu el formen representants dels executius dels estats membres i que els Comissaris Europeus són nomenats per aquests executius, però les condicions del nomenament són tals que, en la pràctica, gaudeixen d'una gran llibertat d'acció. Veiem doncs que entre els ciutadans i els poders legislatiu i executiu reals, s'han anat establint una sèrie d'esglaons de distanciament que l'elecció directa del Parlament Europeu, per ara, no permet ni de molt compensar.

Aquest fenòmen d'allunyament entre els ciutadans i el poder real no s'acaba aquí (almenys per tots el que no són nord-americans) ja que la influència de Washington és enorme, no ja únicament sobre el que es considerava clàssicament política internacional sinó també sobre la política interior de cada país, especialment a través de les conseqüències econòmiques dels acords de l'Organització Mundial de Comerç.

A tot el que ja he dit cal afegir, encara, la repercussió de l'existència dels tres altres poders que fins ara no he

esmentat. El primer d'entre ells, i el de més llarga tradició, és el poder judicial. S'ha anat insistint tant que la seva absoluta independència era garantia indispensable de les llibertats, que malgrat que la Constitució espanyola vigent digui que la justícia emana del poble, aquesta emanació és tan remotíssima i formal que hem arribat a una situació en què els jutges fan el que volen sense cap control democràtic. El poder judicial s'administra i es coopta ell mateix amb criteris corporatius, i pot interpretar impunement al seu gust la Constitució i les lleis. La vida política es judicialitza i els jutges esmenen la plana a tothom. Per la via de la suposada interpretació i utilitzant la imprecisió de molts textos legals, els jutges revoquen, confirmen, condemnen o absolen d'acord amb les seves preferències ideològiques o les seves concepcions personals. El Tribunal Suprem de fet legisla i el Tribunal Constitucional de fet fa constitució (n'ha fet molta contra Catalunya). Que a tots els nivells hi ha, cada vegada més, sentències aberrants, em sembla que és desgraciadament prou notori i no cal perdre el temps recordant el que tots llegim a la premsa. Veient el que passa amb el poder judicial el pobre diputat que és només un de tants, ha de tenir forçosament la impressió que, en relació als jutges, ell, l'elegit del poble, és un no ningú.

Encara més al marge de la sobirania popular se situa l'anomenat Quart Poder, el dels mitjans de comunicació. Ja al segle XVIII Edmund Burke va anomenar així la premsa (que aleshores apenes si existia). Avui, premsa, ràdio, TV i Internet constitueixen un poder fàctic extraordinàriament potent que no té origen democràtic, encara que la voluntat de la gent hi influeixi amb la tria del diari, l'emissora, el canal o el portal. En una economia liberal el poder dels «media» queda fora de tot control perquè les ràdios i televisions públiques són, en el conjunt, poca cosa, i tendeixen a passar a mans privades. Selecció de la informació i formant opinió, qui té els «media» influeix enormement sobre les conductes electorals.

Finalment hi ha encara un cinquè poder, esdevingut independent més recentment, que és el poder econòmic. No em refereixo al capital financer i a les transnacionals, que influeixen decisivament sobre la política però se situen fora de la seva esfera directa, sinó a les institucions a les quals l'Executiu ha delegat les funcions de regulació de l'economia que abans exercia directament. En efecte, els bancs emissors nacionals i el Banc Central Europeu han obtingut un estatut d'independència i els que hi manen són nomenats per llargs períodes de temps i escollits entre un molt reduït col·lectiu d'ideari homogeni, avui per avui ultraliberal. Sigui quina sigui la ideologia dels governs, en matèria econòmica, aquests tecnòcrates acaben imposant els seus criteris i a través de l'economia determinen també la política social de la Unió Europea. I evidentment això no és específic d'Europa sinó que el fenomen s'estén a tot el món a través del «Federal Reserve Board» americà, del Banc Mundial i del Fons Monetari Internacional.

La conclusió a la qual arribem és que, en la gestió de la societat tal com existeix ara, el poble de sobirania en té ben poca, sobretot des que això que anomenem «el Mercat» ha esdevingut una mena de Déu totpoderós. Però, pel que fa a l'eficàcia de la gestió, i sobretot pel que fa a l'estabilitat social, tota l'experiència d'aquest segle demostra que el més important no és on resideix la sobirania sinó que la democràcia —en el sentit minimalista de Raymond Aron— pugui mantenir-se i consolidar-se, gràcies precisament a un equilibri, —canviant i precari però gairebé automàtic— entre els diversos poders esmentats.

La política, no obstant, no consisteix solament en gestionar la societat o en gestionar-la procurant perfeccionar-la. La política es pot proposar també canviar-la, per més que d'això ara se'n parli poc perquè, després del fracàs de la Unió Soviètica, ningú no ha estat capaç de formular de manera creïble cap nou projecte.

En fi, la política té altres dimensions que la socioeconòmica. És també política la competició de nacions i la defensa de les identitats nacionals i en aquest àmbit la voluntat popular, expressada a través del sufragi, es troba també molt condicionada, però no està dit que no pugui imposar-se. Mal aniria que el món no sapigués treure la lliçó del que ha passat als Balcans aquests darrers anys.

Per acabar la meva exposició em queda encara per comentar el paper que juguen els partits polítics, referint-me, evidentment, a la situació en el nostre país. Quan parlava, abans, d'ètica i política he dit que els polítics tenien mala premsa i el mateix pot dir-se dels partits. Hi ha un desencís popular de la política, possiblement perquè durant la dictadura se suposava que amb democràcia es resoldrien tots els problemes i tots podríem, gairebé, lligar els gossos amb llonganisses. De què això no hagi estat així se'n dóna la culpa als polítics i als partits. I alguns fins i tot pretenen que els partits haurien de desaparèixer i que la política l'haurien de fer les ONG. La democràcia, diuen, seria més participativa i per tant més autèntica.

Evidentment això és un pur disbarat. Sense eleccions no hi ha democràcia i les ONG que es presentessin a les eleccions haurien de transformar-se en un partit, com han fet en molts llocs els ecologistes. Als partits se'ls pot trobar tots els defectes del món, però, tal com s'ha dit i repetit infinitat de vegades, sense partits no hi ha democràcia possible. Excepte en comunitats molt petites, que es poden governar mitjançant la democràcia directa, la competició pacífica pel poder postula l'existència de partits.

Ara bé, els partits poden tenir formes molt diferents i funcionaments molt diversos segons les estructures i tradicions polítiques i segons la realitat social dels diversos països. En el nostre em sembla que l'opinió majoritària és que els partits no funcionen de manera prou satisfactòria.

Les crítiques que se'ls fan són nombroses, però, esquemàticament, em penso que hi ha una crítica bàsica sobre el seu comportament i una crítica multiforme sobre el seu funcionament intern.

La crítica sobre el comportament consisteix en afirmar que els partits miren més el seu interès electoral que l'interès del país. És a dir, l'objectiu dels partits esdevé arribar al poder i mantenir-s'hi a tot preu, més que no pas fer que les coses vagin bé.

En termes general la crítica és exagerada. Tots els partits solvents tenen uns objectius i proposen un programa que, en principi, intenten de complir. Però no hi ha dubte que la crítica té un fonament cert. Quan s'està al govern no sempre es fa el que més convindria, molt sovint es fa el que millor pot permetre de tornar a guanyar les eleccions. I quan s'està a l'oposició, la norma és desacreditar com sigui els que governen i estar en contra de tot el que proposen, sigui bo o dolent. I inclús, de vegades, es considera a priori dolent qualsevol cosa que proposi un altre partit, encara que també estigui a l'oposició.

Evidentment aquesta política d'anar sistemàticament a la contra pot ajudar a obtenir el poder però, a la llarga, desacredita el sistema davant dels ciutadans i perjudica el país. El que governa ha de prendre, de vegades, mesures impopulars i si té el coratge de fer-ho, i si l'oposició sap que, si governés, li caldria fer el mateix, és molt poc ètic criticar-les.

Si el diagnòstic sembla clar, el problema és que difícilment es pot posar-hi remei. El mateix sistema democràtic, en tant que competició, propicia aquesta manera de fer que, d'altra banda, és la més corrent en gairebé tot el món.

Les crítiques sobre el funcionament dels partits se centren, sobretot, en la insuficiència de democràcia interna (és a dir, en el poder excessiu que acostumen a tenir les cúpules), i en les excessives despeses d'estructura i de propaganda,

que condueixen a problemes de finançament i obren la via a la corrupció.

Els dos problemes són molt reals, encara que puguin variar en el temps i puguin tenir aspectes diversos segons de quin partit es tracta. Sembla clar que tots dos van molt lligats a la llei electoral.

La llei actual, en establir circumscripcions electorals relativament grans i sufragi per llistes tancades, sostreu en bona part als ciutadans el poder de triar els seus representants i concentra el comanament en la cúpula dels partits. Qui mana en el partit és, en general, qui té la darrera paraula sobre la composició de les llistes i sobretot qui hi determina l'ordre dels candidats, i per tant decideix quins, amb tota certesa, seran elegits, quins tenen només probabilitats de sortir i quins, d'entrada, són perdedors segurs. Això sol fa que la democràcia interna en el partit quedi profundament viciada (encara que no vol dir que s'anul·li). A més, com que l'elector mira només els caps de llista, el sistema disminueix, en molts casos, la qualitat mitjana dels elegits.

La solució del problema no sembla difícil: canviar la llei electoral. Tots els sistemes tenen, però, els seus avantatges i els seus inconvenients i no és fàcil posar-se d'acord. En opinió meua, un bon sistema, que manté la proporcionalitat i evita molts dels inconvenients apuntats, és el sistema alemany, és a dir, un sistema mixt que combina els districtes uninominals amb una llista nacional.

L'excessiva despesa dels partits és difícil d'evitar del tot, però pot també corregir-se amb una llei electoral que disminueixi fortament les despeses de les campanyes mitjançant una limitació dràstica dels procediments de propaganda. Paral·lelament caldria també establir fórmules de finançament realistes. Només així es podria evitar la corrupció actual, i en especial tallar d'arrel la pràctica de les comissions sobre contractes públics que, desgraciadament, s'ha establert aquí i a molts països d'Europa. Posar remei a aquesta lacra

és moralment molt necessari perquè és molt difícil d'evitar del tot que de les comissions destinades als partits no se'n filtri una part a les persones que intervenen. Com diem en català, qui remena oli els dits se n'unta.

He arribat al final, però vista la diversitat de les qüestions que he comentat, se'm fa difícil acabar amb una conclusió general adequada. L'única que em sembla possible (i que corregirà potser el mal gust de boca que poden haver deixat algunes de les meves paraules), és que si bé l'exercici de la política al nostre país és manifestament millorable, no tenim, tanmateix, motius per avergonyir-nos-en si comparem amb com la política es fa a fora. Per bé o per mal, no ens allunyem gaire de la mitjana.



Dr. Ignasi Roviró, Dr. Heribert Barrera, Sr. Antoni Bosch i Veciana

COL·LOQUI

Just Palma: És millor un sistema electoral de llistes obertes?

Heribert Barrera: En principi, sí. També és millor el sistema francès (petits districtes i segona volta quan ningú assoleix majoria absoluta).

Jordi Sales: Sobre la reducció de les despeses dels partits, sembla que hi ha una tendència a l'increment de les despeses.

Heribert Barrera: En efecte, la tendència és a incrementar-les, cosa normal ja que la democràcia és un mecanisme de competició. Un mitjà de reduir-les seria fer que, en període electoral, la premsa donés espais gratuïts de propaganda. Un altre mitjà seria controlar les despeses dels partits amb auditories molt més rigoroses i autèntiques.

Dídac Ramírez: Sobre el finançament dels partits polítics, qui creu vostè que ha de pagar les despeses de la democràcia? Ens trobem davant d'un doble problema: el fenomen de la privatització i el control de la despesa pública.

Heribert Barrera: Cada cop és més difícil fer una campanya electoral sense invertir-hi molts diners. El finançament públic no és prou per resoldre el problema.

Joan Lagunas: Existeix un poder funcional?

Heribert Barrera: A partir de la inamovibilitat dels funcionaris i, sobretot, pel tarannà dels tribunals de justícia, el funcionari pot fer el que li doni la gana. El problema en la Comunitat Econòmica Europea és que el poder executiu està en mans dels funcionaris. Caldria aplicar sancions efectives contra el funcionari que no compleix.

Ronald Puppó: L'elecció dels legisladors, d'una banda, i la del cap de govern, de l'altra, no s'ajusta més a la separació dels poders?

Heribert Barrera: És una vella polèmica entre els partidaris dels sistemes presidencial i parlamentari. En el sistema americà, hi ha un equilibri de poder.

COMUNICACIÓ

Just Palma: *Experiència política*

Després de fer una presentació dels motius que em varen portar a entrar en la política, faig notar que encara avui es pot seguir treballant pel nostre país perquè entenc l'exercici de la política com un compromís amb la gent que viu la situació actual de Catalunya. Si bé hi ha encara motius que podríem anomenar «excepcionals» per seguir aquest compromís, també és cert que la marxa pròpia i l'exigència de la professió, requereix que el polític s'especialitzi. Recordo la màxima clàssica: la política és l'art del possible. Així és que el professional de la política ha de saber ben clar quin és el seu objectiu a curt o llarg termini però també ha de guiar-se per aquesta màxima. Fer un bon servei al país és saber aplicar l'art d'allò que ara i aquí és possible. Per les característiques que he pogut detectar en els anys que m'he dedicat a l'exercici de la política, el més recomanable és la combinació entre la professionalitat i els interessos personals. Recordo que «polític» és sinònim d'home civil i que mai s'ha d'oblidar que la política es fa en, amb i per al poble. La meua idea és contemplar la política des del punt de vista de gent que en un país normal s'hagués dedicat a altres activitats (ONG, entitats de caire intel·lectual o lúdic). No em considero un polític sinó un nacionalista que fa política ateses les circumstàncies del país. Alhora de determinar com hauria de ser un partit català destaco: (1) La prioritat és una Catalunya nacional. La nostra nació ha d'estar federada a Europa. (2) Hauria de ser un partit popular, o sia, un partit de la gent i no portaveu de grups de pressió ni de sectors dominants de la societat. (3) Ateses les circumstàncies medio-ambientals, amb la prioritat de la llengua i la història, la terra, les aigües, el paisatge i la natura haurien d'ésser incloses com elements fonamentals del seu programa. (4) El partit hauria de potenciar l'economia de Catalunya sobre els principis de la responsabilitat social de les empreses, la sostenibilitat i la innovació. (5) S'ha de fomentar un món més just, solidari i lliure, eradicar la pobresa, estendre la democràcia i defensar els drets humans. Europa hauria d'exercir el seu liderat. (6) S'ha de pretendre governar des de la valentia, l'ambició i la imaginació. S'ha de governar fent política. S'ha d'enfortir la

societat civil, no fer dirigisme i reduir l'administració. (7) S'ha de governar de baix cap a dalt, reforçar les competències i el poder dels ajuntaments i dels consells comarcals. (8) Avui constatem un allunyament de la gent envers els afers de la política. Si no democratitzem la democràcia, aquesta deixa de ser útil a les seves necessitats. Cal una posada al dia de la nostra democràcia que hauria de començar per l'elaboració d'una llei electoral catalana, que reforci la responsabilitat dels electes envers els ciutadans. (9) Per aconseguir objectius catalans calen governs amb majories nacionalistes. Qualsevol partit català ha de tenir com objectiu prioritzar acords amb partits d'obediència estrictament catalana. (10) Els militants han d'escollir tots els càrrecs dels partits. S'ha d'informar puntualment de totes les assemblees, consells nacionals, etc. i fins i tot en cas d'una sola candidatura (per a qualsevol càrrec tant del partit com institucional) aquesta ha d'ésser sotmesa a una votació secreta. No s'haurien d'acceptar candidatures úniques per «assentiment». (11) Caldria, finalment, proposar estratègies i programes de futur que permetessin construir partits moderns, àgils i ben organitzats en la línia de les ambicions, somnis i necessitats de la majoria de catalans i catalanes. Partits útils amb un objectiu bàsic: construir una comunitat nacional lliure i justa.

COMUNICACIÓ

Joan Lagunas: *La política possible: una reflexió*

L'activitat política és una raresa social. Ens trobem davant un valor social pres negativament. L'objectiu d'un polític és manar (pensament popular). Revolució: sinònim d'involució. L'avantguarda política no és efectiva. Tot polític ha de començar essent regidor, batlle... Influir en la comarca i, si cal, en el país. Polític de l'oposició: paper democràtic atorgat pels ciutadans. Es pot manar des de l'oposició. No és impossible que els que manen acabin per acceptar el que objectes. Cal un treball d'equip. Per ser alcalde, cal un equip de govern. Els que fem política hem de fer propostes de govern. Possibilisme? Intent de canvi? L'estratègia política és ajustar la utopia a la realitat. És fer possible l'ideal, és fer l'ideal possible. És el noble art de la política fer avançar la societat cap endavant i, tu, ser-ne un protagonista.

COMUNICACIÓ

Albert Espona: *Praxi política i legitimitat democràtica*

Bona part de la comunicació està destinada a mostrar que no hi ha lloc per al fenomen «política» (diferenciat del pur i simple exercici de poder) més enllà de l'àmbit de l'Estat modern, i que això és així independentment del fet que la nostra paraula «política» sigui una transposició del terme grec *politeía*. Partim de la base que qualsevol praxi política comporta sempre una determinada presa de posició, i que el parlar, en general, de «la política», exigeix que sigui possible la confrontació *a priori* d'infinites preses de posició possibles. Observem, a continuació, que aquesta confrontació només pot efectivament tenir lloc si és suposada prèviament una distinció entre les esferes d'allò públic i d'allò privat, que permeti en principi pensar tot exercici de poder com a essencialment aliè tant a la possessió material com a les relacions que aquesta comporta. Doncs bé: resulta que allò que podríem anomenar «la cosa pública» només es dóna, almenys teòricament, en la societat moderna, en la qual el concepte de propietat privada és paral·lel a la imposició d'uns principis universals de llibertat i igualtat que han de regir les relacions dels homes entre si. És aquí on entren en joc, sobre la base d'aquests principis, els conceptes de dret, Estat de Dret i democràcia, i la constatació que tota praxi política, tal com ha estat definida, presuposa la democràcia, encara que no en sigui conscient o estigui disposada a incorporar-la, i fins i tot en el cas que la democràcia no estigui efectivament tenint lloc. Finalment, constatem que la democràcia, com a instància en virtut de la qual tota praxi política ha de poder tenir lloc, no pot pressuposar cap praxi política concreta; però precisament per això la puresa de les seves exigències va molt més enllà de les regles de joc habitualment establertes i no té res a veure amb coses aparentment tan acceptades com el sistema de partits, les lleis electorals, l'elecció de representants o la fórmula de legislatures tancades. Vistes les coses en profunditat, resulta que l'objectiu de fer justícia a la democràcia és quelcom que està sempre d'alguna manera per complir, mentre que la política, que com a tal només pot ser realitzada en l'horitzó de l'Estat de Dret, es fonamenta sobretot en l'existència d'interessos contraposats i es constitueix en bona mesura com la millor coartada perquè l'Estat de Dret no arribi mai a la seva plenitud.

COMUNICACIÓ

Lluïsa Carbonell: *La credibilitat dels polítics*

En aquesta comunicació es fa una reflexió de les relacions que s'estableixen entre els polítics i la ciutadania en general. Pel que fa als polítics, es tracten temes com les acusacions que se'ls imputen, per exemple, partidisme o desconeixement de les peticions dels ciutadans.

Es fa una anàlisi de l'estat de la societat en referència a la seva participació política i es tracten temes com els mecanismes que es fan servir per influir en la vida social i política.

També es fa esment dels potencials perills per a la democràcia si no hi ha un canvi en la direcció que se segueix.

Finalment, després de la reflexió, es proposa un canvi d'actuació en la manera de fer dels polítics, de tal manera que podria beneficiar les futures relacions entre aquests i el conjunt de la ciutadania, alhora que avançar en la consolidació de la vida en democràcia.

COMUNICACIÓ

Ronald Puppo: *El futbol americà com a símbol de la política d'expansió dels EUA*

Més que un espectacle, l'esport és avui dia una festa, la gran festa de la postmodernitat. Imprescindible a la festa esportiva és l'enfrontament entre contrincants animats pels seus fans que, a cada bàndol, prenen «partit». La catarsi, la descàrrega d'emocions, és de caràcter primigeni, fruit de la sempre jove dualitat victòria-derrota.

Però el procés sociològic que se'n desprèn és molt més complex. Elias Canetti, en el seu llibre *Masse und Macht* (1960) (*Massa i poder*), reflexiona sobre la funció sociològica que compleix el «símbol de massa» a nombrosos països: a Anglaterra la mar, a Alemanya el bosc, a Suïssa les muntanyes, a Holanda també la mar (però d'una manera distinta que a Anglaterra), a França la Revolució, a Itàlia la història, i a Espanya el toreig. ¿Què és, doncs, el que se celebra, què és el que es commemora, cada vegada que es repeteixen aquelles emocions produïdes i descarregades en el futbol americà? A diferència del també americà beisbol —que simbolitza la transformació de l'individu sotmès a la separació-exili, tot abrigant el desig del retorn a casa— el futbol americà engloba un espai mitològic vinculat amb les ambicions geopolítiques nord-americanes articulades pel Monroe Doctrine del 1823. Cert, la celebració de l'èxit dels anhels expansionistes nord-americans no té per què constituir un procés plenament conscient, però el paral·lel simbòlic entre la festa i el fet expansionista és innegable: en el futbol americà, a gran diferència del futbol europeu, la posició de la pilota va marcant la incursió progressiva en el territori de l'adversari. En conseqüència, guanyi qui guanyi, tots els espectadors són testimonis entusiastes de la reiterada conquesta que, fins i tot en el llenguatge de la festa, és explícitament territorial.

Ben segur que el significat profund de la festa del futbol americà no acaba amb l'expansió geopolítica. També s'hi celebra l'expansió econòmica, amb dos corol·laris que, tot i que són subtils, acaben reforçant el *statu quo*. Primer, la quantificació del resultat final quadra bé amb la també quantificació dels indicadors

econòmics, és a dir, amb l'equívoca relació entre diner i benestar. Segon, en celebrar el procés d'expansió *ad infinitum*, la festa menysvalora la necessitat de distingir una índole d'expansió econòmica d'una altra, a saber, aquella que és resultat de la inversió real (que crea llocs de treball i incrementa el PIB) de la que prové de la inversió financera (desvinculada de l'activitat productiva i, en molts casos, delictiva).

Però l'aspecte més sorneguer de la festa és el següent: donar la imatge –totalment falsa– que el fet de l'expansió s'hagi acomplert en condicions d'oportunitat igual, és a dir, com si la conquesta nord-americana s'hagués fet honestament, amb regles de joc net, com si el genocidi hagués comptat amb la complicitat dels moltíssims pobles habitants del territori en qüestió. Així, la festa del futbol americà posa cara neta a la conquesta, tranquil·litza la consciència.

Diu José Luis Aranguren. «l'esport... s'ha tornat ocupació profundament seriosa, per això els diaris li dediquen tant espai, i per això, en els resultats internacionals, s'hi posa una bona part de l'honor nacional».

Als Estats Units, l'honor nacional està estretament lligat amb la idea del «somni americà»: només que cal distingir entre somnis que contempen la diversitat amb un esperit de convivència, i somnis que no deixen veure la biga en el propi ull.

COMUNICACIÓ

Conrad Vilanou: *Política vol dir pedagogia*

És sabut que amb aquestes paraules Rafael Campalans va publicar un llibre, l'any 1933, presentat a manera de manual pràctic de socialisme català i que portava un pòrtic d'en Joaquim Xirau. El títol –de clara ascendència platònica– conjuminava dues tradicions que, des de sempre, s'han implicat mútuament, més encara si tenim en compte que ja en les *polis* gregues la política no es donava al marge de l'acció pedagògica. Ben mirat, la solidesa d'un sistema polític, i molt especialment de la democràcia, es fonamentava en un determinat tipus d'educació tal com reflecteix l'oració fúnebre de Pericles (Tucídides, *Història de la Guerra del Peloponès*, II, 37, 1-3). L'educació clàssica tenia com a objectiu introduir els joves en una forma concreta de vida pública, per la qual cosa s'havia d'explicar el significat de les lleis i costums vigents que reflectien, a més, una concepció de la justícia (*diké*) perquè, en darrera instància, el que es pretenia era transmetre un veritable sentit moral (*aidós*).

Quelcom ben semblant és el que pretenia aconseguir aquella generació intel·lectual republicana (Xirau, Campalans, Bosch-Gimpera, Roura-Parella, etc.) que sabien que qualsevol règim polític (i sobretot una naixent república) necessitava d'ideals, d'uns ideals que havien de despertar la consciència moral, això és, la unitat espiritual, el sentit del propi deure i del propi destí. En paraules de Xirau: «Només la consciència de la pròpia unitat, del sentit de la pròpia vida i del seu destí insubstituïble és capaç de donar a la vida, a tota la vida, una valor pròpia i suprema i d'imposar-li deures inel·ludibles». Talment dona la impressió que també avui la democràcia exigeix un ordre moral que l'educació pot afaïçonar, una educació que no es pot sentir satisfeta amb els plantejaments *performatius* d'una societat que cerca –a través de l'ensenyament– l'èxit i l'eficàcia. Més enllà d'aquests objectius, cal repensar la possibilitat d'uns valors –documentats si més no històricament– que ens desvetllin de

l'aparent comoditat d'una vida que es mou, sovint, a prop del nihilisme. Tot plegat ens porta a concloure que –molt probablement– la política necessita, altra volta, una consciència moral que, pel sembla, la pedagogia pot conferir.



Imatges dels Col·loquis.



Imatges dels Col·loquis.

Í N D E X

Presentació	5
Introducció	7
Hobbes et l'invention de la volonté politique publique, <i>Dr. Yves Charles Zarka</i>	13
Sobre Hobbes, <i>Dr. Antoni Truyol i Serra</i>	27
Primer àmbit: ELS ORÍGENS DE LA POLÍTICA	37
Els orígens de la política, <i>Dr. Josep Monserrat Molas</i>	39
Comunicacions:	
– El dilema entre teologia política i filosofia política, <i>Sr. Xavier Ibáñez</i>	63
– La <i>sunousia</i> socràtica i la vida política, <i>Sr. Antoni Bosch i Veciana</i>	65
– "Més polític que les abelles". <i>Política, I, 1253a8</i> <i>Dr. Jordi Sales</i>	68
– De la Renaixença a la Generalitat: un exemple recent del pas d'una societat prepolítica a una societat política, <i>Sr. Jordi Galí</i>	70
– Qüestió de la formalitat del concepte del polític de Carl Schmitt, <i>Dr. Carles Llinàs</i>	72

Segon àmbit:

LA FORMACIÓ DE LA TRADICIÓ POLÍTICA 77

La formació de la tradició política,
Dr. Bartomeu Forteza Pujol 79

Col·loqui 93

Comunicacions:

– El naixement de la filosofia política moderna:
entre idealisme i utopia,
Agustí Boadas Llavat 97

– Universals i política,
F. J. Fortuny 99

– Alliberament i restauració evangèlica en la
política hussita (S. XV),
Dr. Andreu Grau 101

– Govern i jurisprudència en Adam Smith,
(1723-1790),
Sr. Manuel Satué Silué 102

– Tres conceptes bàsics en la filosofia política
d'Albert Camus,
Sr. Ramon Muns 104

– L' «engagement» sartraè, més que un
concepte polític,
Dr. Ignasi Roviró 106

– Assumpció personalista del sociopolític
i nou ordre mundial,
Sr. Manuel Canals i Surís 107

– La política com exercici,
Sr. Ferran Margarit 108

Tercer àmbit:

LA POLÍTICA COM A EXERCICI 109

La política com a exercici,

Dr. Heribert Barrera 111

Col·loqui 124

Comunicacions:

– Experiència política,
Sr. Just Palma 125

– La política possible: una reflexió,
Sr. Joan Lagunas 127

– Praxi política i legitimitat democràtica,
Sr. Albert Espona 128

– La credibilitat dels polítics,
Sra. Lluïsa Carbonell 129

– El futbol americà com a símbol de la política
d'expansió dels EUA
Dr. Ronald Puppo 130

– Política vol dir pedagogia
Dr. Conrad Vilanou 132

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA:

La ciutat, realitat de sinergies

SALVI TURRÓ:

El marc constitutiu de la ciutat en Kant

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització.
De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura
(un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

JAUME AIATS: *Resposta a la ponència de J.M. Pujol*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

JORDI GALÍ: *Resposta a la ponència d'Enric Pujol*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la
Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el Sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el
possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP MA. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la
història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

PROGRAMACIÓ:

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON

POMPEU CASANOVAS

ENCARNA ROCA

MIQUEL ROCA JUNYENT

