

COL·LOQUIS DE VIC

II

LA LLEI

BARCELONESA D'EDICIONS

COL·LOQUIS DE VIC (II)

LA LLEI

COL·LOQUIS DE VIC

II

LA LLEI

Edició a cura d'Ignasi Roviró i Josep Monserrat

BARCELONESA D'EDICIONS

© dels autors

© D'aquesta edició Barcelonesa d'Edicions, octubre de 1998

ISBN: 84-86887-45-3

Dipòsit legal: B. 41.522-98

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

PRESENTACIÓ

El 9 i el 10 d'octubre de 1997 es celebraren a Vic, a la seu del Consell Comarcal d'Osona, els segons COL·LOQUIS DE VIC. Aquesta trobada anual té per objectiu el debat entre els professionals de les humanitats i els especialistes universitaris per tal d'aprofundir en un tema clau del nostre moment. Si en els primers Col.loquis el tema va ser la ciutat¹, en els segons es treballà la llei. Els Col.loquis de Vic tenen la voluntat de continuar esdevenint un espai de reflexió i de debat, posant més accent en el mateix debat i la seva possibilitat que en la mateixa aportació individualitzada de cada una de les comunicacions. Gràcies a les Facultats de Filosofia de la Universitat de Barcelona i de la Universitat Ramon Llull, la Societat Catalana de Filosofia, l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, el Patronat d'Estudis Osonencs i el Centre d'Estudis Carles Cardó, aquestes jornades permeten donar l'oportunitat de la substitució dels monòlegs per uns diàlegs enriquidors.

Els àmbits d'estudi d'aquests segons Col.loquis dedicats a la llei van ser, primer, el que tractà de "nocions de llei"; el segon, que es dedicà als "aspectes racionals i socials de les legislacions"; i el tercer, indicant ja el tema dels tercers col.loquis, s'ocupà de "la llei: entre la raó i les cultures". Cada un d'aquests àmbits contenia una ponèn-

1. COL·LOQUIS DE VIC: *La Ciutat*, a cura d'Ignasi Roviró i Josep Monserrat, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1997.

cia marc que plantejava o recollia els temes principals, i un seguit de comunicacions que permetien establir un col.loqui fructífer entre els assistents a partir del que s'anava explicitant. Com en els primers Col.loquis, creiem que val la pena de recollir el testimoni de l'esforç realitzat, en la mesura que és capaç de reflectir el diàleg en la reflexió i el debat conjunt dels problemes que a tots ens afecten.

Així, en aquesta publicació recollim en primer lloc la conferència inaugural que a càrrec del Dr. Ramon Valls i amb el títol "Llei i legalitat" obria les jornades, relligant-les amb les conclusions dels primers col.loquis. Les ponències, que publiquem íntegrament, van correspondre als Drs. Salvi Turró, Dídac Ramírez i Jordi Sales, que tractaren respectivament de "Llei pràctica i esquematització: de Kant a Fichte", "Llei i regla", i "Llei i cultura". D'aquesta manera donaven la vertebració possible dels àmbits següents: "Noció de llei", presidit pel Sr. Xavier Solà, conseller comarcal de cultura, i actuant de secretària la Sra. Bruguers Jardí, de l'equip KAL (UB); "Aspectes socials de les legislacions", presidit pel Dr. Francesc Fortuny (UB) i pel Sr. Just Palma, regidor de cultura de l'Ajuntament de Vic, i el Dr. Ignasi Roviró (URL) que actuava de secretari; "La llei: entre la raó i la cultura" presidit pel Dr. Salvi Turró (UB) i el Dr. Andreu Grau de l'equip KAL (UB) com a secretari. A més de les ponències publiquem els resums de les comunicacions i fragments dels debats que procuren donar la imatge de la vivacitat, la cordialitat i el rigor de cada un dels àmbits.

Josep Monserrat i Ignasi Roviró

LLEI I LEGALITAT

LLEI I LEGALITAT

RAMON VALLS

El títol de la ponència inaugural dels Col·loquis de Vic d'enguany, que els organitzadors d'aquesta trobada han tingut la gentilesa d'encomanar-me (fent-me un honor que agraeixo, però que m'intranquil·litza) m'obliga per si mateix a un tractament pràctic. I això no solament perquè des del punt de vista de qui remena quotidianament filosofia l'enunciat "*lleï i legalitat*" pertany sense cap dubte a l'àmbit del que en diem "raó pràctica", sinó perquè sota les dues senzilles paraules "lleï" i "legalitat", a les quals afegiré tot seguit una tercera, "legitimitat", crec que s'hi amaga un assumpte que crema, a saber, la relació del ciutadà amb la política. I en els assumptes que cremen, és prou clar que hem de ser pràctics i ràpids.

1. Llei i legalitat remetent a legitimitat

Efectivament, ens cansem de sentir cada dia que tenim la sort de viure en un Estat "de dret", això és, en un ordre de convivència amb els pròxims, creat i regit per la llei. Registrem d'entrada tres trets d'aquesta situació.

Primer: D'acord amb el tòpic *lleï i ordre*, la llei (si és efectiva, si s'aplica de tal manera que realment contribueixi a donar forma estable a la relació entre les persones) crea *un* ordre social, que no és però *l'*ordre, sinó més modestament, *un ordre entre altres*, també possibles. Aquest ordre s'instaura amb pretensions d'*estabilitat* i amb ganes de durar perquè el legislador l'ha escollit, però atès que aques-

ta voluntat no és inamovible i que l'ordre escollit no obeeix un paradigma etern, ni és tampoc per si mateix absolutament necessari, resulta que vivim en ell a *precaris*. Pot en-sorrar-se o canviar, però mentre dura, tot conjurant l'impre-visible, comunica seguretat a les nostres relacions amb els altres.

Segon: Aquest ordre, malgrat la dita precarietat, exhibeix pretensions d'*absolutesa*. Això vol dir, sense carregar de misteri aquesta paraula, com si amb ella féssim de l'Estat un absolut religiós o totalitari, que el tal ordre no és relatiu a un altre que li sigui homogeni i superior. No n'hi ha cap altre per damunt davant del qual hom pugui apel·lar, si és que vol barallar-se amb la legalitat vigent. És clar que qualsevol pot dir: "apel·lo a Déu o a la Història", a Roma o a Santiago, però no és menys clar que aquestes instàncies no tenen finestreta. L'Estat no admet apel·lació fora d'ell mateix. S'erigeix en última instància, perquè qui contra ell vulgui recórrer a algun altre tipus de llei que no sigui la seva (natural, divina, moral, sociològica, tant se val), solament podrà fer efectiva la seva demanda fent peu en algun extrem que ja formi part de l'ordre legal existent. Siguem clars: Per tal que a l'Estat li sigui audible una queixa, perquè una queixa sigui quelcom més que soroll i sigui escoltada fins originar una nova disposició legal, cal que qui presenti la petició de reforma la converteixi en política i li trobi base legal. El sol·licitant s'haurà d'acomodar a la llei, fins i tot per canviar-la. Això i res més vull dir quan dic que l'Estat modern és absolut: és *solutus a*, solt respecte d'altres instàncies.

Tercer: Dèiem que aquest ordre legal és de convivència amb els pròxims. Aquest tret significa que, sense llei i ordre (algun ordre, potser no aquest), no hi hauria possibilitat real de conviure amb les altres persones, amb les quals però, de manera inevitable, ens freguem contínuament. I dic que el frec és inevitable, perquè vivim en un espai compartit del

qual no podem fugir, cosa que el fa conflictiu per si mateix¹. Els béns a l'abast són escassos i som molts a desitjar-los. L'ordre legal no l'anul·la aquest conflicte, però tot soterrant-lo l'apaivaga. El fa "vivable", si més no, perquè n'allunya el perill i l'esterilitat que comporta.

En aquest punt hi vull insistir. Vegeu com pel fet de dir que l'ordre legal és de convivència, hem passat, gairebé sense sentir-ho, a un concepte que ens cal afegir a la parella llei i legalitat, el de *legitimitat*. Hem iniciat una *legitimació* de la llei que va més enllà de la simple legalitat perquè, dit en argot jurídic, hem posat preàmbul a la llei² o n'hem fet una exposició de motius. Tot partint de la necessitat física del frec conflictiu, dolorós i perillós, amb els altres (que mai podrem relegar a la condició d'"absolutament altres" mentre ens trobem en un espai comú) l'argument ens demana l'assentiment a l'ordre legal fent-lo desitjable per motius de *racionalitat utilitària*. La llei posa pau i seguretat armada com a condició necessària, encara que no suficient, de prosperitat. Val a dir, perquè fa possible que *amb la nostra pròpia activitat* multipliquem els objectes capaços de satisfer els nostres desitjos. O, dit en clàssic, l'ordre legal és un *bé útil* perquè ens fa més fàcil i segura l'obtenció del bé més elemental que és el *bé delectable*. Fins aquí doncs, la legitimació de la llei pot continuar fent-se, i de fet es fa, amb un recurs més o menys implícit a la filosofia politicojurídica de Hobbes. Ens val més que hi

1. Vegeu la nota a peu de pàgina posada per Kant a la 2a edició (1796) de l'escrit sobre *La pau perpètua*: "Puc obligar a qui comparteix amb mi espai de contacte inevitable a entrar en l'ordre civil i legal que jo accepto, perquè si ell no l'accepta, es troba en disposició pròxima d'agredir-me".

2. A propòsit del preàmbul de les lleis, em permeto recomanar a l'estudiós que repassi que en diu Plató a *Les lleis*.

hagi un poder que posi llei i ordre que no pas que no n'hi hagi cap.

A aquests dos béns però (útil i delectable), els antics n'hi afegien un tercer i superior, el *bé honest*, el qual declaven com allò que és decent, allò que cal fer perquè sí i no per un altre motiu, perquè és bo per si mateix i no s'ordena ja a un bé superior. Costava però determinar amb més precisió què era aquest bé. "En la justícia i l'equitat", es deia generalment. Però això no dissipava la perplexitat a l'entorn de la *notitia iusti ac aequi*, a la noció del just i l'equitatiu, que els juristes, segons el proverbi, havien de conrear. I ara cal que ens adonem de dues coses més. Primera, que la modernitat ha determinat aquest bé a la seva manera dient que rau en la *dignitat de la persona*, i ha teixit a l'entorn d'aquesta noció una legitimació específica de l'ordre legal. Segona, que aquesta nova legitimació, essent històricament posterior a la de Hobbes (Rousseau, Kant) ha vingut a superposar-se a la utilitarista des de la Revolució francesa, sense però anul·lar-la, puix acceptem sense massa resistència que explícitament o implícitament la utilitat sigui invocada com a primera instància legitimadora. Per exemple, quan demanem menys impostos per tal que s'activi l'economia, o quan demanem que es racionalitzi la despesa pública fent-la més rendible, etc. Però advertim també al mateix temps la insuficiència de l'argument en altres supòsits, p.e. quan davant les bosses de misèria o d'atur, o observant el desigual repartiment de la riquesa del món, no ens val l'argument segons el qual aquests mals o són irremediables o que el mercat, a la llarga, ja els apanyarà. No, pensem molts, és necessari posar-hi remei urgent al marge de càlculs d'utilitat. Són situacions injustes perquè atempten contra la dignitat humana. O, més clarament encara es veu la insuficiència de la legitimació utilitarista, quan davant una possible retallada de les pensions o de la despesa pública sanitària i preveient que les tals mesures minva-

rien el nombre de vells i la despesa inútil³, el nostre sentit moral protesta. Es podria així afavorir un nombre més gran de gent, potser sí, però no seria decent. En resum: La legitimitat utilitarista val, però és insuficient. Ha de complementar-se amb el respecte a la llibertat. I el respecte a la dignitat de les persones per la seva banda tampoc val sol, perquè aïllat de tot càlcul de racionalitat econòmica es fa inoperant. És més, es converteix en retòrica buïda, angelisme o sarcasme. Articular les dues legitimitats en una bona proporció és per tant el problema pràctic, la solució del qual admet segurament fórmules diferents que han de ser raonades amb arguments merament probables.

Anotem ara algun dels trets de la dignitat humana tal com l'ha concebut la modernitat: És un valor immediat, rau en la llibertat igual de tots i és precisament en tant que *autonomia moral* que la llibertat ens confereix una dignitat innata, inalienable i imprescriptible⁴. Glossem ràpidament: que la dignitat humana és valor immediat significa que no depèn de cap demostració o demostració que descansi en una base diferent de la llibertat mateixa⁵. En efecte, qui es considera lliure, responsable en primera instància davant la pròpia consciència, demana automàticament respecte a ell i a les seves decisions, però conseqüentment no pot deixar d'estendre aquest respecte als altres. Ignorar-los és lesió a

3. Aquí prescindeixo del criteri, tan present a l'Ètica de Spinoza i que es pot dir "utilitat superior": *nihil utilius homini quam homo*. Aquest criteri va més enllà de l'individualisme, per una banda, i per l'altra al·ludeix segurament a una utilitat d'ordre superior a l'econòmic.

4. Per a aquests predicats de la llibertat, vegeu el cap. IV de la Primera Part del *Contracte social* de Rousseau i la secció B de la Divisió de la Doctrina del Dret a la *Metafísica dels Costums* de Kant (VI, 237-238).

5. Recullo aquí l'esperit de la concepció kantiana de la llibertat com a postulat pràctic sobre el que descansa tot l'ordre moral, com també l'afirmació de la llibertat com a únic dret innat.

la pròpia dignitat perquè l'experimentem com a comuna. I és la llibertat allò que ens fa dignes de respecte precisament perquè és llibertat moral. No una llibertat sense llei, sinó una llibertat que es dóna llei a si mateixa i d'acord amb ella es jutja. Autònoma, li diem, de *nomos, llei*. És tant nosaltres mateixos (més fins i tot que la raó, si és que volem distingir entre les dues) que no l'adquirim fent-ne un bon ús ni la podem perdre per renúncia o per abús.

D'aquesta concepció del *bonum honestum* modern se'n desprèn una exigència en ordre a la legitimació de la llei i l'ordre, a saber, que la llei a la qual ens sotmetem *sigui nostra* en el sentit que en siguem veritablement els autors. I és això el que ha de significar l'exaltació del fet de viure no en un Estat de dret qualsevol, sinó en un Estat de dret *democràtic*. Entenc que cal veure-ho amb total claredat. Democràcia és consubstancial a la consciència que la dignitat humana rau en la llibertat. És, per dir-ho així, la primera cèl·lula del cos que fa real i present la llibertat en el món. Però aquest és precisament el punt que em fa mal, el que m'angoixa i fa trontollar les meves seguretats de ciutadà i d'educador, perquè em temo que sota un argument bo s'hi amaga quelcom que no rutlla. Dit brutalment: Sota l'ús general i habitual de la legitimació de l'Estat democràtic de dret se'ns passa de contraban una pràctica política, igualment constant i general, que és ademocràtica i fins i tot, potser, antidemocràtica. I en això ens hi juguem exactament la pau, la prosperitat i la dignitat. I perquè la cosa crema tant, i perquè em temo que la legitimació democràtica de la llei que se'ns administra com a tranquil·litzant en les crisis, se'ns dóna de fet tan buida i retòricament degradada que es converteix de fet en deslegitimació, m'he esforçat fins aquí a exposar breument, però amb tota energia, els principis a partir dels quals en vull aventurar conclusions pràctiques. De moment hem registrat els criteris de legitimació. Vejam ara quina és la situació i com cal avaluar-la.

2. Situació en què ens trobem

Diguem d'entrada que la nostra situació és de *pluralisme entreviat*. Un pluralisme tant inevitable com el frec del qual parlàvem ara fa un moment. Com a simple fet, aquesta afirmació és indiscutible. Les gents amb les quals compartim espai físic són molt diverses. Els seus costums i cultura són diferents. Tots plegats professem creences religioses i morals no tan sols diferents, sinó fins i tot divergents i irreconciliables entre si. El nostre sistema econòmic, a més, crea contínuament noves necessitats mitjançant l'excitació publicitària del desig; mecanisme aquest que manté l'escassetat de béns malgrat n'augmenti la producció. De tot això en resulta la coexistència en el nostre espai no solament de mentalitats, sinó també d'interessos que pugnen entre si. I afegim encara que el nostre pluralisme pot anomenar-se "entreviat" perquè es diferencia d'altres històricament anteriors en què ni les persones ni els grups podem aïllar-nos espacialment, mitjançant la creació d'un arxipèlag de calls tancats. Pot dir-se que de pluralisme sempre n'hi ha hagut en el món, però el nostre és nou, perquè abans s'intentava la correcció d'ell mitjançant la parcel·lació del territori per tal de fixar poblacions homogènies a les parcel·les. Avui però entenem que aquest recurs, del qual parlaré després, és impossible perquè les noves tècniques de comunicació, si més no de fet, impossibiliten murs i fronteres. El contacte amb "els altres" ens resulta quotidià i inevitable en tot tipus de relació social, sigui de treball, de diversió, d'educació o de veïnat.

Però considerem a més que la diferència *ha de ser respectada*, perquè essent la conseqüència lògica de la llibertat que ja hem glossat, la convivència dels diferents resulta valuosa per si mateixa. Anem així més enllà de la sola situació de fet i ho fem precisament en virtut de la nostra

concepció del bé honest. Si doncs totes les legitimacions de l'ordre legal concret en suposen una de prèvia, a saber, que la llei procedeixi de nosaltres mateixos o emani d'un poder legislatiu democràtic, podem ara determinar amb més precisió que la democràcia ha de ser formal. No pot incloure cap codi moral materialment més determinat. El seu valor és la llibertat mateixa i l'exigència de respectar-la juntament amb els drets fonamentals que comporta, els quals són també necessàriament abstractes i inconcrets. D'aquí se'n segueix que la regla democràtica de la majoria no pot mai legitimar lleis o preceptes que tot significant l'assumpció en l'ordinament jurídic comú de valors i conductes d'un dels grups de la societat plural, trepitgi la minoria obligant-la a posar positivament una acció contrària a la seva consciència. L'objecció de consciència, per tant, hem de veure-la com a consubstancial a la democràcia.

Ara bé, en el nostre pluralisme hi conviuen restes d'una concepció moral històricament anterior que volia l'homogeneïtat moral de la població i la volia precisament com a principi inspirador i legitimador de la llei. Recordem que la unitat religiosa i moral es presentava no fa molt, i alguns encara l'enyoren, com exigència i fins i tot essència de la "unitat nacional". Era tant prevalent aquesta concepció que, al començament de l'època moderna, malgrat la consolidació de les diferents varietats de protestantisme i de les guerres de religió subsequents (guerres que millor es dirien políticoreligioses), es va intentar en va mantenir la unitat interior a cada territori polític, com dèiem fa un moment, mitjançant la distribució geogràfica de les diferències. L'equilibri polític havia d'aconseguir-se, es deia, sota el principi *cuius regio eius religio*, això és, exigint que la religió (i la moral!) de la població de cada territori fos la del seu príncep. La conseqüència era clara: qui no professava la religió del príncep (o sigui, la d'aquell Estat) havia d'eleger

entre convertir-se o anar-se'n⁶. I sinó, foguera o decapitació. Moriscs i jueus primer, catòlics anglesos o hugonots francesos més tard, etc., varen haver de passar per aquesta mena de neteja "ètnica" per la força d'una tesi que, molt superficialment modificada, professen encara avui tots els fonamentalismes: o submissió o expulsió.

Partint per tant de la prèvia homogeneïtat moral material, es constituïa aquesta com principi de legislació civil i àdhuc penal. Ho diu ben bé un text de Francisco de Vitoria que cito solament com a exemple⁷. Es pregunta el teòleg jurista (benemèrit per altres motius) "si l'efecte de la llei és fer bons els homes". Respon, citant Tomàs d'Aquino, que "la intenció de tot legislador és fer bons els homes"; bons moralment s'entén o, el que és el mateix, "virtuosos", diu ell. Els aires "moderns", de tota manera, l'havien ja tocat poc o molt puix Vitoria ha de resoldre una dificultat que no havia preocupat Tomàs. No dubta Vitoria, en efecte, de la intenció moralitzadora de "la llei natural", de "la divina positiva" (continguda a la Bíblia) o de "l'eclesiàstica divina" (la tradició catòlica) pero "sí (continua) que hi ha dubte sobre la civil, (a saber) si la intenció del rei ha de ser la de fer bons els homes, o potser fer-los rics o sans". Respon que, essent la intenció del rei fer feliços els súbdits (amb felicitat simplement humana, per descomptat), i atès que solament la virtut pot procurar tal felicitat, el rei haurà de

6. Vegeu que la nota de Kant, citada en la meua nota 1 d'aquest escrit, és una certa adaptació moderna del principi *cuius regio eius religio*, però ara demana la mera acceptació de l'ordre legal (extern) i no la d'una religió i una moral material determinades.

7. Vegeu *La Ley. Selección de fragmentos ...*, Madrid, Tecnos, 1995. Cuestión 92, artículo 1º. El text correspon a una lliçó impartida en el curs 1533-34. De totes maneres, la doctrina de Vitoria en aquest fragment era comú entre els autors escolàstics de l'època.

fer-los “amants de la virtut”⁸. En síntesi, que el rei ha de traslladar a legislació civil i fins i tot penal la moral ensenyada per l'Església. Castigar la blasfèmia i la sodomia són exemples que ell mateix posa i quan ho llegeixo no puc deixar de preguntar-me quants sodomites o mal parlats han deixat de ser-ho en la seva consciència moral més íntima, fent-se “virtuosos” per eficàcia del codi penal...

Veiem ara clarament com aquesta concepció pugna contra la moral moderna. No solament contra el que en podem dir el seu primer pis, l'utilitarisme, sinó també contra el segon de la dignitat de la llibertat amb la seva conseqüència del respecte obligat del pluralisme. Ara no podem estar disposats a que l'Estat vulgui fer-nos bons o dolents, virtuosos o no, perquè aquesta no és la seva feina. Ha de donar llei externa que apaivagui els conflictes (primer pis) sempre respectant l'autonomia moral i protegint-la si cal (segon pis). Això no vol dir renúncia a la moralitat. Vol dir senzillament que estem moralment obligats a entrar en l'ordre civil i observar la llei que resolgui els conflictes de convivència tot fent socialment compatible la llibertat de tots. Qui postuli encara l'homogeneïtat moral prèvia per tal de transferir-la a llei positiva, hauria d'esmenar-se perquè si no ho fa, és un fonamentalista potencialment violent que espera conquerir democràticament el poder per tal d'imposar o restaurar la seva concepció. Això comportarà certa-

8. Deixo aquí de banda l'equívoc que s'amaga aquí sota el terme “virtut”. La moral cristianopolítica professada per Tomàs i per Vitoria, volia basar-se en l'Ètica aristotèlica i aquesta certament assignava al legislador la tasca de fer virtuosos els ciutadans. Però aquella virtut pagana no era la virtut evangèlica, fins a tal punt interior, aquesta darrera, que afectava fins i tot les intencions. La virtut de la qual parlava Aristòtil era la virtut cívica, consistent en l'observància habitual de l'*ethos* de la seva ciutat, o sigui, dels costums i les lleis. Virtut la mesura de la qual la donava precisament la pràctica del ciutadà mig o “normal”.

ment la repressió de les minories. Però ara no vull seguir aquest fil. Crido l'atenció sobre ell tan sols amb la intenció d'assenyalar una pista envers les causes més generals de la legitimitat deslegitimadora. I anuncio que des d'aquest punt les meves paraules s'aniran fent més problemàtiques i dubitatives, de manera que us hi podreu agafar, a la contra, amb més facilitat.

3. Opacitat o transparència de la representació

El fet que la representació sigui inevitable en les democràcies modernes per raó de llur grandària, sumat a la necessitat d'un mínim de consentiment de la població en qualsevol règim polític, però més en democràcia, obre un interval entre representants i representats que solament pot omplir-se amb retòrica. No ens precipitem, però. La retòrica, com a art o tècnica de la persuasió, no és dolenta per si mateixa. És senzillament imprescindible en política i amb ella hem de comptar. La qüestió és: per què fa tan opaca la representació de manera que en aquesta opacitat hi pugui fer niu la falsa legitimitat.

Seguint doncs aquest fil, el primer que cal veure és que avui el discurs polític no pot evitar un biaix personal. No n'hi ha prou amb un preàmbul de les lleis que n'exposi els motius objectius, sinó que apareixen, fins desplaçar l'objectivitat, aquells aspectes que fan més odiosa la política. La retòrica s'orienta a la desqualificació de l'adversari i a penjar-se medalles un mateix com el màgic Andreu. Mèrits propis ("España va bien", o "Nosaltres hem modernitzat el país", p.e.) juntament amb la denúncia de la corrupció dels altres saturen la part de discurs polític que més arriba al poble, les tertúlies, a la qual cosa s'hi afegeix l'afalac poc compromès de les creences i valors dels que han de donar suport al polític. Registrem doncs aquest tret perquè a més de fer invisible la veritable motivació de les diferents actuacions polítiques, entenc que la personalització de la retòrica

ca és un primer factor de l'opacitat de la representació. Sota d'ella, qualsevol cosa.

Un altre tret notabilíssim de la retòrica política actual és el recurs a un llenguatge abstracte i pedant perfectament buit. El polític hi recorre sobretot quan respon preguntes mal intencionades o que senzillament van al gra i ha de desviar. És una altra forma d'opacitat que es refugia darrera del que ningú nega. És clar que cal regular els conflictes, que tota regulació és perfectible, que és necessari frenar l'atur, reduir el dèficit, fomentar l'educació, etc. Però la qüestió no són aquestes generalitats. Són les mesures concretes a prendre i l'argumentació que hauria de sostenir-les, i d'això el discurs se'n dispensa fàcilment. I si insistim en voler saber les raons concretes d'una determinada actuació política, podem esperar aleshores una nova variant de l'opacitat: una allau d'estadístiques i de tecnicismes que són xinès per gairebé tothom.

Tot això són fets ben coneguts. Ho menciono per indicar cap a on oriento la meva consideració en la qual voldria ara introduir-hi un nou element que em temo que suscitarà més oposició. Em refereixo a la invocació del que en diem "bé comú", la qual em sembla que és una variant més del recurs al llenguatge abstracte. Hem pensat alguna vegada que el bé comú no existeix? Perquè així com no hi ha acció universal perquè tota acció real és d'algú en particular, tampoc hi ha un interès real que no sigui concret i d'algú, és a dir, particular. Tant l'escassetat dels béns materials com el pluralisme moral inclou la pluralitat i la contraposició dels interessos. I cadascú defensa i procura legítimament el seu. Cridar en contra posant-li l'etiqueta d'egoisme o de corporativisme, p.e., em sembla fuga pseudomoralitzant de la realitat. El concepte de bé comú no pot ser més que una idea reguladora de la política per tal que ella afavoreixi no qualsevol interès particular sinó aquell del que podem raonablement esperar que sigui més fecund.

Ara, fent un pas més, i a propòsit del que acabo de dir, goso afirmar dues coses importants. Primera, que allò que hem denunciat com a vicis de la retòrica política és responsabilitat dels dos pols del discurs. Del polític que parla com representant nostre, per descomptat, però també de nosaltres els representats. Vull evitar així precipitar-me per la pendent del mestre que renya els nens, aquí els polítics. Segona, que hi ha una arrel comuna dels vicis que no essent ella mateixa viciosa perquè és simplement l'estructura de l'organisme polític, hauríem nosaltres d'aprendre a observar-la i avaluar-la sense cridar "corrupció, corrupció!", fent-nos nosaltres bona consciència.

En efecte, una societat complexa com la nostra implica una pluralitat d'òrgans que, com en els vivents, han de col·laborar al creixement i sosteniment de l'organisme total, és a dir, a la seva autopoiesi o autoefecció. Això però no és possible si cadascun dels òrgans no fa també per conservar-se i créixer ell mateix. El problema és que no s'interdependitzen per manca de comunicació amb els altres òrgans i comencin aleshores les disfuncions. I advertim que com dèiem a propòsit del bé comú, tampoc aquí hi ha un òrgan universal. Tots els òrgans de l'organisme són particulars. La seva unitat és el corrent de vida que els recorre. El benefici de l'organisme total no s'obté mai directament, sinó afavorint ara la digestió, ara la locomoció, ara la consciència desperta. Doncs bé, no hi ha vida i bé comú, en el sentit explicat, si no hi ha comunicació entre els òrgans que trameti necessitats i subministraments. I el que és veritablement decisiu és que el missatge adreçat a un òrgan per un altre solament serà rebut i convertit en determinació pròpia del receptor, si ell el percep com a favorable a la seva autoconservació. Dit clarament: no és motiu d'escàndol que el polític (com aquell que no ho és) vulgui conservar-se i augmentar el seu poder, si s'escau. No és escandalós que solament protegeixi els interessos que li donen rendiment polític.

tic. El que veritablement és necessari però, és que la comunicació sigui bona i vagi en els dos sentits. Els vicis que denunciem són símptomes, per dir-ho ara ràpidament, de manca d'integració de l'organisme social.

Un principi de solució al problema existeix. Em refereixo a dues aportacions del liberalisme polític: la distinció entre institucions i persones que les ocupen i la distinció de poders en el si de l'Estat. L'enfortiment de les institucions relativitza el paper de les persones que les dirigeixen i, si es produís, causaria de retruc la despersonalització dels discursos conferint objectivitat. La distinció de poders la veiem encertadament com a essencial a la democràcia per tal que el sistema de contrapesos freni els abusos, per dir-ho amb Montesquieu. Doncs bé, a mi em sembla que fent la filosofia d'aquests valors del liberalisme polític, podem dir que la distinció de poders obeeix a la necessitat d'heterocontrol. Tot poder no controlat per un altre és endut al creixement cancerós per la dinàmica de l'autoconservació. I això no és una consideració moral. Ara bé, per tal que hi hagi heterocontrol és necessari que hi hagi més de dos òrgans amb poder propi, i perquè no es produeixi un trencament de la unitat orgànica cal també que funcioni la comunicació. Per determinar l'altre a servir l'interès meu he de trobar la correcta traducció d'aquest interès meu a seu. El polític no escoltarà i acollirà les demandes d'un determinat sector econòmic, per exemple, si no hi percep rendiment polític. Per altra banda, si de fet hi ha solament dos òrgans diferenciats el control serà aleshores necessàriament recíproc, cosa que en disminuirà automàticament l'eficàcia perquè jo et controlaré poc a tu, si tu ets qui després m'ha de controlar a mi. Cal com a mínim un tercer òrgan per tal que el controlat no controli el controlador.

Per bé que amb defectes, la divisió de poders funciona dins els Estats democràtics actuals. Menys potser la distinció entre institucions i persones. No funciona però, ni gens

ni mica, la comunicació entre l'Estat i els ciutadans, per dues raons. Perquè les dues mediacions que haurien d'establir una comunicació entre els dos extrems, partits polítics i mitjans de comunicació, s'escapen ambdós a l'heterocontrol. On és aquí el tercer poder?

Ara acabaré amb un tòpic difícil de fer-lo efectiu: la necessitat d'associar-nos per tal de crear un tercer òrgan en aquest interval. No existeix mentre els ciutadans ens resignem al paper de simples individus, atomísticament disgregats. Ens cal una articulació entre nosaltres que ens faci òrgan i grup de pressió. Mentre no ens associem, som impotents. Diré solament, per aterrar, les condicions que em semblen mínimes. L'associació que demano no ha de voler convertir-se en cap moment ella mateixa en un partit polític més. Hauria de nodrir-se de gent de partits diferents i fins i tot oposats, sense deixar diferències i oposicions. No n'hi ha de diferències i d'oposicions en el si d'una associació d'empresaris, per exemple? Els associats haurien d'unir-se solament per la necessitat d'un òrgan mediador entre els mitjans de comunicació i els partits, per tal que aquestes realitats ja existents fessin millor el contacte amb els poders públics: formació d'opinió en direcció dels ciutadans, elevació de peticions en direcció al poder. Coses que l'associació o associacions que ara postulo no faran, si no gaudeixen elles mateixes d'autèntic poder per llur eficàcia per procurar o substreure vots als partits. A les associacions de ciutadans els cal veu pròpia, i si no fan por amb la seva transparència, no podran contribuir a dissipar l'opacitat. Per a la financiació, les associacions han de trobar *sponsors*, és clar, però en aquest punt han de saber ser autènticament polítiques, això és, saber no enfeudar-se, jugar avui a favor de l'interès d'un i demà a favor de l'interès de l'altre, venent si voleu el seu suport, però sense vendre's mai a l'opacitat perquè elles mateixes siguin heterocontrolades.

No puc ser més precís ni vull cansar-vos més. Us diré solament per posar punt final a aquesta intervenció, que en la primera part he volgut ser molt clar i lògic perquè hem d'arrelar-nos en la claredat de principis que demana tota actuació mínimament racional. He passat després al diagnòstic del mal denunciat, fugint molt deliberadament del moralisme. I en el remei, he dit, hauríem de ser pràctics. Tot deixant-nos ensenyar per l'experiència, hem de procedir mitjançant el tempteig i les provatures a la determinació més precisa del projecte. Gràcies.

COL·LOQUI

Públic: Ja saben que el Parlament de Catalunya intenta fer una llei sobre l'ús del català. Jo, que sóc netament partidari de la llei, observo que hi ha un grup molt important de persones que viuen a Catalunya que la seva llengua materna no és el català i no sé fins a quin punt aquesta llei pot afectar la seva llibertat i en aquest cas concret, la seva dignitat. També sóc conscient que una llei sense sancions no pot ser aplicada: més que una llei seria un sermó. Què és el que en pensa vostè de les sancions en aquest cas?

Sr. Ramon Valls: Estic d'acord, en general, en què una llei sense sancions és un sermó, és a dir, una exhortació moral que cadascú complirà, si vol i li va bé. Una llei, però, és quelcom més. És un manament jurídic que, com a tal, sempre descansa més o menys llunyanament sobre el poder coercitiu de l'Estat per a fer-lo complir, agradi o no a les persones afectades. Això val sobretot en la concepció antiga de la norma jurídica, la qual s'entenia exclusivament com a mandat, prohibició o permissió. La concepció actual de la llei però, interpretant-la més aviat com a canalització de fluxes, dissimula una mica la força coercitiva de la llei, sempre present tanmateix. Típiques d'aquesta concepció més actual de la llei, ho serien, per exemple, aquelles que subvencionen activitats que el poder vol estimular o les normes que estableixen beneficis fiscals a favor d'iniciatives que no es manen ni prohibeixen, etc. Doncs bé, pel que fa a una nova llei sobre l'ús del català, penso d'entrada que si la llei fos necessària, valdria més optar per aquest tipus de llei, diguem-ne estimulants i no sancionador. Però a més he de dir que no veig que la tal llei sigui necessària. Em canso de sentir que en aquesta matèria la convivència de les dues llengües a Catalunya és pacífica, i així ho observo. Jo no n'he vist d'agressions causades per l'ús de la llengua, semblants, per exemple, a les que veig a propòsit de la cir-

culació viària. Dit seriosament: Per a qui professa el principi llibertat i no participa de la mania de reglamentar-ho tot, és clar que la llei amb el seu poder coercitiu solament ha d'intervenir per evitar o minvar conflictes reals. Si no ens barallem, que ens deixin fer lliurement, que ja som grans. I en qualsevol cas, qui demana llei o la vol fer és qui n'ha d'argumentar la necessitat. La "càrrega de la prova" recau sobre qui vol precepte, puix la presumpció és a favor de la llibertat i no a favor de la seva limitació. Diré a més que, qui sap una mica d'història sap també que les llengües canvien, es transformen, neixen i moren sense que cap d'aquests fenòmens signifiqui una catàstrofe còsmica ... ni civil. Les llengües de les tribus ibèriques es varen extingir davant del llatí, i de la mort d'ell en nasqueren les llengües romàniques. L'anglès és ara tan ascendent com a llengua mundial que molts el consideren la *lingua franca* actual... Deixem que les coses flueixin. Formes caduques moren cada dia i n'apareixen de noves més o menys estables. D'essències eternes no en veig en aquest terreny i, si n'hi haguessin, no necessitarien escuts legals probablement.

Sr. Jordi Sales: A propòsit de la ciutadania activa: tenim, per exemple, les figures del "lobby" americà o de la "lliga" de ciutadans. És difícil pensar aquesta presència activa de la ciutadania des de l'ocupació de l'espai parlamentari per part del sistema de partits. Ja des dels inicis de la reflexió sobre els partits s'advertia d'aquest perill i es proposaven solucions. Recordem en aquest sentit l'obra d'Ostorgorski *La democràcia i els partits polítics*, objecte d'estudi per part dels politòlegs posteriors.

PRIMER ÀMBIT
NOCIONS DE LLEI

LLEI PRÀCTICA I ESQUEMATITZACIÓ. DE KANT A FICHTE

SALVI TURRÓ

És cosa sabuda que, segons Kant, la darrera condició de possibilitat de les lleis de la natura consisteix en l'esquematzació de la xarxa categorial de l'enteniment, és a dir, en el fet que a cada concepte a priori correspon una regla capaç d'unificar la pluralitat espaciotemporal. En aquest sentit, els capítols sobre l'Esquematisme i els Principis de l'enteniment de la KrV desenvolupen dues temàtiques interrelacionades: alhora que fonamenten la legalitat (objectivitat) en l'àmbit del saber teòric per l'explicitació dels supòsits sinteticocategorials inherents a qualsevol judici cognoscitiu, determinen la necessària aplicabilitat dels principis transcendents -ontologia clàssica- a l'experiència si volen ser més que simples judicis analítics. Per la primera operació els enunciats empírics s'inscriuen en un sistema de principis que els dóna pròpiament "cientificitat"; per la segona, l'aprioritat categorial del concepte esdevé aplicable en i reguladora de l'experiència efectiva¹. Doble operació

1. Convé subratllar que l'estatut "regulador" dels principis teòrics sobre l'experiència no només serveix per qualificar la funció sistematitzadora de les idees de la raó (KrV, A 642 ss.), sinó també els principis dinàmics de l'enteniment (analogies de l'experiència, postulats del pensament empíric) en tant que anticipen les condicions a què ha de sotmetre's l'existència de l'objecte (KrV, A 179-180). Això obliga a relativitzar la contraposició amb què s'acostuma a presentar el paper de la raó i l'enteniment en la constitució de l'experiència, obrint-se una certa continuïtat entre ambdues facultats que convindrà tenir present en el que segueix.

que determina aquell trànsit fructífer entre “teoria” i “experiència” que justifica la “superació” que el criticisme duu a terme de la confrontació històrica entre sensualistes i intel·lectualistes o entre empiristes i noologistes².

No resulta, però, tan habitual admetre que una situació homòloga es produeix en l'àmbit de la filosofia pràctica. També aquí el principi de la moralitat només pot ser entès de manera transcendentalment adequada -i no de forma merament analítica- si és criteri de validesa de les màximes i resulta aplicable a les situacions empíriques, és a dir, si la llei moral fonamental és susceptible d'“esquematzació”. Amb la qual cosa, l'ètica kantiana, lluny de reduir-se al moment de la formalitat o universalitat buides -tal com les interpretacions tòpiques han sostingut-, havia de perllongar-se necessàriament en les derivacions “materials” que determinen les *Sitten* (dret, moral), tal com ja es preveia en l'Arquitectònica de la primera crítica³. En suma, malgrat la llunyania cronològica i les dificultats sorgides al llarg del camí⁴, a la *Grundlegung* (1785) i a la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) havia de seguir sistemàticament una *Metaphysik der Sitten* (1797), de la mateixa manera que a la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) havien seguit uns *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

Que el potencial esquematitzador de la llei pràctica -i, per tant, les necessàries derivacions de l'imperatiu en la materialitat juridicomoral- no és una subtileza dels darrers comentaristes de Kant⁵ sinó que correspon a la cosa matei-

2. KrV A 853-854.

3. KrV A 841.

4. Per al seguiment de les polèmiques que contextualitzen i determinen el desplegament de la filosofia pràctica kantiana en relació a la filosofia de la història vegeu el meu estudi: *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997 (llició II, apèndix III).

5. Vegeu especialment: A. Philonenko, *Théorie et praxi dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, J. Vrin, París, 1968; Id.,

xa, i que només l'excessiu pes metodologicoformal de les interpretacions neokantianes⁶ -en reacció a la materialitat de la *Sittlichkeit* hegeliana- havia deixat en segon terme, resulta palès de la lectura dels propis textos. Així, en la introducció a la *Rechtslehre*, tan bon punt Kant ha definit la noció de dret i ha mostrat la seva convertibilitat amb la de coacció, justifica el desplegament subsegüent de la doctrina jurídica en aquests termes:

«La llei d'una coacció recíproca que concordi necessàriament amb la llibertat de qualsevol altre sota el principi de la llibertat universal és alhora la construcció d'aquell concepte [de dret], és a dir, la seva exposició en una intuïció pura a priori segons l'analogia de la possibilitat dels moviments lliures de cossos sota la llei de l'equivalència de l'acció i la reacció»⁷.

I en la *Tugendlehre*, quan la temàtica dels deures envers els altres reclama la consideració de situacions concretes (grup social, cultura, sexe, edat, etc.), trobem aquestes línies:

«Talment com de la metafísica de la natura a la física s'exigeix un trànsit que té les seves pròpies regles, es preten una cosa semblant per a la metafísica dels costums: a saber, esquematitzar-la mitjançant l'aplicació dels principis purs del dret als casos de l'experiència i exposar-la llesta per a l'ús practicomoral»⁸.

Que el desplegament de la metafísica pràctica comporti una construcció, exposició o esquematització dels seus prin-

L'oeuvre de Kant, vol. II (Morale et politique.) J. Vrin, París, 1972; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; A. Rénaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, París, 1997.

6. El text bàsic al respecte és el d'H. Cohen (*Kants Begründung der Ethik*, Berlín, 1910).

7. RL, Einl. (Ak, VI, 232).

8. TL § 45 (Ak, VI, 468).

cipis -i.e. que l'imperatiu categòric com a "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft"⁹ encara no sigui la "moral"-significa que els tres nivells disciplinars que caracteritzen l'àmbit teòric (principis transcendents de l'objecte, principis metafísics de la ciència natural, lleis empíriques particulars) també s'han de donar en el vessant pràctic (lleï moral fonamental, principis metafísics juridicomorals, aplicació pragmàtica d'aquests) i que, per tant, la interrelació entre "teoria" (lleï, regla, concepte) i "experiència" (cas, individu, particular) és tan pròpia d'un com de l'altre àmbit.

Ara bé, mentre que la fonamentació del coneixement mostra justament la funció sintètica de les categories sobre l'experiència, l'anàlisi transcendental de la moral estableix la necessària independència de la lleï pràctica respecte als continguts materials de determinació: o una decisió es pren exclusivament pel seu abast universal, o en cas contrari la màxima, en dependre de motius patològicament afectats, no dóna lloc pròpiament a cap lleï¹⁰. En altres termes: l'objecte de la raó teòrica coincideix amb el fenomen i així els seus principis són esquematitzables, l'objecte moral (Bé suprem) és purament intel·ligible i, per tant, no admet una esquematització directa. Per això, Kant ha de reconèixer que en l'ús pràctic de la raó es troben «dificultats especials, basades en el fet que una lleï de la llibertat ha d'aplicar-se a accions com a esdeveniments que ocorren en el món sensible i que són, per tant, d'una natura molt diferent»¹¹.

* * *

Terminològicament, el problema de l'esquematització, exposició o aplicació de la lleï remet a la capacitat de jutjar (Judici, *Urteilskraft*). Si la KrV l'havia definida com «la

9. KpV (Ak, V, 30).

10. KpV (Ak, V, 22-26).

11. KpV (Ak, V, 68).

facultat de subsumir sota regles, i.e. de distingir si una cosa està o no sota una regla donada (*casus datae legis*)»¹², la KpV en dona la versió pràctica: «mitjançant el Judici allò que en la regla ha estat dit universalment (*in abstracto*) és aplicat *in concreto* a una acció»¹³. I si en 1781 la funció del Judici es resolvia en l'esquematisme transcendental com a demostració del fet que els conceptes de l'enteniment són alhora regles de síntesi, en el text de 1788 el capítol sobre la Típica del pur Judici pràctic haurà de mostrar també el paper mitjançer d'aquesta facultat respecte a la llei moral.

Com que la raó pràctica estableix que tota acció ha de derivar exclusivament de l'imperatiu i en el món sensible els successos vénen determinats per la causalitat mecànica -en darrer terme, el principi de la pròpia felicitat-, és clar que cap situació fenomènica particular valdrà com a adequada exposició de la moral. No obstant això, en ambdós ordres està igualment present la noció de llei: en un cas la pròpia de l'enteniment, en l'altre la de la llibertat. Per tant, si ens limitem a comparar formalment la legalitat exigida pel sensible i per l'intel·ligible, el primer pot servir de "model" o "tipus" per expressar el segon¹⁴. En efecte, si ens demanem pel resultat necessari de l'aplicació de la llei pràctica, només podem respondre que seria un "món moral"¹⁵; resposta possible perquè projectem la representació d'un "tot segons lleis" que d'entrada ens ofereix la sín-

12. KrV, A 131.

13. KpV (Ak, V, 67).

14. «Per tant és permès d'utilitzar la natura del món sensible com a tipus d'una natura intel·ligible sols en la mesura que no es transfereixi a aquesta les intuïcions i allò que en depèn, sinó que se li apliqui merament la forma de la legalitat en general...» (KpV; Ak, V, 70).

15. «Anomeno el món, en tant que fos adequat a totes les lleis morals -tal com pot ser segons la llibertat dels éssers racionals i tal com ha de ser segons les lleis necessàries de la moralitat-, un món moral» (KrV, A 808).

tesi cognoscitiva -natura fenomènica- a l'àmbit del supra-sensible¹⁶.

“Esquematitzar” la llei pràctica equival, doncs, a representar-la segons el model de la legalitat natural com a causa productora d'un món per la nostra acció. D'aquesta manera l'enunciat que en la *Grundlegung* servia de segona formulació de l'imperatiu¹⁷ es transforma en la KpV en «regla del Judici sota les lleis de la pura raó pràctica», és a dir, en exposició de la llei en relació al món fenomènic: «Pregunta't a tu mateix si la acció que projectes, si hagués d'esdevenir-se segons una llei de la natura de la qual tu mateix formessis part, podries considerar-la efectivament com a possible per la teva voluntat»¹⁸.

Sens dubte aquesta exposició és prou diferent de la dels esquemes en la KrV: allà els conceptes (de l'enteniment) s'apliquen a les intuïcions sensibles, aquí la llei pràctica (concepte de raó) es refereix també al món però ho fa a través de la síntesi prèvia dels objectes per la legalitat de l'enteniment. Si en el primer cas l'exposició era directament intuïtiva, en el segon ho és indirectament. Per això, quan la KU tematitzi casos semblants d'esquematització indirecta de la moral en la bellesa, Kant acabarà per distingir dos tipus d'exposició:

16. Tal com acabarà tematitzant la tercera crítica -especialment la I Introducció-, si alguna cosa caracteritza la noció de “món” (*kósmos*, *mundum*) en qualsevol de les seves accepcions és justament el supòsit reflexionant de la intel·ligibilitat, i.e. de l'ordenabilitat segons lleis: no és doncs d'estranyar que la “legalitat” pugui servir de noció mitjancera entre enteniment i raó o natura i moralitat.

17. «Atès que la universalitat de la llei segons la qual esdevenen els efectes produeix allò que s'anomena pròpiament natura (i.e. l'existència de la cosa) en la seva comprensió més general (segons la forma) i en tant que està determinada per lleis universals, llavors l'imperatiu universal del deure podria també dir així: actua com si la màxima de la teva acció hagués d'esdevenir per la teva voluntat llei universal de la natura» (GMS, II; Ak, IV, 421).

18. KpV (Ak, V, 69).

«Tota hipotiposi (exposició, *subjectio sub adspectum*), com a sensibilització, és doble: o esquemàtica quan es dona la corresponent intuïció a priori a un concepte après per l'enteniment, o simbòlica quan a un concepte pensat només per la raó i al qual no pot adequar-se cap intuïció sensible se li subsumeix una amb la qual el comportament del Judici concorda de manera merament analògica amb allò que observa quan esquematitza...

Totes les intuïcions subsumibles en conceptes a priori són o esquemes o símbols: els primers contenen exposicions directes del concepte, els segons indirectes. Els primers ho fan demostrativament, els segons mitjançant una analogia...»¹⁹.

Les conseqüències d'aquesta exposició simbòlica són importants en el desenvolupament del pensament kantià. D'una banda i tal com s'anticipa en la mateixa Típic de la KpV, l'estatut analògic salva la filosofia transcendental pràctica -i, al parer de Kant, la totalitat del projecte il·lustrat- dels dos enemics extrems que l'assetgen: (1) «guarda de l'empirisme de la raó pràctica que posa els conceptes pràctics (de bo o de dolent) merament en les conseqüències experimentables de l'anomenada felicitat»²⁰ -llegim: racionalisme i materialisme dogmàtics, Herder-, i (2) «guarda també del misticisme de la raó pràctica que fa un esquema d'allò que serveix només com a símbol, i.e. posa intuïcions reals (i òbviament no sensibles) d'un regne de Déu invisible sota l'aplicació del concepte moral, i vagareja en el

19. KU § 59 (Ak, V, 351-352). La mateixa KU forneix tres exemples significatius d'aquesta mena d'exposicions analògiques en l'àmbit de la filosofia pràctica: si es tracta d'exemplificar un govern despòtic parlem d'una màquina de moldre (Ibid.), en canvi si ens referim a una monarquia regida per lleis d'acord amb la voluntat del poble parlem d'un cos animat (Ibid.) -cosa que permet referir-se a la recent transformació de la nació francesa en termes d'"organització" (KU § 65 nota; Ak, V, 375)-

20. KpV (Ak, V, 70).

transcendent»²¹ -llegim: Jacobi i l'exaltació del sentiment-. El desenvolupament d'aquesta temàtica ens menaria al discurs sobre el suprasensible per l'analogia de la tècnica de la natura de la KU -i.e. l'adequació a llei (*Gesetzmäßigkeit*) com a fi de la natura-: discurs que, associat al Judici reflexionant i sense gaudir certament de l'estatut constitutiu del coneixement fenomènic (*Wissenschaft*), tanmateix permetrà donar resposta filosòfica als interessos te(le)ològics de la raó, aportant així la màxima saviesa humanament possible (*Weisheit*)²².

Tanmateix, ens interessarà aquí resseguir una altra implicació del tema que ateny més directament a la filosofia pràctica. Car, justament perquè la llei fonamental de la moralitat és susceptible d'exposició en el món, pot desplegar-se sobre les situacions fàctiques i generar així -com indicaven les dues citacions anteriors de la MS- els principis juridicomorals i llur aplicació *in concreto* -i.e. la pròpia metafísica dels costums-. Doncs bé, sense entrar en el detall de la metafísica pràctica de Kant, podem preguntar-nos en relació a la seva possibilitat: atès que depèn d'una exposició "analògica" i no pas "unívoca" (esquemàtica o directa), quin és l'element que permet establir les lleis rectores del món intel·ligible-moral (normativitat juridicomoral) en continuïtat i alhora en diferència respecte a la legalitat del món fenomènic? O en el llenguatge tradicional: en funció de quin component l'analogia expositiva de la moral no és una mera analogia proporcional de tipus matemàtic?²³

* * *

21. KpV (Ak, V, 70-71).

22. En relació al vessant teleològic d'aquest discurs vegeu el meu estudi *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996. Pel que fa al vessant teològic d'una possible esquematització de la idea de Déu vegeu: A Rénaut, op.cit., pp. 150-184.

23. Ja en la KrV (A 179-180) Kant havia sostingut, referint-se als esquemes de les categories de relació o "analogies de l'experiència",

Per respondre l'interrogant anterior, centrem-nos en un dels textos més clàssics de la reflexió jurídica kantiana: aquell passatge de la *Pau perpètua* on es presenta la constitució republicana com a pas previ per a la federació internacional d'estats. Enfront de la posició políticament conservadora per a la qual l'estat de dret només seria viable per a éssers angèlics²⁴, Kant defensa aquesta forma de govern valent-se justament de la seva possibilitat d'exposició:

«“Ordenar una munió d'éssers racionals, que en el seu conjunt necessiten lleis univals per a llur conservació, però que cadascú en secret vol defugir, i establir llur constitució de manera que, encara que en les intencions privades tendeixin a oposar-se entre si, es continguin mútuament de forma que en llur comportament públic el resultat sigui el mateix com si no tinguessin cap d'aquelles intencions perverses”: aital problema ha de ser resoluble. Car no ateny a la millora moral dels homes, sinó solament al mecanisme de la natura, en relació al qual la tasca consisteix en saber com utilitzar-lo en homes per tal de dirigir la contraposició de llurs disposicions bel·licoses en un poble de manera que, en obligar-les a moure's mútuament sota lleis de coacció, hagin d'arribar a un estat de pau en què les lleis tinguin força.»²⁵

D'entrada cal remarcar que el passatge no està exempt d'ambigüitat. Emparant-se en la diferenciació entre legislació ètica i jurídica²⁶ i la consegüent tesi segons la qual

que l'ús filosòfic de l'analogia es diferencia del matemàtic perquè no és reduïble a mera proporcionalitat quantitativa, sinó que expressa una “diferència qualitativa” entre els termes de la comparació. En la terminologia escolar: no consisteix en una mera analogia de proporció sinó d'atribució intrínseca.

24. *Zum ewigen Frieden* (Ak, VIII, 366).

25. *Ibid.*

26. Aquesta distinció remet a la inclusió o no de la intenció en la legislació i, per tant, si aquesta és interna o merament conductual-externa. El primer cop que Kant fa ús d'aquesta diferència és el 1793

l'autèntic progrés moral dels individus -no pas de l'espècie- només pot raure en la primera²⁷. Kant sembla aquí separar completament l'àmbit jurídic del moral i reduir així l'assoliment de l'estat de dret a una simple qüestió de mecànica física. Amb això, tanmateix, lluny de trobar-nos amb una exposició analògica, en tindríem una de directament esquemàtica: aquell "empirisme de la raó pràctica" que de fet elimina la mateixa noció de "raó pràctica" en identificar la seva legislació amb el mecanisme general de la natura (recerca de la felicitat, amor propi, rebuig del dolor, etc.). I, en efecte, mentre ens fixem tan sols en els instruments coercitius inherents a l'exercici del dret per adequar la conducta externa a la llei, no hi ha dubte que -per la nostra constitució fenomènica patològicament afectada- consistiran sovint en la utilització dels mitjans que el coneixement empíric del psiquisme forneix (raó teòrica, psicologia de la conducta): tractament de l'individu des de la síntesi esquemàticoobjectivadora i, per tant, situació d'heteronomia en què s'oposarien dret i moralitat.

Ara bé, en quin sentit -i, per tant, dins de quins límits- Kant advoca en aquell passatge per la utilització del "mecanisme de la natura"? En funció de l'assoliment de la constitució republicana. I aquesta és aquella forma de govern que assegura la vigència dels "principis del dret". Doncs bé, segons la metafísica pràctica el "principi universal del dret" no pot més que derivar de la llei fonamental de la moralitat (l'imperatiu categòric), i consegüentment diu: «És de dret cada acció que (o segons la màxima de la qual) la llibertat

(*Theorie und Praxis*, Die Religion III), passant a constituir el 1797 la base per a la divisió de la metafísica pràctica en doctrina de la virtut i del dret (MS, Einl.; Ak, VI, 218-221).

27. Per a la discussió del tema del progrés històric en relació a la diferenciació entre pura moralitat (individual) i àmbit jurídic (col·lectiu) vegeu el meu estudi: *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997 (Lliçons II-III).

d'arbitri de cadascú pot coexistir amb la llibertat de qualsevol altre segons una llei universal»²⁸. Des del moment que el dret es defineix per la llibertat de cada individu, els mecanismes coactivoexterns que li són inherents troben una de-limitació estricta: el respecte i garantia dels drets fonamentals, imprescriptibles, inalienables o innats de la persona²⁹.

És a dir, tot i que l'efectuació del dret comporta l'ús coactiu del mecanisme de la natura, fixa també el seu límit: assegurar l'exercici dels drets individuals (privats i públics) dels subjectes lliures a què s'aplica. S'entén així que, malgrat la distinció entre legislació ètica i jurídica, no per això el dret determina una esfera totalment independent de la moralitat sinó que la seva fonamentació i límit vénen donats per la mateixa llei moral. En suma, les dues parts de la *Metaphysik der Sitten* reben igualment la seva fonamentació última en la KpV: podríem dir que el dret és aquell subconjunt de la filosofia pràctica integrat per les normes moralment compatibles amb -o que fins i tot exigeixen- una coacció externa. Per això, en la segona part de *Theorie und Praxis*, Kant pot mantenir una posició molt matisada respecte a Hobbes: no li nega pas que la sobirania impliqui una rígida coerció, ni tampoc que la doctrina juridicopolítica tingui tanta validesa (*mutatis mutandis*) com el coneixement científiconatural, sinó que defensi un estat despòtic incompatible amb l'exigència del contracte social d'un règim representatiu i de divisió de poders. És a dir, critica que Hobbes efectui una aplicació de la llei com si els elements que s'hi subsumeixen fossin mers "punts materials"

28. RL, Einl. (Ak, VI, 230).

29. En suma, els "drets de l'home" de la declaració francesa de 1789 que Kant inclou en l'encapçalament mateix de la RL com a conseqüència immediata de la llibertat en tant que «únic dret innat»: igualtat, independència, llibertat de consciència i d'expressió (RL, Einl.; Ak, VI, 237-238). Vegeu el meu estudi *Lliçons sobre història i dret a Kant*, § 18.

sense llibertat, susceptibles d'organitzar-se de manera merament "física" segons un sotmetiment incondicional al monarca: esquematització directa en lloc d'indirecta.

Dit positivament, l'exposició del dret segons el mecanisme de la natura ha de fer un ús "restrictiu" del principi físic d'acció-reacció: una utilització que compatibilitzi les possibilitats coactives del mecanisme fenomènic amb el fet que els "punts materials" a què s'aplica estan dotats de llibertat i, per tant, de drets inalienables. Direm en suma: no totes les combinacions activoreactives que ofereix el coneixement natural del psiquisme són legítimes. Només ho seran aquelles que s'adeqüen a la base moral del dret: que respectin el valor de la persona individual i que permetin l'establiment d'un sistema polític de tipus representatiu. El dret innat de cadascú a la llibertat, definitori de la seva destinació moral, és doncs aquell "element diferencial" que fa que l'exposició jurídica no admeti un estatut directament esquemàtic sinó analògic.

* * *

Segons tot l'anterior, la darrera condició de possibilitat de construcció de la metafísica pràctica -en tant que aplicació de la llei fonamental de la moralitat a l'experiència (*Sitten*)- consisteix en una concreció de l'imperatiu categòric que pugui fer ús de les lleis físiques activoreactives en funció de la llibertat innata a cada individu. Però això comporta, al seu torn, que la pròpia noció transcendental de llibertat admeti una exposició compatible amb aquell mecanisme activoreactiu. Doncs bé, l'esquema d'acció i reacció, en tant que regla sintètica de l'àmbit fenomènic, depèn de les categories d'acció i reacció dels principis racionals de la primera crítica (analogies de l'experiència). En canvi, l'afirmació de la llibertat del subjecte noumènic condueix a la temàtica dels paral·logismes i de la tercera antinòmia. Per tant, si aquella exposició ha de ser possible, caldrà que la

filosofia teòrica subministri els elements necessaris per pensar -encara que no “conèixer”- la llibertat en els termes de les categories de relació. Doncs bé, ofereix la KrV els elements necessaris per a tal operació?

Les categories i principis de relació no es limiten a donar les condicions sintètiques de la intuïció -com els de quantitat o qualitat-, sinó que anticipen les condicions de l'existència mateixa dels objectes (*Dasein der Objekte*)³⁰. Per això són categories essencialment “dinàmiques”: en determinar la posició efectiva dels fenòmens i llur connexió (*Verknüpfung*)³¹, constitueixen el marc comprensiu de tot allò que la filosofia natural moderna -ja sigui de tradició newtoniana com leibniziana- ha conceptualitzat en termes de *Kraft*, *vis*, *conatus*, *appetitus*, etc.³² I tal com s'esdevé en els altres grups de categories, les dues primeres expressen actes d'aprehensió parcials que sols assoleixen llur completud sota la representació sintètica de la tercera³³. En el nostre cas, tot i que la categoria de substància permet de fixar aquells elements permanents sense els quals no tindria sentit parlar de canvis en la natura³⁴ i que la de causalitat deter-

30. KrV, A 160.

31. KrV, B 218.

32. Per això, en els *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, si els principis de quantitat i qualitat delimiten la foronomia i la mecànica en tant que mera construcció “geomètrica” dels fenòmens, l'efectivitat causal de la natura no s'assoleix fins els principis de relació, en tant que construcció a priori de la dinàmica física.

33. Cal tenir present que, enfront de la divisió dicotòmica de caràcter lògic, el punt de vista transcendental -en tant que establiment de les condicions de possibilitat efectives dels objectes i no meres tautologies buides- exigeix divisions triotòmiques on la tercera categoria expressa un acte sintètic específic de l'enteniment (KrV, B 111-112) que unifica les dues primeres a manera de subsunció de la condició i el condicionat en una totalitat (KU, Einl; Ak, V, 197).

34. «Tots els fenòmens contenen allò permanent (substància) com a l'objecte mateix, i allò canviant com a una mera determinació seva, i.e. una forma de com l'objecte existeix» (KrV, A 182).

mina la necessitat d'un lligam successiu entre els fenòmens³⁵, només s'obté l'esquema complet del sensible quan la categoria de reciprocitat o comunitat (*Wechselwirkung, Gemeinschaft*) unifica aquelles substàncies dotades de causalitat sota la representació d'un únic sistema d'entitats regulat per l'influx mutu entre elles³⁶. De fet l'enteniment només pot anticipar "l'experiència" si, més enllà de la determinació parcial dels objectes d'experiència (substància, causalitat), ofereix la condició que fa d'aital pluralitat "una" experiència: aquesta és precisament la funció del concepte de reciprocitat que, per tant, anticipa des del propi enteniment la idea cosmològica de "món" -totalitat de substàncies en correlació causal-.

Així doncs, l'exposició de l'objecte fenomènic per part de l'enteniment inclou tres requisits: (1) que puguem reconèixer unitats subsistents, (2) que es caracteritzin pel seu dinamisme causal, i (3) que coexisteixin sota una legalitat comuna. Diríem en termes leibnizians: la regla interna que determina el desplegament actiu de cada mónade ha de correspondre alhora a la compossibilitat universal de les mónades com a totalitat unificada (*universum, kósmos*). Doncs bé, valent-nos d'aquesta primera esquematització del "regne de la natura", és possible exposar al seu torn el "regne de la gràcia" en tant que «sistema de la llibertat, i.e. món intel·ligible-moral»³⁷? La resolució (*Auflösung*) de la tercera antinòmia forneix els elements suficients per considerar tot el capítol com un intent d'exposició de l'intel·ligible segons les tres exigències de les categories de relació:

(1) Tal com ha mostrat la crítica dels paral·logismes de la raó, el subjecte racional no pot ser caracteritzat com a

35. «Tot allò que s'esdevé (s'eleva a existència) pressuposa alguna cosa a la qual segueix segons una regla» (KrV A 189).

36. «Totes les substàncies, en tant que coexisteixen, es troben en comunitat continuada (i.e. en reciprocitat mútua)» (KrV, A 211).

37. KrV, A 815.

substància. No obstant això, podem seguir fent un ús analògic de la permanència en el temps mitjançant la noció d'“acció” (*Handlung*)³⁸. En lloc de concebre les “unitats subsistents” del món moral sota la forma (estaticopassiva) d'un “substrat”, podem fer-ho com a sengles centres d'“acció intel·ligible”³⁹. Car «només l'home, que sols coneix la natura mitjançant els sentits, es coneix a si mateix també com a mera apercepció en accions i determinacions internes que no pot en absolut comptar entre les impressions dels sentits; i ell mateix, tot i ser en part certament fenomen, és en altra part, respecte a una certa facultat, un mer objecte intel·ligible perquè les seves accions no poden ser atribuïdes en absolut a la receptivitat de la sensibilitat»⁴⁰. En aquest sentit, cada “entitat” constitutiva del món intel·ligible “és” exclusivament en tant que «acció originària» (*ursprüngliche Handlung*)⁴¹.

(2) Doncs bé, al subjecte com a acció correspon palesament la llibertat transcendental en tant que «absoluta espontaneïtat de les causes»⁴². Semblantment a l'esquematització natural, el subjecte noumènic es determina com a agent

38. En un excel·lent article P.H. Horstmann (“Kants Paralogismen”, *Kantstudien*, 1993, p. 408-425) ha mostrat com el capítol dels paralogismes sofreix una important desplaçament en el redactat B: si en A el “jo penso” conservava encara un cert sentit objectual en tant que “substància incognoscible”, en B té clarament una acció activa en tant que *Akt-Handlung* irreductible a l'objectivitat teòrica: això mateix ja pot constatar-se, com fem nosaltres aquí, en la resolució de la primera antinòmia en A. En clar paral·lelisme, A. Rénaut (op. cit., p. 197 ss.) ha mostrat com la doctrina kantiana de la subjectivitat, lluny de conduir a l'afirmació del subjecte transcendental com a mera “unitat lògica” de la consciència, apunta a un “jo esquematitzador” en tant que acció en el temps i en la construcció del món moral, en clara anticipació de la *Tathandlung* fichteana.

39. KrV, A 546.

40. KrV, A 546-547.

41. KrV, A 544.

42. KrV, A 446.

causal o productiu d'una sèrie: aquí la pròpia seqüència de conductes observables és el producte o "signe sensible" (*sinnliche Zeichen*) de l'acció lliure⁴³ -o el que és igual, el "caràcter empíric" és el correlat fenomènic del "caràcter intel·ligible"⁴⁴-. I en la mesura que les manifestacions de la llibertat necessàriament tenen una distensió espaciotemporal, «el subjecte actiu com a causa *phaenomenon* està relligat amb la natura en una dependència inseparable de totes les seves accions»⁴⁵. D'aquesta manera s'estableix una certa continuïtat entre ambdues esferes, i s'obté la justificació ontològica d'aquell ús i coacció externs de la llibertat que caracteritza la metafísica pràctica i especialment la doctrina del dret.

(3) La "naturalitat" de les manifestacions de la llibertat comporta que les "accions" dels diversos subjectes col·lideixen unes amb altres en l'espai, és a dir, conflueixen totes en un mateix àmbit de relacions recíproques. En la mesura, però, que ara la reciprocitat no emana de substàncies merament materials sinó d'agents lliures resulta que:

a) Per més que fàcticament les col·lisions tinguin lloc sovint segons el mecanisme fenomènic de la felicitat pròpia, com que depenen de l'exercici de la llibertat no podran assolir mai un "equilibri comunitari" (*Gemeinschaft*) fins que no es regeixin per la llei derivada de la pròpia llibertat. És a dir, «si considerem les mateixes accions en relació a la raó i no precisament l'especulativa... sinó en la mesura que la raó és causa que es produeix a si mateixa, en una paraula, si les comparem amb la raó en sentit pràctic, llavors trobem una regla i ordre completament diferents a l'ordenació de la natura»⁴⁶.

43. KrV, A 546.

44. KrV, A 549 ss.

45. KrV, A 545.

46. KrV, A 550

b) Atès que tots els agents racionals en acció recíproca són igualment lliures, l'única legalitat comuna concebible és una aplicació del principi d'acció-reacció perfectament equitativa en deures i drets, i.e. segons la universalitat de l'imperatiu categòric. D'aquesta manera la llei que determina el "regne de la gràcia" no és pas la del *Sein* sinó la del *Sollen*⁴⁷, és a dir, la llibertat "transcendental" esdevé llibertat "moral".

Els elements resolutius de la tercera antinòmia subministren, doncs, el material conceptual necessari per a una exposició del suprasensible "relativament" al sensible, constituint així el punt d'incardinació entre la primera i la segona crítica⁴⁸. Per això, a partir d'ells es fa possible l'aclariment de la taula de les «categories de la llibertat»⁴⁹ que, d'altra manera -atès el laconisme i manca de precisions amb què és introduïda per la KpV-, pot semblar una mica arbitrària. En efecte, almenys pel que fa a les categories de relació tenim que: (1) el subjecte com a centre d'acció en el marc de la llei moral constitueix la noció de «personalitat» (*Persönlichkeit*); (2) la causalitat de l'acció intel·ligible respecte a la seva manifestació fenomènica equival a la relació entre «persona» (*Person*) i «estat» (*Zustand*); (3) la comunitat de subjectes sota una mateixa llei exterioritzable equival a la «reciprocitat entre una persona i l'estat de les altres».

Amb aquestes categories de la KpV l'esquematisme de relació de la KrV genera un "espai de la llibertat"⁵⁰ que, per analogia amb l'espai físic, integra la totalitat de subjectes morals en relacions dinàmiques: el regne dels fins (*Reich*

47. «El deure expressa una mena de necessitat i connexió amb fonament que no es presenta de cap manera en tota la natura» (KrV. A 547).

48. KpV, Vorrede (Ak, V, 3-4).

49. KpV (Ak, V, 65-66).

50. Prenem l'expressió de W. Kersting (op. cit., p. 110-111) quan suggereix la idea d'un *Freiheitsraum* com a espai dinamicojurídic en analogia al dinamicofísic, per explicar la constitució de la doctrina kantiana del dret.

der Zwecke) com a «connexió sistemàtica dels diversos éssers racionals per una llei comuna»⁵¹. Llei que no és altra que l'imperatiu, però que des de la perspectiva conceptual oberta per aquesta analogia és clarament susceptible d'exposició ("esquematzació" o "construcció") en les *Sitten*, i.e. en el tópos definit per la confluència de les accions lliures i la seva manifestació espaciotemporal en reciprocitat observable. Exposició o aplicació de la llei que, per tant, abastarà des dels nivells més immediats d'interrelació dependents de la projecció de la voluntat en allò corporalment "meu" o "teu" (dret privat), fins als nivells superiors dels deures purament morals envers un mateix i els altres (doctrina de la virtut), passant per l'estructuració necessàriament igualitària i representativa del poder polític com a única forma de sobirania legitimada per exercir una coacció externa sobre éssers lliures (dret polític): en suma, el sistema complet de la *Metaphysik der Sitten*.

I en la mesura que aquest "espai pràctic", enfront del físic, no "és" sinó que "ha de ser" -és a dir, es defineix essencialment com a procés constructiu d'un món que, a través de l'adequada utilització de la causalitat natural, ha de realitzar el Bé suprem com a producte últim de la llei⁵²-,

51. GMS, II (Ak, IV, 433)

52. Aquest sentit eminentment productiu de les categories de la llibertat és expressat clarament en les línies que els serveixen d'introducció: «ocorre, en efecte, que... els conceptes pràctics a priori en relació al principi suprem de la llibertat esdevenen alhora coneixements [*Erkenntnisse*] i no han d'esperar pas les intuïcions per rebre significació, i això per aquest fonament remarcable: que ells mateixos produeixen l'efectivitat [*Wirklichkeit*] d'allò al qual es refereixen (la determinació volitiva), cosa que no és en absolut el cas dels conceptes teòrics» (KpV; Ak, V, 66). Per això mateix, el Bé suprem com a objecte de la raó pràctica només pot definir-se com a resultat de l'acció lliure segons la llei: «Sota el concepte d'un objecte de la raó pràctica entenc aquella representació d'un objecte en tant que un efecte [*Wirkung*] possible de la llibertat» (KpV; Ak, V, 57).

s'entén que la seva “temporalitat” sigui bàsicament projectiva o teleològica⁵³: el moviment vers una organització cosmopolita que aplegui progressivament el conjunt de la humanitat, responent-se així a la pregunta per l'esperança que definia ja en 1781 el tercer interrogant de la raó⁵⁴.

* * *

Hi ha, doncs, una correspondència entre l'esquematzació dels principis de relació de la KrV i l'exposició de la llei pràctica en les categories de la llibertat: mitjançant la categoria de *Wechselwirkung* o *Gemeinschaft* -síntesi de les de substància i causalitat- podem construir la noció de món i prendre el món natural com a tipus del món moral. Operació que ens permet passar de la llibertat transcendental -principi absolut d'acció de la tercera antinòmia- a la llibertat moral en tant que exercici intersubjectiu i colimitat de l'acció. D'aquesta manera s'obre l'espai necessari per desplegar la metafísica pràctica en tant que aplicació “mundana” de l'imperatiu.

Si filem més prim, però, en tot això albira una dificultat no pas menor: en l'àmbit merament natural, atès que la sèrie espaciotemporal situa els fenòmens en una cadena infinita sense aparèixer mai un element incondicionat-absolut -antítesi de la tercera antinòmia-, pròpiament no se'ns dona mai “causalitat” ni “substancialitat” en sentit fort -i.e. centres d'acció productiva que no depenguin d'altri-. És a dir, l'aplicació empíricament condicionada del sistema categorial teòric fa que la substancialitat, causalitat o reciprocitat siguin sempre síntesis relatives i que, per tant, no trobin un sol exemple fenomènic que compleixi del tot les condicions establertes per llurs principis. De fet, la síntesi

53. Vegeu el meu estudi: *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997 (llició II i III).

54. KrV, A 805-806.

operada per les categories de relació és sols reguladora de l'experiència⁵⁵, i consegüentment el món sensible no apareix mai (a la mirada teoricocognoscitiva) com a tal "món" sinó tan sols com a sèrie sintetitzable *ad infinitum*. Diguem-ho a l'inrevés: només si suposem l'existència de centres d'activitat o d'espontaneïtat efectius tindrà ple sentit parlar de causalitat interactiva i, per tant, de comunitat o reciprocitat. Sembla, doncs, que sense la pressuposició d'agents lliures l'esquematzació cognoscitiva de les categories de relació no podria tampoc anticipar, en sentit estricte, la representació del "món" tal com l'experiència immediata (en els facta que la determinen) ens l'ofereix⁵⁶.

Traduïm aquesta observació a termes històrics. Una lectura de la KrV (1781) que, desconeixent la KpV (1788), no pugui copsar tot l'abast pràctic de la solució a la tercera antinòmia i del Canon, podria fàcilment sostenir la "dissolució" del món (sensible) en un mer fenomenalisme de representacions impossibilitat de "fundar" l'objectivitat o, el que és igual, en un solipsisme del subjecte representatiu incapaç de justificar una veritable alteritat o reciprocitat. En aquestes coordenades es mogué efectivament la primera recensió de la KrV efectuada per Garve-Feder (1782) -Kant com la nova versió de l'idealisme perceptiu de Berkeley-, que motivà la rèplica del filòsof en els *Prolegomena* (1783). I, de més importància encara, aquell és també el rerafons hermenèutic de l'operació duta a terme per Jacobi

55. Cf. nota 1.

56. Tingueu present que, per les seves mateixes exigències metodològiques, el filòsof transcendental es limita a establir les condicions de possibilitat d'allò que apareix en la facticitat immediata i que, per tant, el "món" (ahora "físic" i "moral") és el darrer supòsit indiscutible de la filosofia transcendental -els dos facta de la raó-. Per això, la filosofia en sentit "acadèmic" no consisteix en altra cosa que en respondre als interrogants ("mundans") que es formula la consciència immediata situada sempre en l'horitzó (pretemàtic) de l'experiència del món (Cf. KrV, A 805-809).

en les *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1785)⁵⁷: la fonamentació kantiana del món fenomènic comporta la transformació de la realitat en la mera accidentalitat dels modes o natura naturata spinoziana. S'insinua així una alternativa excloent per al kantisme: o bé la dissolució del món dins de la *natura naturans*, l'única substància efectivament causal però desposseïda de voluntat i enteniment (ateisme o nihilisme més que no pas panteisme); o bé l'abandó del camí de la filosofia per un acte (irracional) de fe en l'alteritat (dels objectes o dels altres).

Enfront d'aquest dilema, la resposta kantiana a Jacobi té dos moments: (1) en *Was heißt sich im Denken orientieren?* (1786) subratlla el necessari vessant intersubjectiu de la discursivitat i el consegüent absurd d'apel·lar a sentiments o creences absolutament privades i inefables, de manera que fins i tot la fe en el suprasensible ha de ser almenys "postulable"; i (2) en la KpV (1788), tal com hem vist, la llei moral i la Típica del Judici determinen una conjunció entre fenomen i noumen que, per la reciprocitat causal dels agents lliures, impossibilita qualsevol reducció del primer a mer fenomenalisme sense alteritat. En ambdós casos es perfila, doncs, una clara reformulació de la deducció subjectiva de la KrV en aquests termes: si la síntesi de l'objectivitat teòrica remet a l'*Ich denke*, aquest al seu torn només pot donar-se ("esquematzar-se") com a *Ich mit Anderen denke*⁵⁸. Tot just la temàtica que s'acabarà d'explicitar en la part estètica de la tercera crítica: al *Gemeinsinn* o *sensus communis* que possibilita l'acord intersubjectiu de les facultats en el judici sobre la bellesa⁵⁹ correspon el *gemei-*

57. Remetem a la lectura de J.L. Villacañas: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989.

58. Vegeu l'excel·lent comentari introductori d'A. Philonenko a la seva traducció de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (J. Vrin, París, 1959).

59. KU, §§ 18-22.

ner/gesunder Menschenverstand com a fonament d'una "lògica intersubjectiva" de la comunicabilitat en base a «una capacitat d'enjudiciament que en la seva reflexió refereix (a priori) el pensament al mode de representació de qualsevol altre, per tal de situar igualment el seu judici en relació al conjunt de la raó humana i així apartar-se de la il·lusió que, partint de condicions subjectives privades que fàcilment poden prendre's com a objectives, podria tenir una influència perjudicial en el judici»⁶⁰.

Segons això, allò que en darrer terme "salvaria" la filosofia transcendental teòrica de la interpretació fenomenalista o spinozista seria precisament la possibilitat d'exposar la llei moral i el subjecte transcendental en termes de reciprocitat o activitat intersubjectiva, dotant d'efectivitat pràctica a l'ús merament teorico regulador de les categories de relació. D'aquesta manera aquella "subordinació d'interessos" que es troba en la consciència comuna i que serveix a Kant per a sostenir el "primat" de la raó pràctica sobre la teòrica⁶¹, trobaria el seu reflex en la mateixa deducció transcendental. Però si això és així, llavors en lloc d'una analogia entre l'esquematització de la raó teòrica i la llei pràctica, hauríem de parlar més aviat d'una coimplicació -si no d'una fusió- dels dos marcs categorials: sense el supòsit de subjectes actius no es pot parlar pròpiament de causalitat efectiva en el món⁶², sense distensió fenomènica no hi ha

60. KU, § 40 (Ak, V, 293). A la vista d'aquesta temàtica no són pas d'estranyar les derivacions recents del transcendentalisme kantianà vers la pragmàtica comunicativa d'Appel (cf. W. Kuhlmann, "Kant und die Transzendentalpragmaktik" a *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendental-philosophie*, editat pel Forum de Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 193-221; i també A. Rénaud, op. cit., pp. 107-122).

61. KpV (Ak, V, 119).

62. "Suposició" que, en virtut del fet que la consciència de la llei moral és la *ratio cognoscendi* de la llibertat (KpV, Vorrede; Ak, V, 4), esdevé automàticament "posició".

moralitat susceptible d'aplicació, legislació o coacció externes. En darrer terme, només podem pensar un "món" si ja hi incloem agents lliures que col·lideixen en un mateix "espai" de reciprocitat sensible-intel·ligible⁶³. Aquí rauria la darrera justificació d'aquell pronunciament taxatiu de Kant quan estableix la connexió entre les dues crítiques: «el concepte de llibertat, en la mesura que és demostrable la seva realitat per una llei apodíctica de la raó pràctica, constitueix la clau de volta de tot l'edifici d'un sistema de la raó pura, fins i tot de l'especulativa»⁶⁴.

Diguem-ho en termes fichteans de la primera *Wissenschaftslehre*: «Faig observar que si hom ultrapassa el jo sóc, hom va a parar necessàriament en el spinozisme!..., i que només hi ha dos sistemes completament conseqüents: el crític que reconeix aquest límit, i el spinozista que el traspasa»⁶⁵. On, com subratlla el mateix Fichte, el jo sóc sols pot ser entès en la seva integritat si se'l determina com a dinamisme intersubjectiu: «Jo mateix no puc pensar-me sense suposar éssers racionals fora de mi»⁶⁶; «l'home (com tot ésser finit en general) només esdevé home entre homes. Atès que no pot ser altra cosa més que un home i no seria res si no ho fos, ha d'haver-hi en general homes i han de ser diversos... El concepte d'home, per tant, no és pas el concepte d'un de sol -car això és impensable-, sinó el d'un gènere...»⁶⁷.

63. Schopenhauer forneix una constatació indirecta d'aquesta tesi. En concebre la voluntat (*Wille*) com a pulsio cega inconceptualitzable en termes historicojurídics -i.e. inexposable en estructures de sentit intersubjectiu-, el món queda simultàniament reduït a *Vorstellung*: mera representació i alhora il·lusió fenomenal del subjecte («Die Welt ist meine Vorstellung», WWV § 1).

64. KpV, Vorrede (Ak, V, 3).

65. *Grundlage* WL, § 1 (SW, I, 101).

66. Fichte a Reinhold, 29.VIII.95 (GA, III-2, 385).

67. *Naturrecht*, § 3 (SW, III, 39).

Però si la plena objectivitat i alteritat del món fenomènic exigeix incloure l'exposició intersubjectiva que aporta la llei pràctica, aleshores la deducció transcendental de les categories de l'enteniment (KrV) no pot fer-se completament al marge de la de les categories de la llibertat (KpV). No és d'estranyar així la transformació que sofreix la filosofia en el pas de Kant a Fichte al bell mig de la polèmica sobre el spinozisme:

(1) Si la completud del transcendentalisme obliga a retrotreure tota mena d'objectivitat al seu darrer fonament en el jo⁶⁸ i aquest pas constitueix justament la *Grundlage* de les diverses parts de la WL (teòrica, moral o jurídica)⁶⁹, llavors aquesta "ciència del fonament" haurà de construir la totalitat d'actes que defineixen el subjecte per damunt de la seva "posició" teòrica o pràctica -i.e. descobrir el fonament comú de les dues sèries categorials kantianes-. És a dir, «tota la filosofia transcendental ha de ser, i no pot ser altra cosa, que l'assoliment d'un esquema de l'esperit humà en general»⁷⁰.

(2) Però construir l'esquema del jo significarà, segons tot l'anterior, determinar-lo com a intersubjectivitat⁷¹. Per

68. Tema nuclear del programa preparatori de l'exposició de la *Grundlage* als alumnes de Jena: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*.

69. Tingueu present la divisió completa de la WL amb què acaba l'exposició de 1797-98 (Nova Methodo, ed. Meiner, 240-244) on clarament es distingeix entre el nivell fonamentador de la *Grundlage* i el derivat de les altres disciplines filosòfiques particulars, remarcant-se així el caràcter de "filosofia primera" de tota l'exposició de 1794 enfront de l'aparent dualitat interna del text entre "fonament del saber teòric" i "fonament de la ciència de la praxi". La correcció d'aquesta dualitat expositiva en la *Grundlage* serà la principal aportació de l'exposició de la Nova Methodo.

70. *Vorselungen über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, II (GA, II-3, 328).

71. Aquesta línia interpretativa dels estudis fichteans ha estat especialment desenvolupada a partir de l'edició crítica. Vegeu especialment:

tant, la línia mestra de desplegament de la WL haurà de consistir en mostrar que l'*Ich bin* en tant que *Tathandlung* (§ 1 de la Grundlage de 1794) només pot donar-se fàcticament com a pluralitat d'agents lliures (inici del *Naturrecht* de 1796): «No puc pensar-me com a jo sense pensar certes coses -aquelles que no poden començar- com a sotmeses completament a mi. Amb aquestes estic en una relació de causa; amb altres fenòmens en una relació de reciprocitat. La figura humana és per als homes una expressió de l'última classe. He de pensar aquesta figura en mi com a invulnerable; però no puc fer-ho sense pensar-la en general com a invulnerable; ambdós actes estan sintèticament units... He de pensar-me com a individu, i.e. com a determinant en una espera de coses que no poden començar (immediatament, el meu cos)... Però no hi ha cap individu si no se'n donen com a mínim dos. Les condicions de la individualitat s'anomenen drets. És impossible atribuir-me drets sense atribuir-los també a un ésser fora de mi, car és absolutament impossible posar-me com a individu sense posar un ésser fora de mi com a individu»⁷².

(3) Al seu torn, el supòsit d'una pluralitat d'agents lliures implica tant la legalitat natural -per ser "pluralitat" hi ha limitació espaciotemporal i així distensió fenomènica- com la moral -per ser "lliures" hi ha exigència de coordinació

R. Lauht, "Le problème de l'intersubjectivité chez Fichte" a *Archives de Philosophie*, París, 1962, p. 325 ss.; A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, J. Vrin, París, 1966; C.K. Hunter, *Die Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, A. Haim, Meisenheim, 1973; E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Dienter, Colònia, 1986; A. Massullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Nàpols, 1986; A. Rénaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, París, 1986; M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milà, 1992; I. Radrizzani, *Vers la fonamentation de l'intersubjectivité chez Fichte*, J. Vrin, París, 1993.

72. Fichte a Reinhold, 29.VIII.95 (GA, III-2, 386-387).

universal en la igualtat-. I la mediació entre pluralitat i llei només és possible sota el supòsit que es tracti d'agents en interacció, amb la qual cosa la categoria de reciprocitat o comunitat esdevé la clau de volta de tota la deducció transcendental⁷³.

(4) Consegüentment, tant la percepció (posició cognoscitiva de la consciència) com l'acció (posició pràctica) s'han de considerar moments indestriables de la mateixa exposició intersubjectiva del jo. Tal com mostra la Nova Methodo, aclarint la primera versió de 1794, la "deducció de la representació" només pot ser teoricipràctica: «La limitació del jo, sensibilitzat i com a percepció, apareix com a requeriment a una acció lliure; aquesta percepció com a limitació de la nostra força física pressuposa que nosaltres ens abandonem a nosaltres mateixos. Consegüentment, com a allò determinant d'aquesta limitació és posada una força física fora de nosaltres que es regeix per la voluntat d'un individu lliure fora de nosaltres, determinat i caracteritzat per aquesta voluntat»⁷⁴.

D'aquesta manera la primitiva exigència kantiana d'una exposició de la llei moral relativa a l'esquematització de les categories de l'enteniment acaba produint una esquematització del jo com a reciprocitat i intersubjectivitat, que determina tant l'objectivitat natural com moral. Si aquesta transformació significa la culminació i completud del projecte transcendental o més aviat el naixement d'una nova metafísica que el depassa, és qüestió discutida. En tot cas, no hi ha dubte que el problema de l'esquematització de la

73. Tot el § 4 E de la WL-94 consisteix en mostrar que entre "activitat independent" (*unabhängige Tätigkeit*) -esquematització de la substancialitat- i "actuar-rebre" (*Tun-Leiden*) -esquematització de la causalitat- només la reciprocitat pot establir una síntesi: i la construcció d'aquesta categoria, segons la interpretació de Philonenko (op. cit., p. 230 ss.), només pot concebre's plenament entre subjectes.

74. WL Nova Methodo, § 19 (ed. Meiner, 239).

llel·la pr·ctica explica bona part del cam· que mena de Kant a Fichte: no en va la cura de la malaltia especulativa, en qu· tots dos autors xifren l'objectiu de la filosofia transcendental, hauria de consistir en un «avanç audaç vers el punt suprem des del qual l'àmbit especulatiu i pr·ctic apareguin unificats»⁷⁵.

75. Fichte a Jacobi, 30.8.95 (GA, III-2, p. 392-393).

COL·LOQUI I COMUNICACIONS

COL·LOQUI

Sr. Ramon Valls: En relació amb la intervenció tan ben travada i intel·ligent del Dr. Turró, voldria cridar l'atenció sobre la continuació de la filosofia de Kant per part del corrent que coneixem com "idealisme alemany". Pel que fa a Hegel en concret, crec que la seva filosofia és especialment deutora de la filosofia moral de Kant i de la concepció fichtiana del jo com activitat lliure. De l'objectivisme de Schelling ho és també, però menys. Doncs bé, la concepció hegeliana tant pel que fa a la intersubjectivitat tal com s'exposa a la *Fenomenologia de l'Esperit* com pel que fa a la relació circular entre les tres esferes de la privacitat, de la societat civil i de l'Estat com es descriu en l'*Enciclopèdia*, es mou sempre dins de l'esquema d'interacció mútua o causalitat recíproca molt present ja a Kant i a Fichte i que a Hegel culmina com explicació de les estructures socials.

Si ara fem atenció, en segon lloc, a allò que s'ha dit a la ponència, a saber, que Kant en la *Crítica de la raó pura* ja havia previst que el desenvolupament sistemàtic de la seva filosofia l'havia de dur a una certa metafísica de la natura per una banda i a una metafísica dels costums per l'altra, s'entén molt bé com Hegel arribà a la seva filosofia social continuant el camí emprès per Kant. En efecte, en la previsió matinerà d'una *Metafísica dels costums* tal com s'anuncia a la primera *Crítica*, no es fa esment que hagi d'incloure una teoria del dret. Sembla més aviat que la Metafísica allí prevista haurà de consistir solament en una doctrina de la virtut en el sentit més clàssic de la paraula, és a dir, com a hàbit individual de fer el bé. Però quan de fet s'escriu la *Metafísica dels costums*, el dret, i amb ell la dimensió social i política de la moralitat, hi ocupa tota la primera meitat del llibre i crec, fins i tot, que n'és la part més interessant, per damunt de la doctrina de la virtut la qual no apareix fins al final. Aquesta incor-

poració de la doctrina del dret és segurament el fruit de la comoció política causada per la revolució francesa i per la lectura d'alguns tractats contemporanis de dret natural, Locke inclòs. I és precisament amb la doctrina sobre el dret com Kant mostra anticipadament el camí de superació del formalisme moral que tants li atribuïren i que Hegel una mica injustament repetí. Se li digué que a l'hora de donar contingut als actes morals i de prendre les decisions, la moral kantiana no oferia cap procediment per establir què s'havia de fer en concret. Se li feia el retret de ser una moral tan pura que es quedava a les regions hiperbòries de la consciència, lluny de les relacions externes, corporals i jurídiques amb els altres. Però la doctrina del dret, partint de la llibertat com a "únic dret innat" i de l'obligació d'ingressar en l'ordre civil per tal de fer efectiu el respecte degut a l'igual dret de tots a la llibertat, iniciava de fet el camí que Hegel aprofità després i que conduïa la consciència des de la moralitat individual i interna a l'eticitat externa i col·lectiva.

Finalment, en tercer lloc, una observació sobre la deducció de les categories. A Kant aquesta deducció és doble. Per una banda, partint del *Jo penso* o *cogito*, assaja la deducció de les categories pures de l'enteniment i, per l'altra banda, des del *jo sóc lliure* intenta la deducció de les categories de la raó pràctica. Hi ha però un abisme entre el coneixement teòric del món sensible i el comportament pràctic moral. Si ens preguntem però per què Kant abans de la deducció transcendental de les categories de l'enteniment creu necessari fer el catàleg de les tals categories, anomenant-lo "deducció metafísica", començarem a veure que mentre les dues deduccions no siguin una sola (com ho seran en la *Lògica* de Hegel!), tota la representació de l'ordre moral i polític no deixarà de ser una mena d'*als ob*, un "com si fos objectiu", una ficció en fi. No puc deixar d'actuar com "si hi hagués" altres subjectes, però no és apodíctic que n'hi hagi. El solipsisme penja sempre, com espasa de Dàmocles, sobre l'idealisme kantià. Hegel no hi cau perquè la seva deducció de les categories mostra el valor plenament objectiu de la causalitat recíproca o interacció mútua dels subjectes lliures, com he dit al començament d'aquesta intervenció, i això ho fa Hegel seguint Fichte en tant el jo lliure és ja principi de la deducció de les categories del coneixement del món.

Sr. Salvi Turró: Respecte al primer punt he de dir que també per a mi la via conductora i en gran part directriu seria Kant via Fichte, més que per Schelling, a no ser que no consideréssim altres aspectes de l'idealisme alemany on aleshores Schelling sí que intervindria per una altra via...

Sr. Ramon Valls: No hi intervé en la necessitat de la deducció.

Sr. Salvi Turró: ... no per la juridicomoral ni per la necessitat d'una deducció. Amb això hi convinc. Pel que fa al segon punt, només una precisió: és veritat que en la *Crítica de la Raó Pura* es troben els dos subsistemes metafísics anticipats, però també és veritat que pel que fa al desenvolupament de la *Metafísica dels costums* les indicacions podrien apuntar al que Kant anomenarà virtut o estrictament moralitat més que no pas al que tematitzarà com a Dret. I per tant aquí jo també sóc del parer que factors exògens com la revolució francesa i tota una sèrie de motius que porten a Kant a reflexionar sobre el fet jurídic són els que acabaran de completar l'arc de la *Metafísica dels costums*. No obstant això, sí que es pot sostenir -i és el que aquí he intentat fer- que en la solució de la tercera antinòmia ja hi ha els elements mínims sobre els quals després es pot fer aquesta derivació, amb uns fruits que, de ben segur, no eren previsibles al 1781. El tercer punt de la seva intervenció és el més crític d'aquest arc que va de Kant a Fichte. És simptomàtic, i això donaria la raó a la qüestió que vostè exposa, que un dels punts fonamentals sobre el qual giren les cartes que Fichte dirigeix a Reinhold al voltant del 1794-1795 es basa en això. Diu Fichte: puc assimilar gran part de les conseqüències de la doctrina pràctica kantiana però hi manca un punt en la fonamentació i aquest és que es pugui mostrar la pluralitat de jo(s) en interacció. I aquest és un dels punts que Fichte pensa que completa a Kant, no tant perquè el contradigui sinó perquè efectua aquesta deducció que en el terreny kantià no s'acaba de fer del tot, ni en la *Fonamentació* ni en la *Crítica de la raó pràctica*, i que seria el supòsit de la pròpia doctrina del dret kantiana. En la meua exposició he intentat mostrar que encara que la lletra del text kantià no ho afirmi expressament, hi ha prou elements en la pròpia construcció de les categories de la llibertat, i per tant en la metafísica del dret, com per dir que potser al final -i en aquest

sentit la discussió amb Jacobi és significativa- les categories de la llibertat són primeres. Si bé d'entrada sembla que la llei natural és el tipus per pensar la llei moral, en realitat ¿no està passant des de bon començament -aquesta és la meva qüestió- que és la llei moral la que serveix com a tipus per pensar la llei natural? Kant no ho dirà mai així, certament!

Sr. Sergi Mas: Vull afegir un element nou a tot això que s'està dient. Aquesta via que aquí s'ha exposat, que passaria per Fichte però no en Schelling, no passa per aquest últim -ni segurament per Hölderlin- precisament perquè no estava d'acord amb el model de natura, entesa com a sèrie de acció-reacció, ni amb el model juridicomoral amb què anava lligat. El públic de Fichte espera un altre model de cosmos.

Sr. Salvi Turró: Aquest és l'altre element per acabar de fer tota la gènesi. I el seu punt d'origen, on sí que hi entra la línia de Schelling, és, per trobar una data simbòlica, l'edició de les *Cartes sobre l'educació estètica* de Schiller al 1795. D'aquesta manera es possibilitarà, a partir de la interpretació de velles posicions gregues, la nova lectura de Spinoza i, com bé s'indica, s'introdueix una concepció diferent del cosmos, la recerca d'una filosofia natural que no sigui la newtoniana: aquest és el moment que ens porta a Schelling.

COMUNICACIÓ

Sr. Francesc Fortuny: *La llei de llibertat perfecta.*

En el marc de la polèmica, bullent en el seu moment, de les relacions entre l'Església i l'Estat, el franciscà medieval anglès Guillem d'Ockham identifica l'Església amb la realitat noümènica i proclama: 1) L'Evangelí és la llei de la perfecta llibertat, no hi ha llei formulable i coactiva per a l'esperit. 2) A l'Estat li cal la llei i la coacció perquè ni l'home és perfecte ni els béns temporals són infinits. En el fons, en la teoria política d'Ockham s'hi troba una modulació especial del típic augustinisme polític. Sense perdre's en discussions d'idees com si hom fos un contemporani dels polemistes polítics del s. XIV i entenent que la història és hermenèutica de l'avui, Ockham ocupa, científicament i controladament, un lloc transcendental i obre una perspectiva que no sempre després s'ha tingut en compte. Ockham dona un sentit perfectament heterogeni a la doctrina augustiniana de les dues ciutats i les seves lleis oposades. Ara la dualitat fonamental que l'anglès contempla no són dues ciutats místiques en la unitat de la creació i el Creador. Ockham contraposa simplement dos sabers i els dos discursos que els corresponen. En primer lloc, el saber de l'esperit sobre si mateix, seguint la pauta tradicional del retorn perfecte de tota entitat cognoscitiva sobre la seva essència. Ara, però, aquest saber està podat per la força del principi epistemològic d'un coneixement humà que sols es pot conèixer en la *specie aliena* dels signes. I aleshores aquest saber que és el fer-se de l'esperit ni pot rebre lleis exteriors, ni les pot reconèixer si no és *post factum* en si mateix.

COMUNICACIÓ

Sr. Agustí Boadas: *Sant Francesc i la llei.*

La *Regla* franciscana ha estat la més seguida en la història de l'Església i la que més seguidors té avui en les congregacions religioses a Catalunya. Sant Francesc mai emprà la paraula *lleï* en els seus escrits i sembla que la seva intencionalitat primera era establir una *forma de vida evangèlica*, no basada en una economia autàrquica i rural (la *Regla* de sant Benet), sinó adaptable a la religió de les naixents ciutats. Abans del 1210 estava aprovada, una mena de recull de texts evangèlics que permeteren la redacció de la *Regla* del 1223, coneguda com butllada, ja que l'any abans els framenors rebutjaren en capítol general l'oferta del propi Francesc, per considerar-la "massa estricta". Malgrat que la *Regla* tingué com a col·laboradors canonistes, és molt curta, "de mínims", escassament legal i de caire apostòlic. D'aquí el seu èxit al llarg de la història per emparar nous instituts religiosos, especialment els nascuts al segle XIX, que havien d'aixoplugar-se en una regla anterior al concili del Laterà IV (1215). Finalment, cal dir que la visió postromànica ha creat el mite d'un Francesc d'Assís contrari a la llei i a qualsevol institució, un home lliure no sotmès a cap poder.

COL·LOQUI

Sr. Antoni Bosch: En aquesta qüestió de les regles hi ha un debat de fons entre l'oralitat i l'escriptura. Les *regulae*, pel fer de ser-ho, sempre han de ser considerades escrites. Dit d'una altra manera, quan Francesc diu que vol viure l'Evangelí *sine glosa* em sembla que la seva pròpia vida és la glossa de l'Evangelí i per tant la seva vida és l'oralitat feta regla. No veig perquè la regla ha de ser escrita.

Sr. Agustí Boadas: Aquí hi ha dos problemes, per un costat viure l'Evangelí *sine glosa*, i una altra cosa és l'estructura que es munta a partir d'això. En una societat de quinze milions d'habitants a Europa, al 1250, els franciscans representen vint mil persones, i per tant, necessiten estructurar-se. Una altra cosa és la qüestió de l'oralitat: el segle XIII és el segle que es passa de la cultura oral a la cultura escrita. A finals de segle comença a aparèixer el paper i amb l'abaratiment del material sobre el qual poder escriure comença la decadència del que s'escriu. De fet, sant Francesc és un exemple en aquest sentit perquè rep una aprovació oral -*viva voce* d'Inocenci III-, i després resulta que aquesta aprovació oral d'un text que no sabem quin era i que se suposa que eren trossos de l'Evangelí, és l'excusa legal perquè s'aprovi la regla, al 1223.

COMUNICACIÓ

Sr. Andreu Grau Arau: *Llibertat, obediència i llei* (ss. XIII-XVI).

Llibertat, obediència i llei: un debat en tres moments i des de tres cosmovisions:

1) Bonaventura: (1229?-1274) entén la llei natural com la facultat que determina la consciència i com el conjunt de preceptes divins. Per a Duns Escot (1266-1308), l'ordre de la creació és manifestació de la llibertat divina; en l'obediència de la llei revelada, l'home reconeix aquest ordre. Ambdós franciscans copsaran la llei com el límit de la voluntat i de l'enteniment humans.

2) En Calví (1509-1564), la llei real és la consciència: un testimoni interior de les nostres obligacions envers Déu; no obeir-la suposa haver-nos d'acusar. Però la llei també marca: és la que determina la formació del poble escollit.

3) Per a Suárez (1548-1617), la llei natural té una funció interior activa que es reflecteix en el món exterior. Per la llei, l'individu és lligat als ordres còsmic i polític. La llei, sense canviar, s'acomoda a la realitat canviant.

Els mestres franciscans, hereus del psicologisme augustinà es preocuparen més per la llibertat i per la voluntat que no pas per la llei; Calví destacarà l'actitud obediència de l'home davant Déu; Suárez veurà en la llei la garantia de justícia social i política.

COL·LOQUI

Sr. Agustí Boadas: Una anotació i una pregunta. La sindèresi per sant Bonaventura, el discerniment del bé i del mal, el que seria la llei última de la consciència, no està a l'abast de tots els homes. Només s'hi arriba per mitjà de les ascensions mentals i són pocs aquells qui hi arriben: són a l'abast dels místics. La pregunta: era Suárez o Calví que deia que tots els manaments eren revelats i per tant eren de llei natural?

Sr. Andreu Grau: Bàsicament en tots aquests autors apareix l'agustinisme matisat d'aquesta manera. Hauríem de perfilar amb textos, però sí que en tots ells hi ha aquesta base natural, racional, i en Suárez, sobretot.

Sr. Agustí Boadas: O sigui, que tots els manaments deriven de Déu. Jo trobo que així es fa un retrocés respecte Duns Escot, que només considera com a revelats directament per Déu i accessibles a tots els homes l'existència de Déu i el seu culte: aquests serien els primers manaments del decàleg. Fins i tot, Duns Escot no considera de llei natural l'estimar el pare i la mare.

Sr. Andreu Grau: Sobre la qüestió de la sindèresi cal dir que en el *Breviloquium* es presenta com una mena de judici que pertany a la voluntat; ara si hi ha una altra teoria sobre de la sindèresi fora del *Breviloquium*, no la conec. De moment, l'he trobada com a facultat de perfecció totalment humana.

Sr. Agustí Boadas: És certament humana però reservada als místics i no és comú als mortals.

Sr. Andreu Grau: En el *Breviloquium* segur que està reservada als mortals.

Sr. Jordi Sales: Voldria que parléssim una estona d'una cosa que em sembla que és important: la funció de la llei en la gènesi d'un poble a través del calvinisme. Vostè ha dit que després això succeirà amb els angloamericans. Però també es farà amb els holan-

desos. Es tracta bàsicament de l'aprehensió religiosa de l'entitat. Aquest fet és important per a entendre històricament el problema del segle XVI i XVII. Aquí hi ha tot un debat -en una altra ocasió hauré de dedicar-hi tota l'atenció- que és la secularització posterior de tot un munt de coses que durant aquests segles es construeixen amb una gran matriu religiosa. El segle XVI, sobretot en la seva primera meitat, té una tensió constitutiva del fenomen anglohollandès i després americà que en aquest sentit és molt fort. Locke, que és el fundador del liberalisme, ho atenua perquè fa una pau interna entre episcopalsians, presbiterians i calvinistes no polítics: d'això en diem liberalisme. Aquesta pau lockiana, però, s'ha menjat el seu moment definitori. Aquests fets són importants per veure en què consisteix aquella secularització. Voldria que comentés aquest moment, en el seu inici més fort i en el moment posterior de l'afebliment lockià.

Sr. Andreu Grau: L'empremta de Calví -que és ben visible en les institucions, i en la lletra, en els tractats calvinistes- té dues lectures, sustentades per dues comunitats: els de Ginebra queden amb una idea totalment religiosa i no entren a parlar d'un poble escollit, o sigui no cauen en un etnocentrisme. D'aquí vénen els tractats pietistes, força pesats, del segle XVII. Aquesta seria una via d'ortodòxia, una lectura purament religiosa. En canvi, en el cas d'Holanda, juntament amb el cas americà i possiblement hi hauríem d'afegir Hongria, el calvinisme marca el sentit de poble. És un fet més polític. Però on aquest sentit polític és més marcat és amb Cromwell. Tanmateix hem de tenir present que en el segle XVII, i en les colònies americanes, el calvinisme i les seves lectures serveix per diferenciar-les i determinar la seva economia.

Sr. Ramon Valls: Em crida l'atenció que tot el seu treball, per a mi molt interessant, estigui teixit a l'entorn de la noció de llei interior, ubicada a l'individu, i que només com a corol·lari aparegui la llei externa, la qual fou determinant per la vida del poble escollit. En el cas de Suárez, per descomptat, la noció de llei bascula cap a la llei política, però sigui com sigui, se m'objectava, abans d'entrar en aquesta sala, que la meua concepció de la llei era politicojurídica. La "llei interior", jo ni l'esmentava ... Responc que per a mi la noció originària de llei és la noció polí-

tica, interior a l'*urbs* o *polis*. Solament després projectem aquesta noció en l'ordre còsmic, parlant aleshores de "lleis de la natura", i per l'altra banda quan interioritzem la llei com a fruit de l'educació, apareix la llei moral com a interioritat. Jo ho crec així i discrepo, per tant, de l'opinió que posa l'origen de la llei en la interioritat, filant després des de dins cap enfora la noció de llei externa. En això consistiria precisament el procés secularitzador. A mi em sembla, però, que aquest procés consisteix en una devolució de les coses al seu origen, el qual en el cas de la llei, aniria de fora cap a dins. A l'Antic Testament, almenys al Pentateuc, no n'hi ha de llei moral. La Torà és llei externa del poble d'Israel. Déu promet als israelites que, si la compleixen, tindran territori, tindran Estat. El que ens cal és doncs estudiar el procés des de la llei jurídica a la interna, i no fer com aquells espiritualistes que deriven la llei externa de la llei divina, interiorment coneguda.

Sr. Andreu Grau: Exceptuem Suárez, en el cas de Calví -i altres calvinistes també en serien un exemple- el que li interessa és accentuar allò que és més fal·laç. La llei, primerament és llei "ficada a dins" i després escrita: això ho diu clarament. Una de les crítiques més ferotges que avui es pot trobar -especialment de les escoles rabíniques de l'orient, com la lituana- és la violentació de la idea de llei, que no s'entén com a decàleg, sinó tota la Torà (el Pentateuc i un seguit prou important de lleis afegides). El comentari de la llei que es fa des del calvinisme i des del cristianisme en general és el contrari del que fa el judaisme: pel jueu, sempre és llei escrita. Quan en la *Carta al hebreus* s'afirma "canvi de llei, canvi de sacerdoti" ja hi trobaríem un conat de la oposició entre llei escrita i llei interior. Una gran diferència, doncs, entre el món cristià i el jueu és que uns volen potenciar la llei interior -recordem, com a exemple, la màxima cristiana "aquests manaments es clouen en dos"- i els altres s'interessen per la llei escrita.

Sr. Francesc Fortuny: Hem partit del fet que és la llei de la *polis* la que es projecta cap a fora i es converteix en llei còsmica, en llei natural. Tanmateix hem de tenir present que al segle XIII hi ha el voluntarisme franciscà: Déu no està sotmès a idees platòniques. ¿No hi hauria aquí la possibilitat de separar les concrecions escri-

tes, verbals o fins i tot convencionals de la llei exterior amb la llei d'autenticitat interior de l'esperit d'Ockham? I posats a continuar, ¿la llei d'autenticitat interior, que ens fa com si fóssim déus, és l'origen d'aquesta dignitat a què feia referència el Dr. Valls del ciutadà modern? No solament eficàcia i utilitat sinó precisament dignitat. Perquè nosaltres som els qui definim allò que està bé i allò que no ho està, a l'igual com ho feia Déu a l'edat mitjana i és per això que és constitutiva de la identitat d'un poble.

Sr. Sergi Mas: La pregunta va pel Dr. Valls. Vostè ha fet una crítica a l'espiritualisme estèril de la llei interior que és només llei interior, però què passa en els casos en què algú es troba davant d'un ordre legal pervers? Què se'n fa de l'obediència deguda?

Sr. Ramon Valls: Jo no nego que la interioritat sigui avui, en la nostra civilització, un punt de referència crític. El que dic és que les exaltacions romàntiques pròpies d'una ànima bella, inicien un procés de trencament amb la realitat que acaben allunyant aquella ànima de la vida social i dels compromisos externs amb els altres.

Sr. Ignasi Roviró: M'agradaria introduir una nova qüestió. Un dels termes que van implícits en la llei és la seva interpretació. Estic pensant en àmbits estrictament jurídics i gairebé processals. Per això em sembla que hi ha una distància entre els punts foscos de la llei -allò encara no legislat i respecte de ser-ho- i la interpretació de la llei. El jutge cobreix els punts foscos a través de la interpretació. El problema és saber quan hi ha excés d'interpretació i falta de, diguem-ho així, llei.

Sra. Bruguers Jardí: Afortunadament, la llei s'ha d'interpretar. Dic afortunadament perquè si la llei escrita fos un bloc tancat que teòricament ho expliqués tot, no hi hauria lloc per a la vida. La llei ha de ser oberta, limitadament oberta, per donar lloc a l'evolució social.

Sr. Jordi Sales: Ni afortunadament ni desafortunadament, forçosament. La llei, en tant que llei escrita, s'ha d'interpretar. I tant se val que sigui una societat oberta com una de tancada.

Sr. Ramon Valls: Deia Chesterton que Alemanya era un país perfecte perquè tot allò que no hi era manat, hi era prohibit. No hi havia “buits” o “llacunes” legals, vaja. Chesterton ironitzava així sobre un fals ideal de llei i legalitat que ho vol tot regulat. De fet, tal cosa és impossible perquè la llei posa norma universal i els casos particulars demanen aplicacions flexibles, si no es vol caure en allò de *summum ius, summa iniuria*: l’aplicació rigorosa i sense matisos de la llei és injusta. La regulació total, però, ni tan sols s’ha de pretendre. Solament s’ha de legislar en cas de conflicte.

COMUNICACIÓ

Sr. Bartomeu Forteza: *Llei, Raó i Llenguatge en Hobbes.*

Tant com un Home Artificial, el Leviatan és també un Déu Artificial. És un Déu que ha aconseguit acotar un espai de laïcitat completa i de poder absolut perquè s'ha trobat a les mans un artifici, el llenguatge, que s'erigeix en raó d'Estat mitjançant les lleis i sobre el que ell pot i deu exercir violència perquè té la capacitat de recrear-lo. En aquest espai de laïcitat el Déu artificial pot programar una utopia controlada. I també el filòsof, o la raó a la qual serveix, és, tanmateix, un Déu artificial per Hobbes. Ell també crea o recull i combina significats per tal de crear nous poders. Així la subjectivitat, mai tematitzada pel nostre filòsof, seria aquesta capacitat de creació de signes i transformació de coses, atributs limitats d'aquest Déu menor.

Sr. Salvi Turró: Tal com es desprèn del que vostè diu tot seguint Zarka, en Hobbes tindríem la primera formulació moderna de l'Estat. Prenent com a marc de fons les dues legitimacions de què parlava el Dr. Valls -en les quals estic perfectament d'acord- i que són, en primer lloc, legitimació de l'Estat per via de la utilitat, i en segon, per via de la dignitat de la persona o el fonament moral que ha de respectar i al servei del qual està aquest estat, em pregunto: la primera, la veig molt clarament en Hobbes; no veig tant clarament la segona, ja m'ho confirmarà. Si no hi ha la segona, sí que hi posaria una objecció i diria que potser Hobbes no és tan modern. La fonamentació de l'Estat íntegrament moderna -en això m'ha agradat molt la ponència del Dr. Valls- només la subcriuria en presència de la segona legitimació. En Kant també trobem el moment en què el sobirà és decisorí perquè no té una altra autoritat a qui donar explicacions. Però hem de tenir en compte que el sobirà sí que té una mena de restricció si l'Estat ha de ser de dret, és allò que Philonenko anomena la quarta fórmula de l'imperatiu: la formulació d'un imperatiu dirigida al sobirà de tal manera que si el sobirà no s'adequa a ella, el seu Estat serà Estat, però no de dret. En el fons, la quarta forma de l'imperatiu diu que el sobirà ha de tenir en compte que els seus ciutadans són lliures i tenen dignitat moral. Això hi és en Hobbes?

Sr. Bartomeu Forteza: La resposta és claríssima: no. No hi és aquesta dimensió, ni aquí ni en cap vessant del pensament de Hobbes. La filosofia de Hobbes és una filosofia de la pura exterioritat. A partir de la lectura del *Discurs del mètode* defuig tota tematització de la interioritat. Per això nosaltres, educats cartesianament, hi descobrim un buit. L'has de deduir, no el tematitza, ni el *cogito*, ni la dignitat humana. I ell mateix nega la llibertat des del punt de vista calvinista. La nega discutint amb el bisbe Bramhall, qualificant-la d'absurda. L'ataca en vistes a la llibertat interior, quan diu que no es pot parlar d'una obediència interna per la qual se salva l'individu.

Sr. Salvi Turró: No desconnecto les dues legitimacions de què parlava el Dr. Valls, tal i com no ho fa ni Kant ni Fichte -seria difícil de trobar uns escrits més pragmàtics en la política que els últims de Fichte-. Aquest moment de fonamentació en la dignitat es tradueix en un dret i el dret es tradueix en una coacció. Kant ho deixa ben clar: la noció de dret comporta analíticament la de coacció. Però el dret de què ell parla només es pot definir si es té en compte que l'individu té un dret innat que és la llibertat. I això no hi és en Hobbes.

COMUNICACIÓ

Sr. Ignasi Roviró: *Les regles o lleis de l'art en l'Estètica de Hegel.*

Bon coneedor de les preceptives artístiques -com ara la *Poètica* d'Aristòtil, l'*Ars poètica* d'Horaci o bé les reflexions del pseudo Longí sobre el sublim-, Hegel les observarà d'utilitat en èpoques de crisi. Però aquests tractats, a ulls de Hegel, actuen com ho fan les ciències no filosòfiques: parteixen d'allò que és donat, d'una inducció de casos particulars. Ben al contrari, la filosofia de l'art ha de preguntar-se per què és donat allò donat. Ha de situar al seu lloc les regles i lleis de l'art i, per sobre d'aquestes circumstàncies, descobrir la bellesa i la veritat en les obres d'art. La teorització sobre les regles de l'art, els legalismes i les fórmules fetes per la pràctica de l'art són abandonades per Hegel com a normativa rectora. És una activitat del passat. Aquests criteris i fórmules només poden ser contemplats sota l'observació històrica del desenvolupament de l'esperit. Hegel substitueix l'Acadèmia normativa i professionalitzadora per la viva activitat del geni. No és el seguiment de les regles que fa el geni sinó és el geni qui fa les seves pròpies regles. Així es fa el veritable art, l'art lliure i creatiu, el que permet veure sense cap cotilla la mateixa història de l'art i en ella saber destacar i apreciar les veritables produccions de l'esperit. Aquesta posició serà defensada davant les teories dels seus contemporanis, especialment Aloys Hirt, Johann Meyer, Goethe i Schiller. En l'obra d'art, més que lleis o cànons, hi ha expressió o manifestació de la idea.

Sr. Ramon Valls: Vós heu dit la paraula clau: *manifestació*. Mireu, si us plau, el paràgraf 142 de l'*Enciclopèdia* de Hegel. Ho diu bastant clar, per bé que massa lacònicament. Hi ha realitats excepcionalment bones, anomenades per ell de manera emfàtica *Wirklichkeiten* (terme que traduïm habitualment per "realitats efectives", diferenciant-les així de les realitats brutes o *Realitäten*), les quals són modèliques o paradigmàtiques. Les realitats efectives o eficaces són manifestatives perquè la seva exterioritat sensible revela o manifesta la seva adequació a l'essència interior. Transparenten, per dir-ho així, l'essència. Manifesten la forma ideal, perquè la realitzen. Són com han de ser. El seu acte (*energeia*) és el seu fi (*entelecheia*).

Ara bé, tot el matí estem parlant de "representació". Ho ha fet també el senyor Forteza: els noms són representants de quelcom representat (concepte, cosa) no immediatament present. Són signes d'una cosa significada. I això ho declaraven els escolàstics definint "signe" com una cosa que essent coneguda condueix al coneixement d'una *altra cosa* (*res quae cognita ducit in cognitionem alterius rei*). El fum, com exemple de signe natural, ens fa saber, deien, que hi ha foc sense veure'l realment; el re-presenta doncs. Però Hegel, amb la seva noció de manifestació, reelabora aquesta tradició tot cridant l'atenció sobre una classe de coses que són signes privilegiats perquè no ens porten al coneixement d'una *altra cosa*, sinó del significat d'ella mateixa, de la seva essència interior immanent. No representen una essència amagada o d'un altre món (l'*eidos* platònic), sinó que transparenten el seu *propri* concepte. Si dels primers en podem dir signes per *alteritatem*, de la realitat efectiva hegeliana n'hem de dir signes per *identitatem*. Així com en la tradició teològica, el Crist transfigurat era considerat signe idèntic a la divinitat, i com en la tradició platònica una noia maca, un atleta en l'acte de la cursa, eren vistos com realitats sensibles, sí, però esplendents i belles, perquè aquells cossos es manifesten com ben proporcionats o ideals, així també en la realitat social i política hi ha realitats efectives, institucions que realitzen la seva essència i finalitat. I així com davant la cursa d'un coix, la cursa de l'atleta ens resulta normativa, de manera

semblant davant un govern tirànic, un Estat que garanteix i promou llibertat es mostra com adequat. La primera realitat és defec-tuosa, perquè la comparem amb la segona, modèlica. És doncs idea en el món, diu Hegel.

És clar, per tant, que aquest concepte de manifestació és clau en l'epistemologia hegeliana i ho és també en la seva aplicació a la teoria social i política. Resol el problema de la "cosa-en-si" kantiana, sempre desconeguda perquè no sabem si les nostres representacions li són adequades. Però hi ha coses en aquest món sensible, pensa Hegel, que són manifestatives o, dit kantiana-ment, *noümeniques* o intel·ligibles (la llibertat i les seves obres) les quals es manifesten com essent allò que han de ser. La transició entre Kant i Hegel en aquest camp l'havia iniciat Schiller entenent la bellesa com "llibertat en la sensibilitat" connectant aquesta concepció amb la teoria de la sublimitat que els idealistes llegien en el tractat *Sobre el sublim* de l'autor neoplatònic conegut com el pseudo Longí. Hegel transporta aquestes maneres de contemplar les realitats estètiques a les ètiques. La inspiració és llunyanament platònica (negant aristotèlicament, per descomptat, el caràcter separat de les idees), però l'aspecte que ara voldria subratllar rau en la transició des de la lògica de l'ésser a la lògica de l'essència, dins la qual el concepte de manifestació n'és el cim. Resumim: el bell és proporcionat, el sublim no; és desmesurat. Doncs bé, la transició de l'ésser a l'essència la fa la lògica hegeliana mitjançant el concepte de desmesura. El creixement de la mesura trenca la proporció i passa a desmesura. Ens trobem aleshores en la sublimitat, *sub-limine*, això és, en el punt més elevat d'aquest món on toca el cel de les idees. Però Hegel creu amb Aristòtil que les idees no resideixen al cel, sinó que com essències de les coses es troben en elles mateixes com llur intel·ligibilitat interna. Hem passat així, a través del sublim o desmesurat, des de l'ésser a l'essència.

La relació de tota aquesta reelaboració especulativa de conceptes molt tradicionals amb la qüestió sobre la llei ha de ser ara patent. Si concepte *versus* representació, si manifestació *versus* fenomen sensible, equivalen a transparència *versus* opacitat, el diamant ens ofereix una bona metàfora del que volem dir. Un diamant sense màcula és perfectament transparent. El veiem sencer mirant-lo per una sola cara. D'un sol cop veiem el tot i les seves

facetes particulars, i això és el que Hegel diu del concepte: la forma intel·ligible, fruit de l'acte lliure, és la totalitat idèntica als seus moments constitutius, els transparenta sense confondre'ls. Una bona llei, per tant, ha de ser conceptual i, si ho és, farà present una norma universal no abstracta, la qual es farà present en les particularitats que la realitzen. Manifestarà la idea.

SEGON ÀMBIT
ASPECTES RACIONALS I SOCIALS
DE LES LEGISLACIONS

LLEI I REGLA

DÍDAC RAMÍREZ

Introducció

Els Col·loquis d'enguany tenen com a finalitat aprofundir en un tema comú. Enguany els organitzadors s'han decidit per La Llei, tema actual, viu, interdisciplinari i medul·lar des del punt de vista de la societat. La tria ha estat un encert.

La meua intervenció versa sobre la llei i la regla. Dit així, sense cap altra indicació, el grau d'indefinició és considerable. Malgrat la seva aparent simplicitat, ambdues nocions són molt complexes, els contextos on s'apliquen diversos i els conceptes amb què s'emparenten força imprecisos. Caldrà, doncs, assumir una certa vaguetat en el discurs, procurant que la ineludible imprecisió no vagi en detriment de l'exactitud.

D'altra banda, hem d'evitar que un seguit de problemes connexos amb la matèria que volem tractar, tots ells cabdals, ens facin caure en una espècie de forat negre o bé discórrer erràticament, impedit-nos arribar enlloc. Per aquesta raó convé perfilar, de bell antuvi, la problemàtica que centra el nostre interès i orienta l'exposició. Això ens facilitarà, quan s'escaigui, la difícil operació d'esquivar i retallar, sense mutilar.

Una reflexió sobre la llei i la regla es pot dur a terme amb enfocaments i objectius diferents. Per part meua, des d'una perspectiva epistemològica, o de filosofia de la ciència i de la tecnologia, pretenc dirigir l'anàlisi cap al

diagnòstic d'una de les tantes crisis que ens envolten, *la crisi de la tecnificació del coneixement*.

Dins l'esfera del coneixement se'n distingeixen, entre d'altres, tres modalitats: *ciència, tecnologia i tècnica*. L'activitat científica consisteix en la recerca de lleis (científiques), teories i enunciats d'observació, per tal d'aconseguir realitzar els seus fins essencials: l'explicació i la predicció de fets espaciotemporals. La tecnologia és ciència aplicada als processos de control, transformació o producció, naturals o socials, així com a la presa de decisions; així mateix, la tecnologia es pot definir com la tècnica que utilitza el mètode científic. Mentre que la ciència i la tecnologia requereixen del raonament, i són un *saber què*, la tècnica només requereix de l'experiència i és un *saber com* aplicar certes regles, les quals formen part també del corpus de coneixements tecnològics.

La llei i la regla són, doncs, objecte d'anàlisi epistemològica. La missió científica demana lleis *bona fide*, difícils de trobar en les ciències naturals i més en les ciències socials. Moltes regularitats reben el nom de "lleis" indiscriminadament, quan són merament correlacions estadístiques, generalitzacions accidentals, tendències o regles.

La confusió oculta un desplaçament de la llei vers la regla, de la ciència vers la tècnica. Vull apuntar alguns dels elements que permeten descriure i identificar aquest desplaçament. Dividiré l'exposició en tres parts. En la primera faré unes precisions conceptuals sobre la llei i la regla, la funció explicativa i predictiva de les quals examinaré en la segona. Finalment, en la tercera part em referiré a la suplantació de la llei per la regla i la tecnificació del coneixement.

1. Sobre la noció genèrica de llei. Lleis científiques i regles

En un sentit ampli, la noció de llei admet dos significats: el *descriptiu* -les lleis són descripcions generals de fets que succeeixen amb major o menor regularitat- i el *prescriptiu*-

la llei regula les relacions entre els homes prescrivint allò que és acceptable o inacceptable en un sistema social en vistes a aconseguir certs fins.

Comencem per les lleis descriptives. En l'anàlisi intervé de manera decisiva la classificació dels enunciats per raó de la seva extensió. Fem-ne memòria: un enunciat és *general* si s'afirma de tots els individus de l'univers del discurs; *particular* o *existencial* quan es diu només d'alguns d'ells; *singular* quan ho és d'un sol; *universal* quan és de la forma: "en tots els casos en què estan donades unes condicions del tipus F, es donen també les condicions del tipus G".

Les lleis descriptives es divideixen en dos grups: *científiques* i *no científiques*. Les lleis científiques són enunciats generals amb capacitat explicativa, predictiva, força contrafàctica i connexió sistemàtica amb altres lleis. Solen classificar-se en lleis de coexistència i lleis de successió. Les primeres expressen relacions invariants entre propietats de coses; les segones, entre estats successius d'un sistema, i inclouen, com un cas particular, les lleis dinàmiques, que descriuen de quina manera l'estat d'un sistema en un temps t depèn de t i d'un estat inicial (físicament possible) en t^0 .

Si els enunciats són universals, les lleis són deterministes, p. ex., "el coure és conductor de l'electricitat" (tota peça de coure es condueix d'electricitat). En canvi, "la vida mitjana del radi²²⁶ és de 1620 anys" és un enunciat general però no universal, ja que de qualsevol àtom de radi²²⁶ es predica una propietat, la seva desintegració radioactiva als 1620 anys, però només amb una probabilitat de 0'5. Aquest darrer enunciat és un exemple de llei probabilística, considerada científica a tots els efectes. Una pregunta interessant és si, en el fons, totes les lleis científiques són probabilístiques, qüestió oberta que no correspon tractar aquí.

Per tal que un enunciat sigui llei científica, ha de ser general. Condició necessària, però no suficient, com ho demostren: (a) els enunciats analítics ('tots els triangles tenen tres costats'); (b) els enunciats sense un lligam ferm

amb un sistema de lleis ('tots els habitants de la Lluna amiden menys de 2 metres', o "tots els corbs són negres'); (c) els enunciats l'univers i l'àmbit espaciotemporal de predicació dels quals no són ampliables ('totes les persones que hi ha en aquesta habitació tenen més de deu anys" o "tots els corbs vistos fins ara són negres'). Els enunciats corresponents a (c) són generalitzacions accidentals.

D'altra banda, un enunciat que no és general mai pot constituir una llei científica. En aquest cas es troben les tendències, les lleis estadístiques i les regles d'experiència.

Les *tendències*, p. ex., "A Espanya, els tipus d'interès evolucionen a la baixa des de 1995", són enunciats particulars, no generals. Una llei científica sempre és hipotètica i, per si mateixa, no afirma l'existència de res. La seva representació matemàtica per mitjà d'una funció monòtona del temps és causa de la confusió entre les tendències i les lleis dinàmiques.

Les *lleis estadístiques*, que no s'han de confondre amb les lleis probabilístiques, afirmen que una determinada propietat correspon a un subconjunt dels elements d'una classe, com p. ex. "el 50% dels ciutadans de Catalunya són castellanoparlants'. Descriuen regularitats entre fets, però no són generals. *No tots* els ciutadans de Catalunya són de parla castellana, mentre que *tots* els àtoms de radi²²⁶ tenen una vida mitjana de 1620 anys. S'ha dit que les lleis estadístiques no són una classe especial de lleis al costat de les altres, i que les lleis no-estadístiques poden considerar-se com un cas límit de les estadístiques, on el fenomen es dona en un 100% dels casos. No és correcte. La llei estadística diu a la interpretació freqüencialista de la probabilitat, és un enunciat sobre freqüències relatives en successions reals finites d'experiments; per la seva part, la llei probabilística es relaciona amb la interpretació física o propensivista i les successions són virtuals.

Les *regles d'experiència* tenen forma universal, però no són generals, p. ex. "si deixo anar aquest llapis, caurà a

terra'. Aquestes regles les trobem en els àmbits de la física, la política, la psicologia, el legal, etc., i fonamenten la major part dels raonaments quotidians. Això sí, amb una capacitat explicativa molt feble.

* * *

Les lleis prescriptives difereixen essencialment de les lleis descriptives en el fet que no són enunciats dels quals es pugui dir que són veritables o falsos; són prescripcions que poden ser o no obeïdes. Són prescriptives en la mesura que fixen, ordenen o disposen, i al mateix temps, que poden extingir-se o caducar. Característiques que, *almenys en principi*, no s'atribueixen a les lleis descriptives.

Les lleis prescriptives s'anomenen, en general, regles, encara que, com ja hem vist, les regles d'experiència són descriptives. L'estatus epistemològic de les regles és motiu de debat constant del qual brollen multitud de classificacions. Només en el llibre de J. C. Hage, *Reasoning with Rules*, (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997) on s'examina el raonament legal, apareixen regles deontiques, d'experiència, epistèmiques, classificadores, de conseqüència, institucionals, institutives, finalitzadores, constitutives, regulatives, d'inferència, de reconeixement i socials. I si estenguéssim la referència a altres autors, veuríem que la llista és incompleta. D'altra banda, els problemes amb les regles són també nombrosos: la seva relació amb els fins i els principis, la conflictivitat, flexibilitat, aplicabilitat, funció lògica, derivació, validesa, l'excepcionalitat ...

No és el moment de recórrer, ni encara que sigui superficialment, aquesta diversitat exuberant. Ni és oportú contribuir al garbuix afegint noves categories de collita pròpia. En canvi, sí cal fer esment dels conceptes i problemes que s'adiguin amb l'objecte de la intervenció. D'acord amb això, concentraré l'atenció en tres tipus de regles (en sentit prescriptiu): *jurídiques, d'inferència i tecnològiques*.

En relació a les *regles jurídiques*, les quals porto a col·lació a fi d'obtenir un millor relleu de les regles d'inferència i tecnològiques, convé tenir present la distinció de J. Searle entre regles *regulatives* i *constitutives*. Les primeres regulen activitats i formes de conducta amb existència prèvia i independent, com l'etiqueta, i prenen la forma característica "fes X", o "si Y, fes X" ("si talles aliments, fes-ho amb la mà dreta"); les segones no sols regulen i prescriuen, sinó que creen, defineixen noves activitats, com els jocs, basen tot tipus d'actes de parla (casaments, promeses, ordres, etc.) i adopten la forma "X compta com Y en el context C" ("introduir la pilota dins la porteria compta com a gol en el context del futbol"). C és necessari per passar del fet brut X al fet institucional Y, basat en regles constitutives. Segons Searle, les institucions són sistemes de regles constitutives, opinió que no tothom subscriu (cfr. J. C. Hage, op. cit., pp. 25-30). En tot cas, sí hi ha acord en considerar que els fets institucionals depenen de regles. Hage anomena *institucionals* les regles elaborades en el context d'una institució particular, i d'acord amb el seu criteri. En formen part les regles jurídiques o "lleis", creades mitjançant la legislació, en el context de la institució del dret, d'acord amb criteris establerts per ella. Per tant, les lleis jurídiques existeixen al nivell de fets institucionals.

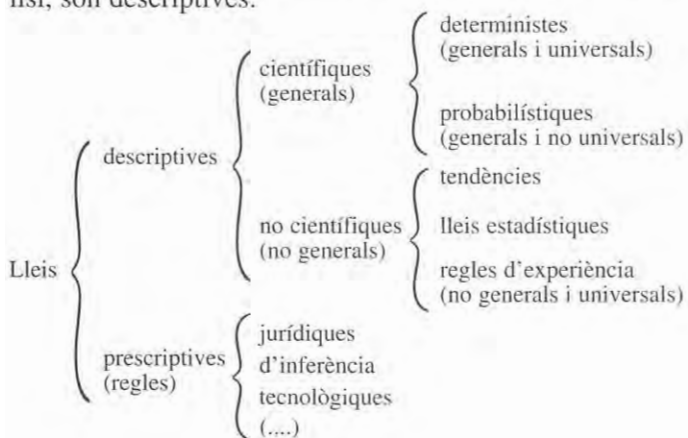
Les *regles d'inferència* pertanyen a l'esfera del raonament. Són un pas intermedi entre els fets, de la classe que siguin, i el coneixement dels fets. Estan associades a les raons epistèmiques, que són raons per fer inferències o per sustentar creences, per basar les proves. Aquesta classe de raons no tracten, en primera instància, amb el món, sinó amb el nostre coneixement del món. Les condicions i conclusions de les genuïnes regles d'inferència no necessiten estar relacionades causalment. Les *regles d'inferència lògica* en són l'exemple paradigmàtic. Algunes regles d'inferència estan basades en la legislació ("una declaració compta com una evidència decisiva dels fets descrits en

ella”), altres en el sentit comú (“si algú necessita diners i és l’únic que ha tingut ocasió de cometre un robatori, presumiblement aquesta persona és el lladre”). En definitiva, les regles d’inferència fonamenten el raonament, sigui deductiu, probable, vague, etc....

Les *regles tecnològiques* s’han de distingir de les regles d’experiència (descriptives) i les d’inferència. Més endavant tindrè ocasió d’insistir en les diferències. De moment em limitaré a assenyalar que les regles tecnològiques s’utilitzen en la tècnica i la tecnologia. Són de la forma “si X es A, aleshores que Y sigui B” i estan presents en els sistemes experts, que com el seu nom en anglès (*knowledge based systems*) indica, són sistemes basats en el coneixement, que generalment el proporcionen les regles d’experiència.

* * *

El següent esquema resumeix el que hem exposat sobre la distinció entre la llei i la regla. Sense entrar en consideracions més de fons, es posa de manifest que la distinció no queda formalitzada mitjançant la separació entre lleis descriptives i prescriptives, pel fet que les regles d’experiència, que com veurem tenen molta importància per la nostra anàlisi, són descriptives.



2. La funció explicativa i predictiva de les lleis

Els fins principals de la ciència empírica són l'*explicació* i la *predicció* de fets espaciotemporals.

L'explicació científica consisteix en un intent de respondre una pregunta de per què, ja sigui per què s'ha esdevingut cert fet, o per què certa classe d'esdeveniments succeeixen sempre com succeeixen. En el primer cas, s'explica un fet singular mitjançant enunciats bàsics i lleis; en el segon s'explica, o bé una llei per mitjà d'altres lleis i teories, o bé una teoria mitjançant teories més amples.

A C. G. Hempel es deu el model de cobertura legal que acull dues formes d'explicació: *nomològica-deductiva* (N-D) i *probabilística-inductiva* (P-I).

La primera, anomenada també explicació per *subsumció deductiva sota lleis generals*, es pot resumir així: sigui E un enunciat que descriu un fet susceptible d'explicació, un fet que esdevé en un cert lloc i temps, una regularitat, o fins i tot una llei empírica; per a respondre a la pregunta ¿per què és el cas que E? indiquem altres enunciats bàsics que expressen esdeveniments o estats de coses determinats C_1, \dots, C_k , i una o varies lleis científiques no probabilístiques L_1, \dots, L_r , tals que l'ocurrència del fet denotat per E se segueix lògicament d'aquestes lleis i del fet que aquells esdeveniments (estats de coses) hagin ocorregut (s'hagin donat). E representa l'*explanandum*, C_i i L_j l'*explanans*. Esquemàticament:

L_1, \dots, L_r	lleis generals	<i>Explanans</i>
C_1, \dots, C_k	condic. antects.	
Ded. lògica		
E Descripció del fet a explicar		<i>Explanandum</i>

Formalment, l'explicació (P-I) només difereix de la (N-D) en el fet que les lleis són o bé *estadístiques* o bé *probabilístiques*, no implicant l'*explanans* deductivament l'*ex-*

planandum, sinó inductivament, amb una certa probabilitat. Esquemàticament,

	L_1, \dots, L_r lleis probabilístiques o estadístiques	
	<i>Explanans</i>	
	C_1, \dots, C_k condicions antecedents	
Inducció		
	E Descripció del fet a explicar	<i>Explanandum</i>

La doble línia indica que les “premisses” fan la “conclusió” més o menys probable. Aquest tipus d’explicació pot operar tant en lleis probabilístiques com en estadístiques. Només en el primer cas podem parlar pròpiament d’explicació científica.

* * *

Si se suposa que L_i expressen connexions nòmiques, lleis de la naturalesa i no lleis lògiques, l’explicació (N-D) s’identifica amb l’*explicació causal*, que dóna lloc a presuposar la noció de causa o la relació de causalitat: l’estat de la qüestió descrit per les condicions antecedents és la causa, i el descrit per l’*explanandum* l’efecte.

Degut als problemes filosòfics que presenta, la noció de causa s’ha volgut substituir per la de *determinació* o la de *dependència funcional*, quan no són conceptes identificables. El caràcter antropomòrfic de la causalitat i la impossibilitat que un esdeveniment posterior sigui la causa (eficient) d’un anterior, mostren que la relació causal és asimètrica, a diferència de la determinació o la dependència funcional, en què l’estat actual d’un sistema està determinat pel seu estat futur igualment que l’estat futur ho està pel present. És per aquesta raó que s’incorre en un reduccionisme

objectable quan s'identifica la llei a una funció matemàtica. S'ha proposat també traduir la relació causa-efecte en termes de *condicions necessàries i/o suficients*, la qual cosa, si bé no resol els problemes filosòfics esmentats, ajuda a plantejar amb major claredat les qüestions amb ella relacionades. En qualsevol cas, i dins el marc del model de la cobertura legal, retinguem que els termes "causa" i "efecte" només tenen sentit en relació a una teoria o una llei universal. Són l'una o l'altra les que constitueixen el nexse lògic entre la causa i l'efecte.

A l'explicació causal es contraposa l'explicació *intencional o teleològica*, que té en compte els fins. Això porta a distingir entre dues classes de "causalitat": mecanicista, en la qual el present determina el futur, i teleològica, en la qual el futur determina el present. Distinció associada a dues tradicions en la manera de concebre els requisits de l'explicació científica (cfr. G. H. v. Wright, *Explanation and Understanding*, 1971), la galileana, que s'esforça per explicar causalment i predir fenòmens, i l'aristotèlica, que procura comprendre els fets d'una manera finalista.

L'explicació causal és pròpia de les ciències naturals, la *comprensió*, ho és de les ciències històriques. El problema sorgeix quan es vol determinar quin tipus d'explicació és adient en les ciències socials i de la conducta. Una possible solució passa per reduir l'explicació teleològica a la causal. A aquest respecte, cal considerar que l'explicació teleològica comprèn dos camps diferents: l'un, específic de les ciències socials, de la conducta i la història, es relaciona amb les accions humanes, individuals o col·lectives, i implica motius, propòsits i intencions; l'altre, propi de les ciències biològiques (juntament amb l'explicació causal i la intencional, també podem considerar l'explicació funcional, pròpia de la biologia) i la cibernètica, es correspon amb les totalitats i els sistemes orgànics. En l'últim camp la reducció s'ha dut a terme amb bastant èxit. En l'explicació

de les accions el tema ja no és tan clar, malgrat la influència que ha exercit el pensament cibernètic en les ciències antròpiques.

La qüestió és complexa. La validesa del model hempe-lià en l'àmbit de les accions és motiu de controvèrsia. Per la meua part admito que moltes explicacions teleològiques es poden traduir en termes causals. En canvi, no comparteixo l'opinió dels qui auguren la reducció progressiva de l'explicació intencional a mesura que se'n vagin posant en evidència usos il·legítims. Els avenços epistemològics n'ampliaran l'àmbit d'aplicació. Previsiblement s'intensificarà la seva utilització en les ciències socials, on gairebé ningú en discuteix la validesa. J. Elster, en el cap. 3 de *Explaining Technical Change* (Cambridge University Press, 1983) sosté que l'ús de l'explicació intencional distingeix a les ciències socials de les ciències naturals. Però no ens precipitem a descartar altres camps. No puc deixar de recordar a G. W. Leibniz, acèrrim partidari d'introduir les causes finals, fins i tot en la física. Sigui com sigui, resulta massa restrictiu imposar el model de la cobertura legal *strictu sensu* com l'únic model explicatiu vàlid per a tots els fets. Sense donar lloc a explicacions a-científiques, cal comptar amb un marc conceptual explicatiu adequat a la realitat no física.

No podem anar gaire més lluny per aquest camí si no volem desviar-nos irremissiblement de l'objecte de la ponència. Tanmateix, prosseguirem un poc més i així després farem dreuera.

Entre les propostes fetes per realitzar explicacions que no s'ajustin estrictament al model de cobertura legal, l'aportació de v. Wright té un interès especial. v. Wright contempla quatre classes d'explicació: *causal*, *intencional*, *quasi-teleològica* i *quasi-causal*. La primera apel·la a lleis o connexions nòmiques de condició suficient entre causa i efecte. La segona apel·la a fins, motius o intencions, però

sense dependre de la presumpta vinculació nòmica de condició necessària entre l'efecte i la causa. L'explicació *quasi-teleològica* es pot formular en termes intencionals, però la seva validesa depèn, com en l'explicació causal, de l'efectivitat de connexions nòmiques. Corresponen a aquest tipus d'explicació l'explicació funcional en biologia i en història natural, i l'explicació teleonòmica. L'explicació *quasi-causal* és aquella que, malgrat l'*explanans* refereix alguna cosa succeïda prèviament a l'*explanandum* i no promoguda per aquest, a efectes de validació no depèn de la vigència de connexions nòmiques o necessàries.

Segons v. Wright l'explicació quasi-causal és la que predomina en les ciències de la conducta i en les ciències socials, i és compatible amb la *inferència pràctica*, que alguns veuen com alternativa legítima, en el terreny de l'acció, a la inferència teòrica. A més inclou les explicacions amb lleis restringides o generalitzacions accidentals. Per últim, permet incorporar en l'*explanans* les regles com determinants de les accions empreses tant per grups com per individus. El model d'explicació quasi-causal proposo esquematitzar-lo com segueix:

G_1, \dots, G_r lleis restr. (o regles)	<i>Explanans</i>
C_1, \dots, C_k condic. antecedents	
E Descripció del fet a explicar	<i>Explanandum</i>

volent significar amb la successió punt-guio que l'*explanans* explica quasi-causalment l'*explanandum*.

* * *

En el context del model de la cobertura legal es manté la tesi de la *simetria* lògica entre l'explicació i la predicció. En l'explicació, tenim un fenomen (esdeveniment, regularitat o llei) i s'utilitzen, conjecturalment o no, enunciats bàsics,

lleis i teories per explicar-lo. En la predicció estan donades les lleis, teories i condicions antecedents, i se'n dedueix un nou enunciat bàsic que expressa un esdeveniment o una tendència. La predicció consisteix, doncs, en la deducció de l'*explanandum* a partir de l'*explanans*, deducció que serveix també per a l'explicació del fenomen en qüestió. Si la llei "explicativa" és de successió, es tracta de predir un esdeveniment futur; si és una llei de coexistència, l'esdeveniment es produeix al mateix temps que les "condicions inicials", parlant-se de predicció només perquè encara no l'hem observat.

La tesi de la simetria ha rebut nombroses crítiques. S'argumenta que la predicció no és condició ni suficient ni necessària de l'explicació causal sobre la base que: (i) per predir acceptablement n'hi ha prou amb la correlació; (ii) hi ha teories que expliquen i no prediuen. En relació a (i), si per predicció entenem una hipòtesi sobre algun esdeveniment futur basada en estimacions més o menys objectives i no en lleis o en teories, la predicció no és condició suficient de l'explicació. Però si considerem que una predicció ha d'estar basada en lleis i teories, a les quals serveix per contrastar empíricament, aleshores sí que n'és de condició suficient. En relació a (ii), com a prova que es pot explicar sense predir s'addueix la teoria darwiniana de l'evolució. Aquest exemple, com d'altres casos extrets de la psicologia, la història i la sociologia, només atemptaria contra la tesi de la simetria si, en darrera instància, tota explicació fos causal. De no ser així, *almenys en teoria*, l'explicació causal sempre té efectes predictius.

En conclusió, *teòricament*, la tesi de la simetria és vàlida en el marc de l'explicació estrictament causal, no en el de l'explicació globalment considerada. Això no exclou considerar altres "prediccions" estimatives o inferències estadístiques. Però, fora de l'àmbit estrictament causal, mai estarem en condicions de predir amb certesa cap esdeveni-

ment partint de l'examen de l'*explanans*. És per aquesta raó que l'interès teòric pel descobriment de lleis i teories explicatives no s'ha de supeditar a l'interès pràctic en obtenir prediccions. Principalment quan, de sobte, s'està descorrent el vel de la simplicitat i se'ns apareix una realitat "contaminada" per la complexitat, on els fets responen a *comportaments caòtics* i, per tant, *pràcticament imprevisibles*.

Abans he dit que, *almenys en teoria*, l'explicació causal sempre té efectes predictius. La *Teoria del Caos* ens porta a precisar aquesta asseveració. El terme "caos" s'utilitza per denotar processos que semblen comportar-se d'acord amb l'atzar encara que el seu desenvolupament estigui determinat per lleis ben precises. En un sistema caòtic -la meteorologia és l'exemple paradigmàtic, però hi ha més exemples, fins el punt que avui ja s'és plenament conscient de la ubiqüitat del caos a la naturalesa- és pràcticament impossible realitzar prediccions perfectes, ni tan sols aproximades, en espais de temps prou allunyats.

3. La suplantació de la llei per la regla. La tecnificació del coneixement

Les regles tenen una funció destacada en el raonament legal i la inferència pràctica, no així en el raonament científic. A continuació analitzaré el paper de les regles en la tecnificació del coneixement. Abans d'encarar la qüestió recapitularé una sèrie de punts:

1r. Hi ha lleis descriptives i lleis prescriptives.

2n. Les lleis científiques són descriptives, no a la inversa. Entre altres, les regles d'experiència ("si deixo anar la pedra, aleshores cau") són descriptives, però no són lleis científiques.

3r. Excepte les regles d'experiència, totes les altres regles són lleis prescriptives. És el cas de les regles d'inferència i les tecnològiques.

4t. Hi ha diferents nivells d'explicació i de predicció en funció de si l'*explanans* conté lleis deterministes, probabilitístiques, estadístiques o generalitzacions accidentals. El següent quadre n'ofereix una sinopsi. Encara que només considerem dues modalitats de raonament, deductiu i inductiu, bivalent en ambdós casos, sense dificultat podríem considerar altres formes de raonament basats en lògiques no-estàndar.

Lleis Raonament	científiques	no científiques
Deductiu	L_i lleis determ. C_i _____ E (1)	G_i general. acctals. C_i E (4)
Inductiu	L_i lleis probs. C_i _____ E (2)	G_i lleis estadíst. C_i _____ E (3)

5è. Hem avançat que l'explicació quasi-causal, que correspon a la casella (4), permet incorporar en l'*explanans* les regles, però sense especificar de quines regles es tracta.

D'això últim anem a ocupar-nos tot seguit. Observem que en la segona part no han aparegut ni les regles d'experiència ni les tecnològiques. La raó és senzilla: dins el camp científic no hi tenen cabuda, a diferència de les lleis estadístiques i les generalitzacions accidentals, que sí es fan servir malgrat la feble consistència dels processos explicatius i predictius empresos amb llur suport. Vol dir això que les regles d'experiència i les regles tecnològiques no s'uti-

litzen? De cap manera. S'usen profusament en la tècnica i la tecnologia. Són les regles que tenen a veure amb la casella (4).

La meua opinió és que assistim a un procés de tecnificació progressiva del coneixement i del pensament, diagnosticable a partir d'un triple fenomen: (α) desplaçament, que no és d'ara, de l'exercici de les funcions de la casella (1) cap a les altres caselles; (β) magnificació de les regles com a constitutives del coneixement; (γ) amb la incorporació de les regles en qüestió, la casella (4), la menys "científica" de totes, està suplantant progressivament i de forma il·legítima les competències que pertoca a les restants, provocant un desplaçament més radical de la llei vers la regla, de la ciència vers la tècnica, de la veritat cap a la utilitat, en definitiva, del domini de l'instrumentalisme.

El punt (α) és fàcilment detectable, principalment en les ciències socials, i no em detindré a comentar-lo. En relació al punt (β), adduiré dues línies de coneixement que se sustenten en les regles i que exerceixen una influència creixent en el pensament contemporani: la intel·ligència artificial (IA) i el pensament borrós (PtB). No és descartable que ambdues corrents, avui dia amb moltes parcel·les comunes, acabin per convertir-se en una sola.

La IA, per realitzar el seu objectiu de dissenyar sistemes informàtics amb característiques semblants al comportament humà intel·ligent, opera amb regles. Originàriament, en la dècada dels anys 50, les regles eren de tipus algorítmic, de dalt-a-baix, construïdes segons un procediment de càlcul que podien incloure coneixement o no, aquest expressat també en regles. *Ambdues classes de regles corresponen a les regles tecnològiques i regles d'experiència respectivament.* Actualment s'està introduint l'ús de regles de baix-a-dalt, on les regles tecnològiques i les d'experiència no s'especifiquen per endavant, sinó que hi ha un procediment establert per tal que el sistema "apregui" i

millori la seva execució mitjançant "l'experiència". Són els sistemes *connexionistes*, entre els quals destaquen les *xarxes neurals artificials*. Destaquem que les regles, siguin de dalt-a-baix, de baix-a-dalt, o una combinació d'elles, totes poden programar-se.

El PtB, el principi bàsic del qual és que tot és qüestió de grau, amb l'aval de l'èxit tecnològic aspira a conformar una visió del món. El coneixement concebut com un mer conjunt de regles n'és una de les tesis fonamentals, tesi que B. Kosko (*Fuzzy Thinking*, 1993; traducció en castellà de l'editorial Grijalbo Mondadori, 1995), un dels principals representants i difusors del PtB, fa remuntar a Aristòtil, atribueix a Leibniz, relaciona amb el positivisme i assigna, encertadament, a la IA. Centrant-nos en la vessant tecnològica, el PtB es distingeix de la IA en el fet que fa servir regles borroses, mentre que la IA es mou en un entorn digital. Amb bases de coneixement (regles d'experiència) i inferències (regles tecnològiques) borroses, la tecnologia borrosa construeix sistemes experts borrosos: conjunt de regles de la forma "si X és A, aleshores que Y sigui B" -no "si X és A, aleshores Y és B"- on X és la variable d'entrada al sistema, Y la variable de sortida, i A i B són subconjunts borrosos. Kosko (p. 157 de la versió en castellà) aporta com exemples de regles: "Si la pluja és intensa, et mulles molt. Si el cotxe es para una mica, pitja l'accelerador una mica. Si les rodes del cotxe giren molt a l'esquerra, gira molt el volant a la dreta." Adonem-nos que Kosko mescla, indogudament, les regles d'experiència, descriptives, com "Si la pluja és intensa, et mulles molt", amb les regles tecnològiques, que són prescriptives, regulatives.

Passo a considerar el punt (γ): amb la incorporació de les regles a la casella (4), deia, s'està produint un desplaçament de la llei vers la regla, de la ciència vers la tècnica. Afegim ara, el pensament es desplaça, de forma vertiginosa, vers la borrositat i l'instrumentalisme.

En efecte, les lleis científiques no s'identifiquen, però sí es representen mitjançant funcions matemàtiques, "models". No sense part de raó, B. Kosko critica els models matemàtics com a poc realistes. Tanmateix, aquest autor, que en realitat és un gran amant de les matemàtiques, en la seva faceta d'apologista del PtB va més lluny (p. 166): "(...) us podeu treure de sobre tots els llibres de física, de química, de biologia i economia, i substituir-los amb nous llibres que presentin sistemes borrosos on, en els antics, havia equacions." Del que s'està parlant no és d'una altra cosa que de la substitució de la llei per la regla en el doble aspecte que resulta de considerar les regles d'experiència i les tecnològiques. Amb les regles d'experiència, borroses o no, la descripció perd el referent general i universal de la llei. Amb les regles tecnològiques, borroses o no, s'introdueix la normativitat, es "legisla" com ha de funcionar un mecanisme. Amb la conjunció d'ambdues classes de regles, la llei sobra.

La IA, entesa ara en un sentit ampli, incloent sistemes experts, xarxes neurals, lògica borrosa, algorismes genètics i teoria del caos, orientada al producte és tecnologia, orientada a la teoria és ciència. Però fixem-nos que, de fet, gairebé de manera subreptícia, s'està introduint la regla dins la ciència. És així que, com sense lleis científiques no hi ha explicació ni predicció científicament vàlides, la ciència es desplaça vers la tecnologia i la tècnica.

Ara bé, com que això és difícil d'acceptar - tot i que Kosko reconeix que L. A. Zadeh, creador del paradigma borrós i mestre seu, no creu en la ciència - es pot donar una inversió de perspectiva, des de la qual la naturalesa no és més que un enorme i complex mecanisme que es va perfeccionant i que s'ha d'estudiar com si fos un conglomerat de regles. És el mecanicisme. D'aquesta manera entronquem amb un problema radical: existeix una línia divisòria clara entre lleis descriptives i lleis prescriptives, entre llei natural i llei normativa, entre llei i regla?

K. R. Popper dedica el cap. 5è. de *La Societat oberta i els seus enemics* (1950) a tractar el tema. Probablement, en l'antiguetat els dos tipus de lleis obeïen a una única llei divina universal. R. Eisler (citat per Popper) sosté que els escribes babilònics creien que "el moviment dels planetes obeïa als dictats de les "lleis" o "decisiones" que governen el cel i la terra, sancionades pel Déu creador en el començament dels temps", afegint que la idea de lleis universals (de la naturalesa) s'origina amb el "concepte mitològic dels decrets del cel i la terra". Sabem que Heràclit afirmava que totes les lleis humanes estan nodrides per una de sola, la llei divina universal, que concorda amb el Logos, raó universal que domina el món i fa possible un ordre, una justícia, constitutiu real i primari de les coses, constitutiu formulàic del cosmos, principi d'activitat immanent... En definitiva, la qüestió ve de lluny i la seva importància és gran. No puc deturar-m'hi més, havent de concloure expressant la meua opinió al respecte sense més justificació que la que s'infeïx de l'expressat fins ara.

Penso que el procés de tecnificació del pensament es mou sobre una concepció subjacent monista de la llei, la qual cosa té com a manifestació més immediata un convencionalisme de fet. Fins i tot K. R. Popper, realista, contrari al convencionalisme i a l'instrumentalisme, quan considera la veritat com inabastable i que totes les lleis són provisionals, abona de fet la idea que les lleis són regles per construir proposicions empíriques, com fa E. Mach, per exemple.

Les semblances entre lleis naturals i regles són cada vegada més evidents. La *veritat* ha deixat de ser un criteri de demarcació. La *validesa també*: les lleis de l'òptica, per exemple, són vàlides sota circumstàncies particulars, i les regles legals només són aplicables en el marc del sistema legal al qual pertanyen. El *conflicte* es dona entre les regles i també entre les lleis. L'*excepcionalitat*, constantment pre-

sent en la pràctica jurídica, que antigament no era motiu d'astorament, però que per I. Kant era característica de tota llei la universalitat de la forma, és avui compatible amb la ciència des de l'aparició de la teoria del caos. La flexibilitat, característica de l'aplicació de la regla, l'acabarem trobant a tot arreu via la borrositat. I sobre el caràcter prescriptiu de les lleis científiques, B. Kosko no pot ser més clar ni més gràfic (op. cit. p. 22): “Dins d'un instant potser la Lluna deixi de brillar i esclati en flames o caigui sobre la Terra o trenqui una estimada llei de la ciència i es contregui fins a convertir-se en un forat negre o una bola de formatge. Les lleis de la ciència no són lleis en absolut. (...) El millor que d'elles pot dir-se és que ara per ara valen. Dins d'un instant totes les “lleis” de la ciència podrien canviar.” En resum, retrobem el monisme que es remunta als presocràtics i que K. R. Popper rebutja.

D'aquí el sentit i la coherència de l'afirmació: el coneixement no és més que un conjunt de regles. Aquest conjunt em donarà la llei de formació, de funcionament, de control. Un expert dissenya un acondicionador d'aire que, una vegada construït, funciona. A cadascun dels valors de la variable X = temperatura en graus, li correspon un valor de la variable Y = velocitat del motor en revolucions per minut. Obtenim així una “funció”. Un observador forà es troba davant l'aparell, veu com funciona i vol esbrinar la “regla”, la “funció” a la qual respon el comportament de la màquina. Tot provant (segons Kosko, amb xarxes neurals i cervells, la pràctica fa la perfecció) arriba a determinar exactament $Y = f(X)$. És clar que, aleshores, l'observador podrà efectuar “prediccions” (sempre que no s'espantli el motor!).

Tanmateix, podrà explicar? No, si per explicar demanem una teoria que inclogui les raons que han dut a l'expert a proposar les regles del sistema, en general criteris d'optimització. Què tindrà de científica l'activitat de l'observa-

dor? No res. No obstant això, aquesta és l'activitat que s'està imposant en l'esfera del coneixement. L'explicació queda reduïda a l'àmbit de l'artefacte. L'atzar, com no es pot controlar, s'intenta suprimir. Hi ha una transició d'allò que és donat a allò que és regulat, d'allò que és general i universal, a allò que és particular, del perquè al com. Les regles, que responen a fins utilitaris o tecnològics, i les tendències, que són enunciats particulars, expliquen en comptes de ser explicades.

En l'esfera jurídica, el que acabo d'exposar es tradueix en el desplaçament des d'una idea del dret que, tot i sent tecnològica, el fa profundament solidari amb la ciència moderna, vers una concepció del dret en la qual predomina la seva component tècnica. No ens hem d'estranyar. Com la tecnologia no cerca la veritat sinó en la mesura que és útil, si amb la regla en té prou, per què la llei?

COL·LOQUI I COMUNICACIONS

COL·LOQUI

Sr. Joan Monràs: Vostè ha dit que el dret és un conjunt de regles borroses, això resol en gran part el problema que jo havia plantejat abans: no podem explicar l'economia des de la teoria matemàtica de jocs; si ho aconseguim, serà a través de la teoria matemàtica dels jocs difusos. Però entenc que llavors la cosa canvia completament: queda per saber fins a quin punt un ciutadà pot viure tranquil davant d'una regla borrosa. Hi ha una segona observació: vostè parla del desplaçament progressiu cap a la lògica borrosa com si representés un cert abandonament de la ciència. La lògica borrosa és en si mateixa ciència, la lògica borrosa és tan matemàtica com ha estat la matemàtica sempre. El desplaçament no constitueix un abandonament de la metodologia científica i del procediment científic: constitueix el que en el seu dia devia constituir el canvi de les lleis deterministes per lleis probabilistes. Avui estem davant d'un canvi metodològic, però no per això és menys ciència.

Sr. Dídac Ramírez: Parlar de lògica borrosa és parlar de moltes coses. Però concretament, la borrositat no ens porta a la ciència, ens porta a la tècnica. Vull que quedi clara una cosa, jo no faig ara cap defensa moral ni axiològica contra la tecnologia. La tecnologia, com el dret, és un mecanisme que pot ser molt digne. Per exemple quant a la illa de Sta. Margarida la tecnologia permet el control dels rius de lava veiem una bona aplicació de la tecnologia. Però tornem al terreny del dret: no podem perdre de vista que el polític és qui legisla, i no el jurista. El polític és el que fa la llei i la fa cada cop més instrumentalment.

Sr. Josep Ylla-Català: Sóc perfectament conscient del fet que les lleis són borroses. Però crec que no haurien de ser-ho i aquí Kant ens podria ajudar molt. Vostè ha posat el dit a la nafra: en la mesura que les lleis són borroses ningú no està segur.

Sra. Rosa Borràs: Estic preocupada pel pas que sembla fer-se amb certa lleugeresa entre la borrositat de les regles científiques a la laxitud en les lleis i en les normes socials. La prudència hauria de guiar-nos a l'hora de fer aquest pas: és el salt de la ciència a la vida quotidiana. Són dues menes de borrositats, no la mateixa.

COMUNICACIÓ

Sr. Pere Gordi: *Llei i territori.*

L'equilibri, l'ordenació del creixement econòmic, l'ús racional dels recursos, la preservació del medi i la millora de la qualitat de vida, són els eixos principals d'una actuació legislativa que gira al voltant del concepte d'homogeneïtzació del territori. En el territori català han tingut lloc diferents models d'organització territorial, que han esdevingut els nostres referents a l'hora d'analitzar el present i planificar el futur. Però el procés de transformació del territori, fruit del model de desenvolupament econòmic en el qual estem immersos, ens obre unes perspectives que no resten contemplades, ni en aquests referents ni en les cartes magnes, estatal i nacional, vigents. Cartes que, per altra banda, són plenes de restriccions i contradiccions. El resultat legislatiu ens indica, primer, una manca d'eficàcia de la legislació bàsica en matèria d'organització i ordenació del territori català. On s'han agregat noves entitats territorials i s'han mantingut les existents, fet que origina organismes amb duplicitats de funcions que en un marc de restriccions pressupostàries no resulta gaire eficient. I segon, s'ha optat per obviar la realitat, i el retard del marc legislatiu general del territori català, per començar a desplegar les polítiques específiques (xarxes bàsiques) i sectorials. Una situació que ens il·lustra sobre el costos i les paradoxes: d'un marc constitucional rígid i restrictiu, d'un marc estatutari excessivament ideològic i contradictori i un desplegament legislatiu de conveniència.

COL·LOQUI

Sr. Ramon Valls: En poc temps heu donat una visió sinòptica que m'ha semblat excel·lent per la seva completesa. Tanmateix us heu pronunciat però molt escassament sobre l'avaluació que us mereixen les particions territorials que heu esmentat, és a dir, la divisió comarcal. També heu estat escàs en esbossar línies per a un futur desitjable. El que heu dit al final, de tota manera, ho he sentit com una demanda de simplificació d'aquestes entitats intermèdies. M'agradaria en aquest context fer dues preguntes: Primera, quines experiències heu fet en relació amb l'eficàcia de la llei per configurar el territori i homogeneïtzar-lo? Si aquesta és la finalitat, es fa quelcom en la realitat mateixa a cop de DOC o es fa solament paper? Segona pregunta: Cal reincidir en la crítica sovint repetida de la divisió comarcal? La crítica diu que aquesta divisió no respon ja a la realitat dels mercats agrícoles tal com eren abans de la guerra civil. Les comarques serien avui entitats no funcionals perquè no responen a les activitats comercials que tenien la seva unitat en aquell territori. No creieu que caldria pensar la divisió del territori segons la forma com avui es viu i treballa?

Sr. Pere Gordi: Pel que fa a la primera pregunta entenc que l'eficàcia de la legislació, en aquest cas la legislació territorial a Catalunya, està enormement condicionada pel sostre competencial que té la Generalitat de Catalunya en l'ordenació del seu territori. Si no podem eliminar les províncies, una opció és convertir Catalunya en província única. Però aquesta opció requereix l'aprovació de les Corts i sembla que hi ha moltes reticències. Considero que la gran problemàtica que existeix en aquest moment en l'ordenació del territori ve bàsicament derivada del sostre competencial de la Generalitat de Catalunya per decidir què fa amb el seu territori, i aquest és el principal obstacle que resta eficàcia. Però, per altra banda, la Generalitat no és que hagi contribuït a embolicar-ho, però evidentment des de la seva visió d'organització del territori el que sí que ha creat és altres ens com la comarca, o fins i tot les vegueries, que dificulten i que realment no són prou operatius per fer una gestió eficaç del territori. Quan es va fer la divisió territorial del 1936 es van passar unes enquestes als alcaldes de tots els

municipis de Catalunya en les quals es preguntava on anaven a comprar. Juntament amb altres estudis, el resultat de les enquestes va ajudar a dibuixar el mapa de les trenta-vuit comarques. Actualment la crítica que se li fa a aquest model és que les comarques són massa petites per exercir o per posar en pràctica una gestió del territori eficaç, i per altra banda són massa grans per actuar al servei de l'administració local. Per mancomunar serveis no cal la divisió comarcal, però en canvi per gestionar un territori que avança, que es mou, que és dinàmic, que està obert a molts condicionats externs, el límit comarcal és molt petit. Aquestes són les principals crítiques que es fan al model comarcal actual. Penso que caldria apostar fort per les vegueries, però fer-ho és complicat perquè aquesta és una tasca que en aquests moments és més a mans de polítics que dels tècnics que intervenen en aquestes discussions. Per això deia que el més important és que els diversos nivells de l'administració ofereixin els seus serveis de manera correcta i eficaç, amb les plenes garanties per complir les necessitats dels ciutadans.

Sr. Josep Ylla-Català: El problema de la diferència de legislació es dona des de molt petita escala fins a gran nivell: per exemple, aquí a Vic el tenim entre el nostre municipi i el de Gurb. Però també es dona a escala internacional, un cas clar és a Puigcerdà, la frontera entre França i Espanya. Per tant és una qüestió que es produeix sempre que hi ha lleis diferents amb un territori reduït. La solució teòrica és relativament fàcil: si anem a una Europa unida, aleshores hem de suposar que hi haurà una autoritat supranacional que resoldrà aquests problemes. Però aleshores ve el problema de l'aplicació concreta: aquesta mena de dificultats no només són a l'Espanya de les autonomies sinó que es produeixen en tots els estats sobirans europeus.

Sr. Pere Gordi: La unificació europea encara està sobre la taula. La seva resolució pot portar problemes donat que pot restar sobirania als països que hi participen. Està per veure les competències que tindrà en aquestes matèries el futur govern europeu.

Sr. Josep Ylla-Català: El problema no és que es tregui sobirania als Estats, el problema és la sobirania que encara quedarà en els Estats.

COMUNICACIÓ

Sr. Josep M. García Picola: *L'aplicació de les mesures alternatives al nou codi penal.*

La comunicació té dues parts ben diferenciades. En un primer moment es fa una reflexió sobre la filosofia del dret i de les condemnes. I en la segona, es presenten mesures alternatives al nou codi penal del 1995. En la filosofia del dret podem destacar un àmbit d'ontologia social i un altre de deontologia moral. En el terreny de l'ontologia social observem el camp de la realitat -les proposicions de les quals són susceptibles de ser falsades- i en el de la deontologia moral s'utilitzen proposicions de les quals no se'n poden predicar la seva veritat o falsedat. La dualitat ontologia-deontologia es presenta ben compactada en el món de cada dia. L'àmbit del dret està marcat per la restricció, la coacció i la justícia mentre que el terreny de la deontologia és caracteritzat per l'entrega, l'amor i la interiorització. Pel que fa al desenvolupament de la filosofia de les condemnes, i per tant de les mesures alternatives, hi ha hagut un progrés acumulatiu que permet reflexionar sobre les actuals condemnes penals. El retribucionisme seria la forma més antiga, basada en la culpa i endolcida per les aportacions del cristianisme. Posteriorment entrà la prevenció, la general i l'especial. L'última de les fases és la reinserció social i és la que entronca amb les mesures alternatives. Aquesta ha entrat en l'última edició del codi penal, però encara de forma una mica tímida, només en les formes de suspensió.

COL·LOQUI

Sr. Salvi Turró: Vostè ha dit que la concepció de la pena des d'un punt de vista de la reinserció o de mesures alternatives és l'última proposta innovadora. Cronològicament potser tampoc és ben bé així. De fet, si agafem el mateix autor que ha citat -Kant-, en una nota de la "Doctrina del Dret" esmenta el jurista italià Beccaria, que justament passa per ser el primer que tematitza aquesta funció reinsertadora i educadora de la pena. Valent-me d'aquesta nota, la meva pregunta aniria una mica en aquest sentit. El que diu allà Kant em sembla extremadament agut, donat que Kant ja distingeix dues coses: una, el que és la fonamentació com a tal de la noció de pena o de coacció, i una altra, la funció que pugui complir o com es pugui articular aquesta coacció. Aleshores diu Kant que des d'un punt de vista estrictament jurídic, la noció de coacció no té res a veure amb si després hi ha reinserció o no. Aquesta és una noció tautològica amb la noció de dret. Si hi ha dret, hi ha coacció. És per aquest motiu que Kant dissenteix de Beccaria i afirma que qui no pensa així està destruint el dret i l'estat jurídic: ara no entrem en consideracions morals en aquest punt. Una altra cosa és, diu Kant, que un cop fonamentada la pena, ens plantejem què fer durant el temps que tenim coaccionada aquesta persona tot restringint-li l'ús de la llibertat? Aquí em sembla que s'ha llegit molt malament aquesta nota perquè Kant no nega el que diu Beccaria. I per acabar poso un tercer nom: Fichte, perquè proposa que el propi coaccionat s'adoni que l'aplicació jurídica de la pena és la que ha de ser, perquè ell, com a ciutadà també ho exigeix.

Sr. Josep M. Garcia Picola: He volgut subratllar un desenvolupament acumulatiu per fases i en cap moment desmarcar-ne excessivament una. Pel que fa a Kant, hem de recordar que afirma que la sanció és bona en sí mateixa, perquè aconseguim que el propi sancionat es redimeixi a través del seu esforç, a través de la imposició de la condemna. I per una altra banda, és curiós com Beccaria i Kant estaven d'acord en els resultats, però no en els pressupòsits a partir dels quals ells argumentaven. Ha citat a Fichte, entenc que aquest autor, aquí, és una distorsió, ja que el

veig com una mena de positivista que té els ulls posats, no tant en la llibertat de l'individu, sinó en un ens objectiu estatal. Em sembla que en el moment actual estem tendint a un retribucionisme, estem en un estat de maduresa en el qual hem d'aprendre de les lliçons de cadascun d'aquests pensadors. Tanmateix, tots ells intenten englobar tota la realitat a través d'una teoria, cosa que és una mica perillosa perquè la realitat és inabastable per la pròpia idiosincràsia.

Sr. Jordi Sales: No diria que estem en un estat de maduresa sinó en un de confusió política. L'acció de gràcia dins d'un sistema penal és una acció política que es pot anar modificant segons el tipus de mesures de gràcia que una societat vol donar. La justícia és una acció política i l'acció que la mateixa societat fa sobre els seus conciutadans delinqüents mesura el nivell moral de la societat. I per tant, la pressió sobre el tractament dels penats és una pressió essencialment política.

Sr. Josep M. Garcia Picola: La seva argumentació, almenys jurídicament, és preconstitucional, donat que reconeix les mesures de gràcia però no esmenta les mesures alternatives: en cap cas són mesures de gràcia, són penes, són condemnes i són exercicis de la justícia que la Constitució reconeix.

COMUNICACIÓ

Sr. Miquel Macià: *Internet i la llei.*

La popularització de les comunicacions a través de la xarxa telemàtica internacional Internet, gràcies al baix cost i a la facilitat de maneig, han comportat que aquesta ja sigui un escenari habitual de comissió de delictes: bancs virtuals lligats a grups mafiosos, blanqueig de diners, comercialització de documentacions falsificades, delictes contra els menors d'edat, etc. La regulació de l'ús de les noves tecnologies telemàtiques s'enfronta a uns problemes fins ara completament inèdits, ja que en molts casos ni tan sols és possible localitzar des de quin país del món estan actuant els seus responsables. A més, la manca d'una legislació nacional posada al dia, així com la inexistència d'un marc jurídic internacional consensuat, impedeixen que els abusos comesos a través de les xarxes puguin ser contrarestats. D'altra banda, la circulació d'informacions que parteixen de centres emissors no identificats i de naturalesa incompromissable, fan que la protecció a Internet de drets com els de l'honor i la imatge quedin seriosament en entredit.

COL·LOQUI

Sr. Salvi Turró: L'impacte de les noves tecnologies, com vostè ha indicat, porta problemes de totes menes, fins i tot jurídics i penals. No es pot apel·lar a la bona voluntat dels que controlen aquests mitjans per tal de fer complir tota la llei. El repte de futur és que l'Estat, en les mesures tradicionals que tenia concebudes, s'ha tornat insuficient i per tant s'ha de crear una capacitat de coacció internacional. En aquesta qüestió, els estats nacionals són insuficients i hem de passar a estructures macroestatals amb una capacitat coactiva eficaç. Construir aquests mecanismes internacionals coactius no és tasca fàcil, però potser és tasca necessària.

Sr. Miquel Macià: Li vull respondre amb un exemple que ha tingut com a protagonista l'Estat Espanyol. Un cas que ha estat famós a l'estranger. A l'Estat Espanyol, no, perquè sembla que hi ha hagut un consens dels mitjans de comunicació per silenciar-ho. El servidor de la societat nord-americana IGC allotjava el diari "Euskalerrria Information", on es donaven informacions relatives a activitats il·legals al País Basc. El govern espanyol va demanar que fos tancada aquesta pàgina. IGC no ho va admetre i es va organitzar el que se'n diu un *mail bombing*: una tramesa masiva de missatges de correu electrònic dirigits a la mateixa adreça que degut al seu nombre tan elevat col·lapsen el funcionament del servidor. Això sembla que es va aconseguir amb el concurs de la Compañía Telefónica Nacional de España, que va posar en pràctica uns programes que enviaven uns 25.000 missatges a l'hora. Col·lapsat el servidor, es van deixar sense servei les pàgines web de 1.400 organitzacions humanitàries, altruistes, ONG, pacifistes, mediambientalistes de tot el món; amb la qual cosa això va originar unes protestes internacionals bastant grans, que fins i tot van recordar que Espanya era el país on hi havia existit la Inquisició medieval i que era molt lamentable que el primer cas de censura efectiva a Internet l'hagués orquestrat l'Estat Espanyol.

Sra. Rosa Borràs: Tot aquest tema s'ha de lligar a un àmbit una mica més general: la gestió de la informació amb tècniques de desinformació. No es tracta només de veure com ens defensem del mal ús d'Internet sinó veure-ho tot plegat dins la gestió de la informació i el canvi radical que això ha suposat.

COMUNICACIÓ

Sr. Joan López i Carol i Sra. Assumpta Casals i Suñer:
Aspectes socials de les legislacions.

La llei, al servei de qui i al servei de què? Des de la nostra ubicació de treballadors en polítiques socials d'una administració ens interessen aspectes de la Llei, o aquelles lleis que incideixen directament sobre la persona i alhora també sobre el marc dels Serveis Personals en general. Vist des d'aquesta òptica, ¿com entenem, doncs, la funció de la Llei? 1) Com un element dinamitzador de la participació ciutadana, considerant que facilita l'aparició d'iniciatives comunitàries, la creació de plataformes pro i anti, davant de determinats processos legislatius, genera espais de debat, promou el consens i la negociació,... 2) Crea límits, referents i normes i per tant afavoreix un cert grau de contenció social. En principi delimita qui està fora i qui està dins la Llei. 3) Canalitza i regula la protecció dels drets i les prestacions socials que en el nostre context hom considera bàsics. Ens referim a salut, educació, habitatge, treball... En el terreny dels Serveis Personals podem apuntar com a mínim quatre perfils de persones: *El reivindicatiu*: reclama sempre. Es creu dipositari de tots els drets. *El normatiu explorador*: es mobilitza a partir d'una situació viscuda. Sempre pregunta amb prudència i en el marc de les normes vigents. *El reticent 1*: és el que no gosa demanar perquè es pensa que ell no és subjecte de drets, tot i que presenta greus dèficits. *El reticent 2*: és el que no demana per perjudici social.

Considerant que tota legislació que té per marc la diversitat de les polítiques socials té una clara voluntat transformadora, volem apuntar un seguit d'elements que són imprescindibles per a la seva correcta aplicació: el grau de compliment de les lleis, els efectes iatrogènics, l'actualització permanent, la difusió adequada, l'igualtat davant la llei i la corresponsabilitat financera.

COL·LOQUI

Sr. Ignasi Roviró: La seva intervenció m'ha suggerit un comentari a l'entorn dels comitès ètics i de la problemàtica del codi deontològic mèdic aprovat fa relativament poc. Aquesta última revisió del codi és la que ha portat més debat dins la mateixa societat mèdica i, probablement, no hi cap altre col·lectiu que hagi gestat tant un codi deontològic com els mateixos metges. Doncs bé, el problema apareix quan es manté com a implícit el desig de la vida de tota persona. Una part de la problemàtica actual mèdica és la relació amb aquells malalts que desitgen morir (ja sigui dit amb paraules o bé amb accions ben fefaents). A què s'ha d'atendre, al jurament hipocràtic del respecte a la vida o bé al respecte a la voluntat de la persona? Ja sabem que el millor és respectar les dues coses, però el problema es troba quan entre aquestes dues instàncies hi ha oposició. Aquí hi ha la dificultat ètica: quan hi ha col·lisió entre ambdós, se serveix a la vida o a la persona? Realment serveixen els comitès ètics per resoldre aquests problemes? Tinc dubtes sobre els comitès ètics aplicats al terreny periodístic que hem vist fins ara: hi ha premsa que els ha creat per tapar un forat davant els lectors, però no perquè fossin realment actius. Són una imatge amable i corporativa de l'empresa editora. Sembla que per definició haurien de ser el tercer element en joc: lector-diari-i comitè. Si la relació és dual, és viciada si es dona entre iguals -la forma clàssica és, ho deia l'any passat el Dr. Valls, el *de re turpi*-, i ineficaç si una de les parts no té un poder suficient per a intimidar l'altra.

Sr. Joan López: Val la pena distingir entre dues menes de comitès ètics. Els que són purament corporatius, en els quals no hi crec gaire, i els comitès ètics que són realment participatius de les diferents instàncies implicades en cada situació particular, (jo personalment he tingut l'ocasió de participar en algun d'ells) per decidir si desconnectàvem o no determinat aparell que sostenia una constant d'una persona. Aquest tipus de comitè és necessari per a intercanviar punts de vista sobre la situació real i prendre la millor solució.

COMUNICACIÓ

Sr. Ramon Rial: *La LOGSE*

Enfocant el tema de la "lei" des de la perspectiva de l'ensenyament, he volgut constatar la importància que tenen les grans lleis marc com és l'actual LOGSE (1992) o va ser en el seu dia la Llei General d'Educació (1970). Són lleis que marquen un abans i un després, donat que marquen profundament la legislació i el desplegament que se'n deriva. He volgut constatar que les lleis són lentes en el temps i que en una societat tan canviant com la nostra, les lleis educatives van al darrere de les transformacions socials, polítiques i econòmiques que es produeixen. Així mateix, és important conèixer el moment en què s'apliquen, que pot ser en una etapa de recessió. D'altra banda, és important analitzar si les lleis educatives es fan amb el consens del professorat i les comunitats educatives o bé es fan a les seves espatlles. Aquest pot ser un element determinant en la seva posterior aplicació.

Sovint, com en el cas de la LOGSE, és bàsic veure que no fan més que confirmar aspectes que ja es treballaven a les escoles però que encara no eren reconeguts i veure, també, que la llei apunta cap a reptes de futur que encara són lluny de la realitat. Així mateix, en una llei és tan important la seva concepció i formulació com el possible desplegament que se'n faci.

COL·LOQUI

Sr. Antoni Bosch: Actualment i sota el marc de la nova llei, l'alumnat de tots els nivells opta molt per assignatures diverses i ja no fa el curs d'una matèria completa d'octubre a juny. La fragmentació és enorme, amb una dispersió molt considerable dels coneixements. Permeti'm que utilitzi una expressió gràfica: l'alumne confecciona el seu currículum tot fent zàping per l'ensenyament.

Sr. Ramon Rial: He tingut la sensació d'anar molt ràpid i hi ha moltes qüestions a matisar. Tant important deu ser la llei marc com el desplegament de la llei, i el fet del zàping, per seguir amb la seva expressió, és un model que s'ha aplicat aquí a Catalunya. En altres punts de l'Estat s'està aplicant la LOGSE sense seguir aquest sistema trimestral amb tanta varietat. Catalunya ha adoptat una manera pròpia d'aplicació de la llei.

COMUNICACIÓ

Sr. Joan Monràs: *De les lleis del Caos al caos de les lleis.*

Davant la creixent informalització del Dret es passa revista a una sèrie d'aportacions d'autors que han aprofundit en els intents de construcció d'una lògica de les normes. El tema és d'interès pels estudiosos de la ciència econòmica que apliquen cada vegada més els mètodes de la teoria matemàtica dels Jocs, com ara ho són les aportacions recents de diversos premis Nobel d'economia (especialment Nash i Harsanyi) i s'entén que és en el Dret on es defineixen les "regles del joc".

COL·LOQUI

Sr. Dídac Ramírez: Voldria fer-li una breu pregunta i felicitar-lo per la seva aportació, perquè crec que hauria de fer reflexionar als juristes. Tot seguint la línia de G.H. von Wright i de Kalinowsky és la logització del dret. Hi ha una altra línia de pensament que precisament cerca tot el contrari: quanta més vaguetat i més imprecisió, millor. Vostè es manifesta clarament partidari d'una de les línies. Ara, hi ha qui retreu a la Constitució la vaguetat dels seus principis. Però en el moment de la redacció, aquesta vaguetat es va veure com un dels punts més positius. Amb la seva posició, vostè ens està dient que la Constitució no hauria de contenir aquesta vaguetat.

Sr. Joan Monràs: He intentat generalitzar. I des d'un punt de vista general, la Constitució és una norma. En una ocasió vaig preguntar a un jutge si la Constitució es podia considerar un conjunt d'axiomes en els quals s'havien de subjectar les lleis de rang inferior. El jutge em va contestar que hi havia alguns articles de la Constitució que eren pures declaracions d'intencions i alguns altres que eren clarament imperatius. I com se sap què és declaració d'intencions i què imperatius, li vaig demanar. Em va dir que això ja se sabia. Si com a ciutadà no ho sé discernir, com a economista que intenta fixar les regles del joc econòmic, m'és infinitament més difícil.

Sr. Ramon Valls: La posició de qui vol formalitzar la norma és realment difícil, si la Constitució, com norma de normes, és contradictòria en ella mateixa com alguns diuen. Si fos així, no seria possible a partir d'ella bastir res consistent i, en concret, no seria possible la coherència lògica de l'ordinament jurídic. De tota manera, aquesta no és la meva posició. Qui diu que la Constitució és contradictòria té present segurament que es fruit d'un compromís polític i que el desenvolupament dels drets que ella vol tutelar pot esdevenir antagònic. Ara bé, essent cert que la Constitució, com altres normes de rang inferior, són fruit de transaccions polítiques, les normes resulten inevitablement abstractes. Concretar la norma significa aleshores una topada, un desacord, no per qüestions de paraula, sinó per la divergència natural

dels interessos particulars. Mentre no ens en sortim de l'abstracció, l'acord relativament pacificador del conflicte és possible tot ajornant les concrecions, perquè confiem en el fet que les circumstàncies futures ens oferiran la possibilitat d'acords més determinats. Per això els ordinaments jurídics, si no són contradictoris, sí que són vaporosos. Les vaguetats i imprecisions de la llei demanen aleshores en conseqüència que el jutge en la resolució d'un cas baixi al concret. El trajecte entre l'abstracció i la solució concreta l'ha de cobrir amb una argumentació més o menys plausible, l'oportunitat de la qual, en cas d'apel·lació, el tribunal superior reconeixerà o no. Em sembla que aquest és el joc.

Sr. Josep Ylla-Català: Em sembla que hem barrejat dos terrenys: el del dret i el de la política. En el primer, la vaguetat mai pot ser una virtut; en el segon, pot ser un necessitat. En la Constitució estàvem en un terreny polític.

Sr. Ramon Valls: Ens trobàvem en el terreny polític des del qual es redacta un text jurídic i s'aprova. I no hi ha cap dubte que la Constitució, tot i formant part de l'ordinament jurídic, és producte de la política. L'acció política s'exerceix, si no exclusivament, sí principalment, legislant.

Sr. Just Palma: La Constitució va ser aprovada gràcies al pacte polític. Hem de recordar que aquell pacte era fruit dels tensos esdeveniments de la transició.

Sr. Joan Monràs: La meua intervenció no ha estat, evidentment, ni la d'un jurista ni la d'un polític; quan l'he mencionada ho he fet simplement a títol d'exemple. No sé si la Constitució és contradictòria o no, no obstant la meua intervenció es basava en el fet que la ciència social i la ciència econòmica ha d'estudiar el comportament de la societat. El nostre problema és el mateix que si un enginyer de trànsit intentés estudiar el trànsit d'una ciutat i el senyal de contra direcció o el senyal de prohibit girar a la dreta fossin senyals ambigus: quasi mai giri a la dreta, procuri no girar a l'esquerra. Així doncs, quan intentem estudiar el comportament econòmic, el primer que hem de saber és quines són les regles amb la màxima exactitud.

Sra. Bruguers Jardí i Sr. Rodolf Gaser. *La traducció de la llei.*

La reflexió sobre la traducció de textos jurídics s'ha dut a terme de manera paral·lela a la caracterització del llenguatge d'especialitat del dret. Aquesta reflexió ha sorgit de la necessitat de resoldre problemes concrets de traducció, per la qual cosa l'orientació descriptiva i positivista de l'anàlisi traductològica en vistes a determinar una possible norma de traducció ha anat guanyant terreny a les consideracions sobre les limitacions de l'epistemologia en ús. Efectivament, *la llei o norma de la traducció de la llei* ha guanyat terreny al qüestionament metateòric sobre les possibles limitacions d'una anàlisi merament descriptiva i taxonòmica dels problemes de traducció.

Tanmateix, la traducció de lleis i documents legals fa referència a un àmbit complex en el qual s'interrelacionen, si més no, les variables següents: la llei o document legal com a text objecte i meta; els ordenaments jurídics com a contextos del text objecte i del text meta; les restriccions sistèmiques entre les llengües meta i objecte de traducció i la seva incidència en l'elecció de les varietats funcionals de llengua; i, en darrer terme, la funció i destinatari o audiència de la llei o document. Així doncs, les possibilitats de tractament de cada text legal concret posen de manifest una combinació peculiar d'aquestes variables. Combinació que dificulta l'establiment d'una norma de traducció.

En conseqüència, cal adoptar una metodologia flexible que permeti una gran potència d'anàlisi del cas concret, contextualitzat en el marc jurídic concret d'ambdues llengües implicades en la traducció. Efectivament, això comporta adoptar com a unitat de traducció el text per al seu destinatari i funció, i abandonar el concepte tradicional de la norma de traducció per substituir-lo pel d'algoritme textual o conjunt de variables que, en cada cas, construeixen el significat i funció dels conceptes interrelacionats en els textos.

COL·LOQUI

Sr. Salvi Turró: Fins a on hem d'anar produint regles? Regles per aplicar les regles, i regles per aplicar les regles que ens ensenyen a aplicar les regles; si seguíssim així mai podríem aplicar cap regla. I això tant serveix per la comunicació anterior com per la present. Em sembla que hem de tornar a recordar aquella vella virtut de la prudència, o com diem nosaltres en català, el seny, que sempre està operant en l'àmbit jurídic, vulguem o no. Hi ha un mínim necessari i aquesta és una coherència, una consistència, una no contradicció formal (pensada des d'una lògica bivalent). Però aquesta és una exigència molt mínima, perquè en el moment que agafem una norma formulada en llenguatge natural i apareix un adverbí ja no estem en una lògica bivalent. I és ociós recordar que les nostres lleis estan formulades en llenguatge natural. Per altra banda, la llei sempre és universal i el cas sempre particular, i d'aquesta manera tornem a recordar la prudència i el seny a tenor de la seva intervenció. Les regles de l'aplicació no es poden multiplicar *ad infinitum*, perquè mai acabariem, perquè mai no es pot especificar ni preveure tots els casos possibles i sempre pot sortir un nou cas que obligui a generar un nou tipus o un nou supòsit. Per tant, posaria l'accent en el tema de l'aplicació i, per tant, el tema de la prudència en l'exercici jurídic.

Sra. Bruguers Jardí: Hi ha molts teòrics que han anat darrere la regla, i l'única manera de poder-la ensenyar és disposant l'alumne a sospitar. En el cas del traductor la sospita es tradueix en posar l'atenció en el lloc on poden aparèixer problemes: aquest és el bon traductor.

Sr. Jordi Sales: Assenyalaré algunes qüestions a subratllar. En primer lloc, aquí apareix el problema de la bona redacció de la llei. En l'anterior règim, hi havia el paper dels *Letrados de las Cortes* que la seva missió fonamental era la redacció adequada de les lleis: un càrrec tècnic però de gran importància per la forma definitiva de la llei. Alguns d'aquells vells advocats del règim avui opinen que les lleis de la democràcia no estan tan ben construïdes. No puc donar-li la raó ni treure-li, però sí subratllar la

professionalitat de l'ofici. Segonament, això ens pot fer retrobar el tema que abans ja ha sortit: el pas de l'oralitat a l'escriptura, però ara vist des de l'opinió platònica en el mite del *Fedre*: Thamus -el rei d'Egipte- respon des de la cort de Tebes al Déu Theuth -l'inventor de l'escriptura- que les virtuts que adjudica a l'escriptura poden convertir-se en perill: *ja que proporcionarà als homes l'aparença de la saviesa i no la saviesa mateixa*. Aquesta és la dificultat, la confusió entre el text escrit i l'aplicació. La llei no és el text, sinó allò que es restitueix per l'acció del jutge. Què en farem d'una constitució lògicament formal que no tingues cap contradicció i després no la poguéssim aplicar?

TERCER ÀMBIT
LA LLEI:
ENTRE LA RAÓ I LES CULTURES

COMUNICACIONS I COL·LOQUI

COMUNICACIÓ

Sr. Antoni Bosch i Veciana: *Llei i desobediència en l'Antígona de Sòfocles.*¹

Entre les obres de Sòfocles, *Antígona* sobresurt pel seu accent marcadament inflacionista en l'ús de la terminologia relacionada amb *phrónesis*. Des del començ, amb la promulgació de l'edicte per part de Creont i la determinació d'Antígona d'enterrar el seu germà Polinices, es van succeint les raons que pretenen evitar el desencadenament tràgic que acompanyadament s'esdevé de manera ineluctable; decisions i raons que pretenen aconseguir la contingència de la quotidianitat. A mesura que l'obra avança, la tensió entre *llei i desobediència* -*desobediència* d'Antígona respecte de l'edicte de Creont; *desobediència* de Creont respecte de les lleis de Zeus i la Justícia- va prenent força perquè es van posant qüestions sobre *l'abast i els límits del poder* dels governants. Es planteja el conflicte entre *l'àmbit legislatiu diví i l'àmbit legislatiu humà*. La difícil harmonització entre els dos àmbits esdevé finalment tràgica. Qui ha estat excepcional en l'*Antígona* no és cap dels seus personatges, separatament, sinó tots en el seu conjunt tràgic. No té raó ni un ni altre personatge de Sòfocles sinó el mateix Sòfocles que ha estat genial donant-nos a entendre que en l'univers de la convivència política hi ha Creonts i Antígones (i Hismenes, i Hèmons, etc.). Sòfocles ha comprès la complexitat de la convivència humana en el marc de la *polis* i ens ha posat al descobert la dificultat de trobar l'enllaç entre *llei i desobediència*.

1. Hom pot llegir la comunicació sencera a A. BOSCH i VECIANA, *Llei i desobediència en l'Antígona de Sòfocles* (Tecnologia Filosòfica, 6), KAL-Universitat de Barcelona, Barcelona, 1997, 16 pp.

COL·LOQUI

Sr. Josep Ylla-Català: Vostè ens ha plantejat com a tema una cosa que ens ha anat sortint en totes les ponències: la relació entre llei i justícia. Vostè ha dit que Antígona pot ser la desobediència. Ara li faig la pregunta: és que Antígona podria ser la justícia? Això ens porta, en el fons, al problema del dret natural. Sòfocles ho té molt clar: hi ha d'haver una llei eterna i absoluta. Però quina és? A partir d'aquí és cert que tot dret necessita poder-se agafar en allò que és just. Aleshores és quan la postura d'Antígona queda plenament justificada. Seria molt interessant que existís una altra obra on Creont hagués d'escoltar dues Antígones i aquestes defensessin coses contradictòries. Una que demanés l'enterrament de Polinices i l'altra, la conjura i confiscament dels seus béns. Creont apareixeria com aquell que es troba enmig i ha de decidir davant de posicions tant contràries.

Sr. Antoni Bosch: *Antígona*, recordem-ho, és una obra d'art. I com a tal pot tenir diverses lectures. La contraposició entre Creont i Antígona és la contraposició entre Creont, o la llei jurídica, i Antígona, o la llei moral.

Sr. Jordi Sales: Recordem que Antígona és desobedient perquè la Ciutat ha alterat, amb la seva raó política, el deure sagrat d'enterrar el germà. El tema és el conflicte entre la llei i la dissidència política -la Ciutat que s'extralimita-. Si la raó política s'extralimita conquerint la intimitat familiar provoca la pèrdua de la "sang", de la família, perquè el subjecte polític és familiar.

Sr. Dídac Ramírez: En la comunicació vostè ha dit que hi ha un paral·lelisme entre *Nomos* i *Logos*; el *Nomos*, amb Sòfocles, i el *Logos*, en Sòcrates. I Heràclit, com queda? Perquè també és del *Logos*. A més hi hauríem d'afegir un tercer concepte *Cosmos*. En els presocràtics, la conjunció de *Cosmos* i *Nomos* ens dóna la llei universal, científica... De totes aquestes lleis, quina és la universal?

Sr. Antoni Bosch: Prenc el *Logos* en el sentit de Sòcrates i Plató, almenys tal i com el pare de la filosofia el descriu en *El sofista*.

La posició de Plató supera aquell *Logos* de Parmènides i Heràclit que té més de cosmològic que de vinculació amb el *Nomos* de la *polis*.

Sr. Salvi Turró: Tornant a l'argument de la tragèdia. Creont no pot tenir pietat concedint l'enterrament per un motiu que és anàleg al d'Antígona, però en un altre nivell: si el que ha lluitat contra Tebes fos enterrat a Tebes profanaria la ciutat perquè ha lluitat contra els déus de la ciutat; amb la seva acció, i situat a fora de la ciutat, ha servit a uns altres déus que van contra Tebes. En canvi, vist des de la moral del clan familiar, que és prepolítica, que hagi lluitat en pro o en contra de la ciutat no importa. És veritat que hi ha l'oposició entre la llei jurídica i la llei moral, però no hem de perdre de vista que hi ha dues legalitats merament fàctiques que es contraposen: les lleis antigues de quan la *polis* no tenia divinitat i autonomia com a *polis* i regnava la religió de la família, i un cop la *polis* s'ha constituït com a tal i té els déus propis, la nova religió se sobreposa a l'anterior: un nou codi jurídic se sobreposa al vell.

COMUNICACIÓ

Sra. Beatriz Bossi: *Los griegos y la ley.*

El análisis de las cuatro etapas por las que atraviesa el concepto griego de ley: 1. Ley señorial unipersonal (Homero); 2. Ley cósmica (presocráticos) y ley democrática (Solón); 3. La crisis de la ley (sofistas); 4. La recuperación del valor de la ley (Sócrates, Platón, Aristóteles) ofrece instrumentos hermenéuticos eficaces a la reflexión del problema de la ley en general a través de una serie de parejas de contrarios (ley natural-ley convencional; ley divina-ley humana; ley propia-ley común). Asimismo desvela el lugar de la historia y su relación con el concepto de ley (la ley como reparadora de las injusticias socio-económicas y las injusticias como destructoras del status legal). A la base del concepto de ley se ha querido destacar el sentido del honor y la vergüenza (regalo de Zeus en el mito platónico del *Parménides*) y se ha hecho hincapié en la dificultad de Aristóteles para diferenciar la ley natural respecto de la ley convencional, en la medida en que ambas se sitúan en el cambio.

COL·LOQUI

Sr. Xavier Ibáñez: La paraula *Logos* vé del verb *leguein*, que abans que remetre al discurs, remet a la reunió. *Leguein* vol dir lligar, relligar, reunir, i des d'aquest punt de vista és evident que el món de la política té a veure amb un relligament. El problema és quan el *Nomos* no acaba de lligar bé les coses. Per altre cantó, Plató diu en *La república* que l'ordre de la *polis* s'ha de llegir en l'ànima humana perquè també és un *Cosmos*. Així apareixen els tres termes que interessin al Sr. Dídac Ramfrez. És cert que el *Cosmos* per Plató no és una cosa fixa, sinó que és tan misteriosa com la *polis* o com l'ànima humana. Tampoc és massa clar què vol dir Heràclit quan afirma que el *Nomos* i el *Logos* és el mateix: els fragments són pocs i obscurs.

Sr. Salvi Turró: Hem de tenir ben present què és en la praxi política grega (fins i tot en el moment de la democràcia després de les reformes de Soló, Temístocles, Pèricles) la democràcia atenenca per als habitants d'Atenes: l'estranger és un cos aliè a la Ciutat perquè no participa ni combrega amb els déus de la *polis*. Quan una ciutat en conquereix una altra, la ciutat conquerida queda sense lleis perquè els seus déus són espoliats i els seus temples profanats. En aquell moment la ciutat no té llei. Seguint la tesi de Fustel de Coulanges: el món antic s'ensorra justament quan es descobreix que hi ha una universalitat humana que depassa fins i tot la *polis* -ni que sigui la *polis* democràtica, perquè només és democràtica pels que han nascut allà-. Retornant a la ponència del Dr. Valls, el món antic s'ensorra quan es descobreix la dignitat humana en general.

Sra. Beatriz Bossi: Respecto al extranjero tengo una cita, realmente clarificadora, del *Critón*. Las Leyes dicen a Sócrates: "te has comprometido a ser ciudadano de acuerdo con nosotras en actos y no meras palabras, si te marchas a estados que estan bien legislados como Tebas y Megara serás visto como enemigo de su organización política puesto que habrías intentado destruirmos a nosotras." Cada Ciudad tenía sus leyes y su organización política. El extranjero podía llegar a ser ciudadano a base de estudio y de hacer un voto.

COMUNICACIÓ

Sr. Josep Monserrat i Molas: *La llei d'El polític de Plató.*

El pas 297a-b d'*El polític* de Plató proporciona una imatge que situa l'art de la política per sobre de la llei en moments d'extremat perill: "Tal com el pilot observa el convenient per a la nau i la tripulació no pas posant-ho per escrit, sinó que estableix el seu art com a llei i salva els seus companys de navegació, així mateix, d'idèntica manera, dels qui són capaços de governar així en surt la constitució correcta, *que la força de l'art situa per damunt de les lleis*. I no hi ha error en res del que fan els governants assenyats, això mentre vagin observant aquesta cosa, que és grossa, el fet que imparteixin amb intel·ligència i art el que sigui més just per als ciutadans, i siguin capaços de *salvar-los i fer-los en la mesura del possible millors del que pitjors eren*." La imatge és precisa: la constitució correcta d'una ciutat, o sigui, el seu ordenament institucional, obté la seva força, en la mesura que descansa en l'art polític i no en les lleis, art polític que equival a la institució del règim o constitució, que és jurídicament fonamentador del tot de l'ordenament legal. *El govern sense error que es situa per sobre de les lleis és el govern de l'art polític, que no ha estat determinat sinó com l'art de la prudència*. El text és fonamental perquè planteja les beceroles d'un problema jurídicopolític: *en què descansa la constitució*. Segons el text la qüestió és clara: treu la seva força de l'art polític que fa la constitució superior a les simples lleis. Del contingut d'aquesta art el text és imprecís: tot és correcte si el governant és assenyat, prudent i imparteix justícia als ciutadans amb coneixement i art, salvant-los i fent-los millors del que eren. Queda esmentada també la *finalitat de la constitució*: protegir els ciutadans i fer-los millors *en la mesura del possible* des de pitjors que eren, o sigui, una tasca educativa. *La verdadera tasca política per Plató queda situada com a fonament de la constitució que salva dels perills i com a pedagogia*.

COMUNICACIÓ

Sr. Xavier Ibáñez i Puig: *L'entremig i la llei*

Aquesta comunicació dirigeix l'atenció sobre l'"entre" a què es refereix el títol de l'àmbit en què la presento: la llei és a l'*entremig*, entre la raó i les cultures. Intencionadament o no, aquest títol expressa quelcom d'essencial: la defensa de la vida en llibertat demana la preservació d'aquest àmbit de mediació com a origen de la llei i, doncs, com a possibilitat de correcció i reorientació de les lleis ja establertes. Per a mostrar-ho n'hi ha prou amb notar que l'afirmació unilateral d'un sol dels dos pols de la mediació duu inexorablement a la tirania. D'una banda, si tot és cultures -dret positiu-, llavors -diguem-ho amb una il·lustració- el tribunal de Nuremberg *no* tenia cap dret a jutjar aquells que havien matat persones jueves, sí, però que ho havien fet des de l'estricta respecte de la legalitat vigent en el moment en què ho feren. D'altra banda, si creiem que el que hi ha és ja un ordre racional, i en nom de la nostra ciència històrica legitimem el poder que exercim, la raó queda identificada amb el poder de fet: tinc raó perquè tinc el poder. La supressió de l'entremig és una via d'entrada a la tirania.

L'origen de la llei és l'*entremig*; i l'origen és el tot (Rosen). L'aclariment d'això correspon a una filosofia de la història o de l'existència problemàtica com a filosofia de l'*entremig*.

COL·LOQUI

Sr. Dídac Ramírez: La intervenció ha estat molt bé, però no m'ha resolt el problema. Al final on em quedo? L'entremig només pot ser un ideal, en la quotidianitat no hi ha gaire espai per l'entremig. Per altra part, vostè mateix ha apuntat el fonament d'aquesta dualitat entre convenció i naturalesa, entre cultura i raó. Podria especificar-lo amb una mica més de detall?

Sr. Xavier Ibáñez: El fonament de les produccions humanes, en especial de la ciència, parteix de la vida de cada dia, de la seva ambigüitat, en la seva ambivalència, en la seva indefinició: això és el que els grecs anomenen la *doxa*. És el lloc d'on sorgeix també la ciència exacta. Per tant, quan jo afirmo l'entremig no estic dient res en contra de la ciència, només estic establint les condicions en què la ciència mateixa és possible. Quines són aquestes condicions? Aquelles en què la ciència reconeix els seus propis límits i no pretén conèixer el que no pot conèixer de cap manera.

Sr. Josep Monserrat: Insistent en un aspecte del mateix. Caldrà anar amb cura, si és que he entès bé la seva intervenció, en no entendre la història, l'esforç de persistència en la memòria dels esdeveniments particulars d'una pluralitat, com a Història en singular, car aleshores assumiria un paper no d'*entremig* sinó de *mitjancer* entre l'home i la Humanitat, o el Progrés, o la Nació, o el que sigui.

COMUNICACIÓ

Sr. Manfred Díez: *Les capacitats de l'ànima i la història política en Rousseau i Kant.*

La idea que s'ha pretès destacar amb aquesta comunicació fa referència a la manera en què Rousseau i Kant, dos autors del segle XVIII, intenten comprendre sota d'una unitat la història dels homes. Aquesta història, comportant una successió de situacions d'ordre, i de desordre, polític, de justícia i d'injustícia, ambdós pensadors coincidirán a considerar-la en relació amb les capacitats anímiques del subjecte. Les darreres proporcionen l'element necessari, el dret, en el qual s'haurà de fonamentar qualsevol judici sobre el grau de justícia inherent als esdeveniments, allò contingent. La idea d'una possible conciliació entre les finalitats de les capacitats bàsiques de l'home, aquelles a manca de les quals el concepte d'humanitat s'esvaeix, i amb aquest el d'història, en ambdós autors aconsegueix la funció de model teòric a fi de jutjar amb correcció. Hi ha, en l'adopció d'aquest punt de vista, la voluntat de transposar el mètode geomètric en l'examen de la qüestió historicopolítica, és a dir, la realització d'una abstracció com a pas previ que ha de permetre la comprensió de tot contingut. La diferent manera amb què es concep el model teòric, la conciliació de les facultats, resolta, en un cas, el de Rousseau, en un monisme de la imaginació, com a facultat preeminent, en un altre, el de Kant, en una relació d'harmonia entre elles, condueix a una també diferent concepció de l'ordre polític concret. En el filòsof ginebrí el seu assoliment dependrà de l'espontaneïtat amb què es produeixin les relacions interpersonals, preponderant amb això l'element místic per damunt del racional; en el filòsof alemany, en canvi, aquest assoliment pressuposarà l'exercici de la reflexió, sense preponderància de cap dels dos elements.

COL·LOQUI

Sr. Salvi Turró: Vostè ha contraposat la perspectiva de fer història en Rousseau, on l'edat d'or perduda queda sempre endarrera i per tant no hi hauria asímptota en el fons, i, en canvi, en Kant sí, aquesta és la novetat. En certa mesura penso que la tesi funciona prou bé. Però recordem aquella observació de Kant que diu que si l'edat d'or queda tant endarrera i està irremeiablement perduda, per què aleshores Rousseau escriu dos textos enormement constructius com són *l'Emili* i *El contracte social*? Aquí Rousseau vol tornar a revitalitzar aquella edat perduda.

COMUNICACIÓ

Sr. Sergi Mas: *Filosofia i llei segons Leo Strauss.*

El llibre de Leo Strauss *Filosofia i llei*, de 1935, tot i semblar un recull d'articles erudits sobre filosofia medieval és una reivindicació d'un model de racionalisme superior al racionalisme modern. Com es fa palès en llegir acuradament la introducció, el que Strauss vol fer és un diagnòstic del present i una proposta alternativa inspirada en la reivindicació del model de Maimònides. Només avui, conscients de la doble crisi en el model il·lustrat modern oberta per la neutralitat valorativa del positivisme i per l'historicisme, només des de la consciència de la necessitat de trencar amb les premisses de la Il·lustració moderna, és possible començar l'actualitat del debat medieval sobre una altra il·lustració conscient dels lligams entre la raó i la revelació de la llei. Strauss reconeix en Maimònides un exemple de racionalisme moderat que accepta la dependència de la raó per respecte a la Revelació, entesa com a revelació de la Llei (el concepte de Llei divina seria l'element comú amb Plató).

COMUNICACIÓ

Sr. Lluís Salvador: *Llei i situació real en l'actualitat filosòfica. Exposició crítica a l'antiil·lustració en les formes de la postmodernitat.*

La realitat empírica i la llei és el tema central de la comunicació, un nucli massa compacte perquè pugui ser tractat filosòficament sense una intervenció dialèctica. És per això que en aquesta aportació es “descentra” el tema en múltiples apropaments al nucli en qüestió. No es tracta però d'una mena de rap-sodisme, sinó d'intentar exposar la problemàtica del filòsof davant el fet real.

El filòsof hauria de poder tractar la realitat actual. Intervenció social, praxi política i adequació humanista són els referents teoricopràctics que bateguen en l'escrit. Ens situem en l'inici de la pròpiament anomenada Il·lustració i transita per gairebé totes les “èpoques filosòfiques” intentant recollir un producte, el més humà possible, per posar sota punt de mira certa actitud “legalista” i de poc humor entre els filòsofs contemporanis. En resum, estem davant d'una subtil crítica a la llei mitificada, a l'altar de la legalitat, a l'imperi de l'ordre, que en definitiva potser no és res més que una vana il·lusió.

LLEI I CULTURA

(Un exemple d'aporètica política)

JORDI SALES

1. Necessitat d'una aporètica política

L'estudi de les ocurrences del terme *aporía* en el *Protàgores* platònic ens pot ajudar a plantejar d'una bona manera una problemàtica molt específica que dona a les nostres societats d'economia avançada i sistema educatiu generalitzat una fesomia pròpia: com s'autojustifiquen les transgressions a les lleis de la ciutat en societats d'instrucció pública generalitzada i de llarga duració (un mínim de 12-13 anys)? Em penso que aquest és el problema polític fonamental de la nostra actualitat i de la nostra societat i és bo que sigui reconegut senzillament com a tal.¹ És un problema bàsic, no tant per la intensitat i extensió del desordre públic a corregir, que ben mirat són ben menors al d'altres moments històrics dels quals en podem tenir notícia, com per l'atzucac que en ell se'ns revela en la nostra retòrica cívica bàsica.² La misèria i

1. Tony Blair ha anunciat presons especials pels menors que des-trossen béns públics; a França pensen fer responsables econòmics als seus pares.

2. A la conferència "Tolerància i Ciutadania", del Curs sobre la tolerància organitzat pel Consell Comarcal d'Osona a Vic, el 3 de novembre de 1995, ho deia així: "Els llargs anys d'escolarització que sofreixen els nostres joves, l'ambient familiar i ciutadà i l'oci enriquidor on han crescut no els hauria d'haver interioritzat el respecte als altres d'una manera irreversible? O és que un cop ben educat aquest aspecte bàsic de la convivència hi ha uns fenòmens convulsius que l'anul·len? Insisteixo en aquesta primera presentació del problema sobre el doble fet de l'escolarització i l'oci abundants perquè comporten la *dada nova*

la incultura han retrocedit i roman un malestar que no se sap ben bé a què atribuir. Els sistemes autoritaris, durs o represius d'educació han estat eliminats i persisteix un descontent que causa fenòmens de descohesió social. El temps lliure dels més joves és molt gran i no sembla que això sigui rebut com un alliberament i un goig bàsic. Em penso que hi guanyaríem si ens confessem sense recursos davant del fenomen i explorem les característiques d'una "aporètica política" des d'on podrem enfocar els problemes com a tals³. Enfocar els problemes com a problemes de tots i no dels "uns" contra els "altres", sobretot si les nocions mitjançant les quals ens diferenciem els uns dels altres se'ns van queden fosques i allunyades de l'horitzó en què percebem la realitat dels problemes.

del problema en les nostres societats europees. Un observador de les societats europees del segle XIX i inicis del s. XX, davant de problemes de violència intraespecífica o en moments d'intolerància i lluita en la vida social i política molt més greus que els actuals, podia apostar, però, per la millora de les condicions de vida, el benefici de l'educació i de la instrucció generalitzada i unes possibilitats de lleure enriquidor com a remei a allò que es patia i que podia judicar-se com a patologies atribuïbles a una mancança de civisme bàsic. Això és el que pensaven des de diferents posicions espirituals i ideològiques el munt d'homes i dones que m'agrada anomenar mestres de Catalunya i mestres d'Europa, en un sentit molt ampli de la paraula mestre. Però ara, amb problemes més petits que els d'altres èpoques històriques: què és el que ens cal esperar? ¿Hem de resignar-nos i atribuir les deficiències de les nostres societats d'escolaritat plena i oci abundant a constants d'imperfeció, límits o maldats més o menys constants en els homes i les dones de totes les èpoques? En tot cas, sempre hi seríem a temps, mentre potser ens esforcés-sim a pensar alguns remeis específics per als nostres problemes específics".

3. He introduït aquest concepte en el meu escrit "La qüestió sobre els fonaments de la política", que és la presentació de la versió catalana del llibre de Y.-Ch. Zarka: *Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelonense d'Edicions, 1998: "Com un Janus bifront, segons l'expressió de Maurice Duverger, la política és llenguatge, dret i raó, i també, violència, potència i passions. Sempre és l'una i l'altra cosa, perquè no

2. El terme *aporía* al Protagores platònic

Les vuit presències del terme *aporía* en el *Protàgores* es deixen agrupar de la següent manera: a) en el mite de Protàgores apareixen les dificultats d'Epimeteu i Prometeu; b) el logos de Protàgores que vol resoldre la dificultat de Sòcrates sobre la possibilitat de transmissió intergeneracional de l'*areté* política queda exposat a la manca de determinació de la unitat sobre la qual es fonamenta i c) la dialèctica socràtica, que és un mitjà per tal de plantejar bé i intentar resoldre l'aporètica política, té dificultats en la seva explicitació, la conjunció d'esforços que sol·licita i està exposada a la llei de la ciutat.

a) *Les dificultats titàniques.* El repartiment epimeteic de les qualitats entre els vivents s'ha fet desordenadament i ha deixat l'home sense cap capacitat com a defensa específica. Davant de la *dificultat* Epimeteu ja no sap què fer.⁴ El remei prometeic a aquesta *dificultat* és la saviesa hàbil i el foc robats a Hefest i Atenea.⁵ Convé indicar que segons el mite aquest remei no dona a l'home la viabilitat. El Protàgores

té altre recurs per tal d'instaurar-se que ella mateixa com a constant reinstauració. Hi ha necessàriament en tota filosofia política la necessitat d'una aporètica, d'un establir els conflictes fonamentals com a tals conflictes fonamentals. Els estudis de Zarka sobre l'heroi i el càstig són dos estudis magistrals de l'aporètica política. La funció de qui es creix en el risc en un sistema que està fet per eliminar els riscos; el fonament d'un dret "penal" pel qual l'Estat castiga a un ciutadà, essent així que està fet per a protegir-los a tots, són qüestions d'una filosofia política que no es limita a dibuixar un horitzó que eliminarà els problemes quan -no sabent mai massa ningú com ni en quin moment- l'horitzó esdevingui realitat".

4. 321c "Però Epimeteu, que no tenia prou saviesa, no s'adonà que havia despès totes les qualitats amb els irracionals; restava sense part en la distribució *akosmeton* el gènere humà, i estava perplex sobre què faria *e pórei óti xrésaito*."

5. 321c "Trobant-se en el dubte [*απορουvτι*] compareix Prometeu a fer la inspecció...Prometeu, trobant-se en la dificultat [*απορια*] de no saber quina mena de defensa trobaria per a l'home, roba a Hefest i a Atenea l'habilitat tècnica i el foc...i en fa do a l'home".

del mite platònic no és ni titànic, ni prometeic.⁶ Cal la intervenció de Zeus enviant Hermes que porta als homes la vergonya o l'honor i la justícia per tal que “hi hagués a la ciutat l'harmonia i els lligams creadors d'amistat” (322c2-3)⁷. Hi ha en aquesta primera part del mite una triple intervenció: primerament l'home queda exclòs d'un repartiment que dóna a cada tipus de vida animal alguna capacitat, qualitat o força (*dynamis*) que els assegurí la defensa, supervivència o salvació (*sotería*); la dificultat o inviabilitat resultant es compensa, segonament, per la intervenció de Prometeu que amb les tècniques i el foc (321d 1-2) dóna als homes la saviesa (321d 4) i un bon equipament (*euporía*) (321e 3) per la vida (*bíos*)(321d4 ; 322a1). Però aquesta vida humana tècnicament compensada de la seva feblesa animal, és intraespecíficament inestable, no és viable sense la tercera intervenció, la de Zeus, que dóna als homes, a tots els homes, el sentiment necessari per estabilitzar les ciutats en harmonia, sense discòrdies. La lliçó protagòrica del mite és que el do olímpic posa remei a les dificultats titàniques, al repartiment epimeteic responsable de la indefensió natural de l'home i a la compensació prometeica que no tindria finalment cap valor sense el saber polític “que era amb Zeus”(321d5) lluny de l'abast de Prometeu. El saber protagòric és un saber olímpic que es vol un saber “especial” reflex de la saviesa inherent a la universalitat de la mateixa ciutat constituïda.

La seva tensió constitutiva és aquest doble caràcter d'un saber propi de Protàgores que ell ensenya i la pretensió d'explicitar el saber propi de tots els atenesos com a tals.

6. 322b“Cercaren d'aplegar-se i de salvar-se fundant ciutats; però quan s'aplegaven es feien mal mútuament, perquè no tenien l'art de la política, talment que es dispersaven novament i eren destruïts...”.

7. 322c“Zeus, aleshores, tement per la nostra espècie que no desaparegués del tot, tramet Hermes portant als homes la vergonya i la justícia per tal que hi hagués a les ciutats l'harmonia i els lligams creadors de l'amistat”.

b) *Les dificultats olímpiques i protagòriques.* El remei o do de Zeus es reparteix diferentment a com Prometeu ha donat als homes el seu present, les habilitats o tècniques demiúrgiques, productives i transformadores que es donen a un per a l'ús de molts; en canvi, l'honor, respecte o vergonya (*aidos*) i la justícia es reparteixen entre tots.⁸ El regal de Zeus va acompanyat de la llei (*nómos*) de Zeus: a saber, que l'incapaç de participar de la justícia i l'honor sigui exterminat com una plaga o malaltia (*nósos*) de la ciutat. *El Zeus de Protàgores necessita d'una Teo-dicea.* El titanisme o bé deixa l'home amb una inferioritat de defensa enfront de la violència de la naturalesa respecte als recursos animals, o bé mitjançant la mediació tècnica i la seva manera de repartir-se reintrodueix o intensifica la violència intraespecífica que impossibilita l'harmonia política fonamental. L'olimpisme s'oposa al titanisme mitjançant l'anunci del fonament de la ciutadania universal com a ciment de la ciutat consolidada i, a la vegada, situa la llei com allò que discrimina dintre de la ciutat entre salut i malaltia ciutadanes. La problemàtica d'aquest moment del diàleg em sembla capital per tal de situar bé la problemàtica lògica i moral de les parts de l'*areté*, que desconnectada del que estem veient se'ns fa purament formal; la problemàtica té el seu sentit en les seves arrels aporètiques com a tals teològico-polítiques. *L'anunci de la universalitat del do va acompanyat de la llei d'exclusió dels incapaços d'obtenir allò que el do dóna.* El do gra-

8. 322cd " I Hermes aleshores preguntà a Zeus: ¿De quina manera cal donar als homes la justícia i la vergonya? ¿Talment com s'havien repartit les altres virtuts repartiré aquestes? Perquè han estat repartides així: un de sol que posseix l'art de la medicina serveix a molts profans, i així mateix s'esdevé amb les altres arts. ¿Establiré així la justícia i la vergonya entre els homes, o les repartiré entre tots? -Entre tots, féu Zeus, que tots en participin; perquè no subsistirien les ciutats si només uns pocs n'estiguessin proveïts, com s'esdevé amb les altres arts."

ciós de Zeus afavoreix i jutja, la llei divina consecutiva del favor diví divideix la ciutat en ella mateixa mitjançant una exclusió garantida.

Tenim, doncs, quatre nivells de consideració del tot del diàleg des del mite protàgoric:

- La poca saviesa del tità Epimeteu deixa l'home sense capacitat específica de defensa o salvació.
- El remei titànic prometeic, robat a Hefest i Atenea, no dóna bons resultats perquè no estabilitza les ciutats.
- El remei del Zeus olímpic, a través d'Hermes, l'honor i la justícia com a productors de *kósmos* i *philia*, garanteix l'estabilitat de la ciutat.
- Per la llei del Zeus olímpic, també a través d'Hermes, la ciutat ha d'eliminar els incapaços de participar en el do de Zeus com una malaltia de la ciutat.

El *mythos* i el *logos* de Protàgores van dirigits a vèncer la dificultat sobre la transmissió de l'*areté* en l'educació inherent a la ciutat com a tal, en el seu moment positiu com a ocupació i en el seu moment negatiu com a càstig. L'inici d'aquest discurs anuncia com una tesi protagòrica l'exigència d'unitat per tal de vèncer la dificultat socràtica, i ho fa en un context saturat pel terme *aporia*⁹. Els homes de bé, *hommes de valeur*, -o com sigui que calgui traduir l'expressió grega- són un segment de la ciutadania que realitza la

9. 324 d2-325 a3 : "Hi ha, però una altra dificultat [*aporia*] : la que tu posaves [*en aporeis*] respecte dels homes de bé, com pot ésser que tots els homes de bé ensenyen a llurs fills les coses que són de competència dels mestres, i els fan savis, [*sofous poioussin*] i en canvi, quant a la virtut en què ells mateixos excel·leixen no els poden fer gens millors [*oudenos beltious poioussin*].... Perquè examina [*ennoeson*] això: Hi ha o no hi ha alguna cosa de la qual necessàriament tothom ha de participar, si la ciutat ha d'existir? Aquí o enlloc hi ha la solució de la dificultat [*η απορία*] en què et trobes [*ην συ απορειθ*]. Si aquesta cosa existeix i és una i no és l'art del mestre de cases, ni el del ferrer, ni el del terrissaire, sinó la justícia, i el seny, i la pietat i tot allò que en suma [*syllēden*] anomeno la virtut pròpia de l'home."

ciutadania com un màxim admirable i reconegut com a tal en una situació preeminent, els nostres VIPS o “famosos”. Per tal de captar el sentit grec de la problemàtica és imprescindible que no interioritzem moralment en el sentit de la virtut en joc, que no sospitem un xic plebeïament, o un xic avisadament i lúcidament, de l’adequació d’aquest màxim aconseguit realment, i que no pluralitzem d’entrada els aspectes possibles en què això es pugui aconseguir, tot això advindrà a la problemàtica que ara s’obre històricament molt més tard. Si no prenem aquestes precaucions no comprendrem el sentit de la dificultat socràtica a la qual Protàgores intenta respondre : com pot ésser que tots els homes de bé ensenyen a llurs fills les coses que són de competència dels mestres, i els fan savis, i en canvi, quant a la virtut en què ells mateixos excel·leixen, no els poden fer gens millors ? Reformulem la qüestió de la manera més planera possible: com és que els “millors” donen molts bons estudis als seus fills i malgrat això no els fan “millors”? *El fracàs en el traspàs intergeneracional d’un màxim de ciutadania aconseguida és una experiència viscuda com a tal pel públic que llegia els diàlegs platònics.*

La resposta protagòrica vol explicitar el nucli de l’efectivitat educativa de la ciutat i ho fa des de la noció d’una excel·lència o virtut (*areté*) comuna a tots els ciutadans i única. *Les dificultats de la posició protagòrica* comencen quan després d’aquesta afirmació per tal d’anomenar una realitat única fa sèries de conceptes: “la justícia, i el seny, i la pietat”, una sèrie de conceptes que roman indeterminada. El problema protagòric rau en el fet que li cal afirmar formalment la unitat del que fa a la ciutat plenament educadora i també li cal anunciar de tal manera el contingut d’aquesta unitat d’una manera prou oberta que compromet la unitat primera. La lògica de la unitat està molt ben expressada en l’exemple de la flauta, “*si aquesta ciutat no pogués existir si tots no fóssim flautistes...i es castigués qui toca*

malament la flauta ... tots foren prou bons flautistes comparats amb els profans i els que no hi entenen res"(327ac). Què és exactament el ser flautista que la ciutat exigeix per tal d'existir? La flauta com a figura en l'exemple té la mateixa funció que l'*andròs areté* en la posició protàgorica, no és possible que no estigui sempre ben transmesa, perquè del contrari "quina mena de gent tan estranya foren *els homes de bé*"(325b). La lògica de la ciutat constituïda i reformada exigeix que els esforços educatius que realitza siguin per si mateixos prova de la viabilitat de la seva funció educativa, sense que se'ls pugui remetre a cap altra instància que a ells mateixos.¹⁰ ¿Per què no es pot anunciar com a u el que es diu que únicament pot funcionar com a u? La densitat d'aquest diàleg platònic únicament se'ns obrirà en la mesura que entenguem que la posició protagòrica es desfà com a tal en tant que no anunciï en la pluralitat la unitat del fonament de la ciutat. Estem en el cor de l'aporètica entre llei i cultura: cal una cultura com la unitat d'una excel·lència comuna per a fonamentar la ciutat en el respecte a la llei (el do de Zeus); però l'explicitació d'aquesta cultura transgredeix el repòs de la ciutat en la seva llei .

c) *Les dificultats socràtiques i filosòfiques.* Des d'aquesta perspectiva podem comprendre com el petit entrebanc socràtic (328e) que demana sobre el com de la unificació entre justícia, seny i pietat està molt lluny de ser innocent, segons com Protàgores respongui el difícil equilibri entre justicialistes, assenyats i pietosos es desfarà i el pri-

10. "326e2-5 "essent tals els esforços [*ten epimeleias*] privats i públics per la virtut, et sorprendrà, Sòcrates, i no trobaràs natural [*καὶ ἀπορεῖ*] que la virtut pugui ésser ensenyada? El que fóra sorprenent, al contrari, fóra que no s'ensenyés " El *kai aporeis* està potser millor traduït pel "y desconfias" de C.Garcia Gual o el "c'est une question que t'embarrasse" de Léon Robin.

mer de la ciutat deixaria de ser-ho. El que el Sòcrates platònic, aquí com a d'altres llocs, ens mostra és la raó interna de la fragilitat i inestabilitat del moment Pèricles-Protàgores. Quan després de la intervenció d'Alcibiades i dels precs del vell Càl·lies un Protàgores "avergonyit" es veu forçat a continuar la conversa, Sòcrates l'exhorta a participar de la seva *aporia* en una conjunció d'esforços en la qual sigui quin sigui el seu resultat ja ha trencat la posició protagòrica com a tal.¹¹ La cita homèrica del desè cant de la *Ilíada* és aclaridora -com en tots els casos- de la intenció platònica. El seu contingut és ben trivial; el que ens interessa explorar és el seu context en el poema homèric: són paraules de Diomedes en el moment que després de la derrota dels grecs, els caps argius deliberen en consell i el vell auriga Nèstor demana un guerrer voluntari per explorar la situació i saber les intencions dels Troians. Diomedes accepta demanant un company: "Nèstor, mon cor i mon ànim superb a enfonsar-me m'empenyen pel campament enemic dels troians que es troben tan pròxims. Més si hi hagués un altre guerrer, tanmateix, que em seguia, em sentiria alleujat i la meva bravor augmentaria. Quan caminen dos junts, si no és l'un és l'altre que copsa on l'avantatge pot raure, un de sol podria capir-ho, son esperit, amb tot, és més lent i sa pensa més feble" (trad. Miquel Peix). Diomedes triarà com a company d'espionatge Ulisses i la sort dels grecs canviarà. La citació és una forma de cortesia de Sòcrates-Diomedes a Protàgores-Ulisses i una pista al lector per a tota la resta de la conversa, que girarà en la seva major part sobre la funció del coratge entre els noms de l'*areté* única. Una conjunció com la que salvà els grecs a

11. "Ah, Protàgores, no pensis pas que en voler discutir amb tu m'impulsi cap altre desig que el de posar en clar qüestions que a mi mateix sempre em tenen perplex. Jo crec que Homer tenia molta raó quan deia: "Quan dos homes fan via plegats, l'un hi veu més que l'altre" (Homer, *Ilíada*, X, 224)).

Troia, no salvà els atenesos del desastre, perquè no es produí.

Recordem que per a Plató i els seus lectors tota intervenció de Sòcrates és la d'un ajusticiat, d'algú que finalment serà tractat com una malaltia dintre de la ciutat; del contrari l'escriptura platònica perd tota la seva densitat tràgica. Protàgores no para esment a la possible contradicció del Zeus del seu mite i reinterpreta el mite en el sentit que la universalitat de la ciutadania es justifica pel fet de la presència del càstig institucionalitzat "per tal de fer por"¹². El lector contemporani de Plató sabia molt bé que Sòcrates n'havia estat víctima i que Protàgores no. La problemàtica sobre les parts de l'*areté* s'ha de situar, com vèiem, en continuïtat amb les dificultats titàniques i les dificultats olímpiques del mite protagòric; però, també, des de l'ombra de l'*Apologia* que il·lumina al lector el tot de l'escriptura i l'aporètica platòniques. La interrogació socràtica sobre si Hipòcrates s'ha de fer o no deixeble de Protàgores s'il·lumina des del record que Sòcrates serà, finalment, expulsat de la ciutat per la mort. El nom de *Sòcrates* sona a una orella grega com a bon govern o govern assenyat, sobre tot si està associat a un *Hipo-crates*, "dominador dels cavalls". Protàgores està sempre amb els atenesos contra la inquietud socràtica, Protàgores ensenya "millor" el saber que els atenesos ja tenen.

Si combinem els quatre nivells que deriven del mite amb el contrast protagòricsocràtic tenim una xarxa de situacions on cal radicar la problemàtica escolar en els estudis platònics sobre la unitat o la pluralitat de la virtut o excel·lència. Aquest problema travessa la totalitat de l'obra platònica com una constant fins el dotzè llibre de les Lleis. Sostenim

12. 324b. El motiu satura el discurs de Protàgores 323 de: "aquelles qualitats que consideren vingudes als homes per la cura i l'exercici i l'estudi, si algú no les posseix, ans posseix les contràries, cauen damunt d'ell la irritació i els càstigs i els renys", etc.

que dóna un bon marc per tal de situar també avui les relacions entre llei i cultura.

Treball d'Epimeteu	physis	l'home en la naturalesa sense defensa específica
Treball de Prometeu	saviesa hàbil i foc/tècnica	violència intraespecífica apolítica
Do de Zeus	honor i justícia	ciutadania universal com harmonia
Llei de Zeus	càstig als incapaços d'honor i justícia	corregits o eliminats com a malaltia de la ciutat (Dret Penal)
Equilibri protagòric	unitat de l' <i>areté</i> i explicació múltiple del seu contingut	una il·lustració que es protegeix del càstig ciutadà
Tasca i mort de Sòcrates	interrogació sobre la transmissió de l'excel·lència	càstig ciutadà a la filosofia per fer por

3. La forma confidencial del Protàgores

El *Protàgores* pertany per la seva forma a una variació significativa de l'esquema simple de diàleg directe, car pertany al grup de diàlegs en què Sòcrates explica una conversa anterior a algú: *Lisis*, *República*, *Càrmides*, *Protàgores* i *Eutidem* formen el tot d'aquesta forma platònica. Tots ells tenen a Sòcrates com a narrador d'un diàleg a algú, aquest "algú" roman totalment desconegut en el *Lisis* i en la *República*, està breument apel·lat per uns vocatius en el *Càrmides*, és presentat com un amic en el *Protàgores*, i és l'amic Critó en l'*Eutidem*.

Exactament, el que l'escriptura platònica fa en el *Protàgores* és la mímesi d'una narració socràtica que comporta un moment dialògic molt més extens; combina el factor diegètic o narratiu i el factor mimètic o imitatiu. El dià-

leg ha començat amb una escena inicial entre l'amic i Sòcrates que possibilita en el doble goig o agraïment la narració de la conversa o trobada (310a). La forma narrativa possibilita *la confidència* de la prova socràtica sobre Hipòcrates o del seu rubor quan li cal confessar que vol esdevenir sofista. Podríem multiplicar els casos en què les fórmules narratives esmalten el diàleg: des de la narració de l'entrada a casa de Càl·lias (304c2-316a5) fins a les confidències sobre les reaccions de Protàgores davant de la refutació, l'estratègia socràtica per tal de perllongar la conversa o el silenci final de Protàgores davant de la refutació (333d, 333e, 3334c, 335 b, 335 cd, 338b). Entre el monòleg com a expressió del destí personal (S.Rosen) i el diàleg com acte polític se'ns situa la confidència en el goig de l'amistat com el nivell propi del *Protàgores*. En la dimensió confidencial el problema del *Protàgores* és si Hipòcrates ha d'entregar la seva ànima a Protàgores o no. De les quinze ocurrències de *psikhé* en el *Protàgores*, deu estan en aquest moment deliberatiu previ (312-314b), les altres cinc són rellevants per l'al·lusió a aquesta problemàtica prèvia que sap l'amic i el lector però no els reunits a casa de Càl·lias. Què és diu de *psikhé* en el *Protàgores*? Protàgores en parla en un moment que descriu la funció educadora dels mestres que ensenyen música i poesia. Sòcrates sent la seva ànima buida perquè Protàgores ha donat molts noms diversos al que ha exigít que fos una... Què ha escrit Plató en el tot del *Protàgores*? Una mímesi d'una confidència retrospectiva (*retrojection*, H.Cherniss). La data dramàtica de l'escena construïda per Plató com a situació del diàleg és set o sis anys anterior al naixement de Plató, el que ens hauria de sorprendre. *Retrocedir per tal d'establir les dades dels problemes que ara ens preocupen és una lliçó platònica. Donar a la confidència en l'amistat, com a narració del diàleg com acte polític, algun espai en la nostra vida filosòfica és un suggeriment platònic a considerar.*

4. Transitivitat o intransitivitat del cultiu cultural

La paraula clau del resum socràtic de l'ensenyament protagòric és *epimeleia*, que hom pot traduir per *cura*, *preocupació*, *solicitud*, *atenció*, *aplicació*, *direcció*, *estudi*, etc.... En realitat Sòcrates ara repeteix un terme que en el discurs de Protàgores ha sortit set o vuit vegades; però aquest efecte ens passa desapercebut en les traduccions. El nostre moviment lector en les traduccions perd l'efecte que la figura literària de la repetició té en l'escriptura platònica. Un treball previ a tota interpretació és recuperar els llocs on un terme satura el passatge. La qüestió socràtica que es prepara en el resum és: què cultiva la cultura? a què s'aplica l'aplicació? de què s'ocupa l'ocupació? en què s'esforça l'esforç?, etc. Protàgores està en continuïtat amb l'aplicació educativa dels mestres de la ciutat. Val la pena que ens aturem sobre aquesta noció d'*epimeleia*. *Epimeleia* és una paraula composta de la preposició *epi* i del verb *mélo*, cuidar-se, preocupar-se, interessar-se per alguna cosa. La relativa sorpresa que podem registrar és que totes les ocurrencies d'*epimeleia* en el *Protàgores* estan, tret d'aquesta del resum de Sòcrates, en boca del comentari de Protàgores al mite de Prometeu. Aquest comentari afirma globalment que els ciutadans en el seu exercici de la ciutadania posseeixen ja la cultura política objecte de la tensió socràtica, ja se n'ocupen, s'hi apliquen, es cultiven, s'interessen i s'esforcen en el seu exercici de la ciutadania. Si ara acudim al *Laques* ens adonarem que el mateix motiu d'*epimeleia* està introduït en la primera intervenció de Lisímac, decidit a ocupar-se junt amb Melesias dels seus fills perquè aquests siguin dignes del renom dels seus avis. La tasca socràtica no intensifica o promou una ocupació, aplicació o cultura, sinó que la centra o l'hostilitza mitjançant la interrogació. Els metges grecs del *Càrmides* ignoren - o es despreocupen - del tot del que cal ocupar-se i Crítias, malgrat la seva ocupació o estudi tampoc sabrà, en definitiva, donar compte del que és

allò propi del que cal ocupar-se. En el *Gòrgias* el tema de l'ocupació adequada és introduït per Cal·licles citant l'*Antiopa* d'Eurípides: "Sòcrates descures el que hauries de curar" (485e 6-7) el que vol dir que pot acabar malament perquè no protegeix la seva recerca davant la llei i el càstig de la ciutat.

El tema de l'examen socràtic, tal com es desprèn de l'*Apologia*, és l'ànima o l'*areté* com allò que cal que sigui objecte de cultura, aplicació o ocupació entre els ciutadans, i no de les riqueses, la fama o l'honor. L'*areté* i la *psikhé* són el centre del socratisme, centre que no cal desviar en una substantivació de l'*epimeleia*. Estem clarament en una confrontació entre objectes alternatius i no en una proposta simplement d'una major intensitat en l'ocupació. Al meu entendre cal anar molt a poc a poc en fer de l'*epimeleia* una característica de la tensió socràtica massa propera al *Besorgen* heideggerià. La missió socràtica en l'*Apologia* està situada entre una oposició entre els termes transitius als quals l'*epimeleia* pot dirigir-se (*Apologia* 29d). Ens convé circumstanciar molt en la nostra lectura del *Protàgores* el context de les mencions protagòriques del tema de l'*epimeleia*. A 323c Protàgores divideix la seva exposició en allò que el mite de Prometeu i Epimeteu mostra: "Que els atenesos, doncs, tenen raó en acceptar el parer de tothom és el que volia dir". Tot seguit avança l'objecte del seu comentari en el propòsit d'una demostració: "ara, que [els atenesos] no consideren que aquesta vingui per natura o perquè sí, sinó que es pot ensenyar". La posició protagòrica és que la ciutat és plenament educadora sense que hom pugui demanar massa, sense risc de mort, exactament què és el que la ciutat educa.

5. Les desventures del Zeus constructivista

El Zeus del mite del *Protàgores*, dèiem, necessita d'una teodicea; la formulàvem així: l'anunci de la universalitat del do va acompanyat de la llei d'exclusió dels incapaços de rebre o d'obtenir allò que el do dóna. Em penso que els nostres estats educadors necessiten d'una *politicodicea*, la qüestió central de la qual, tindria, crec, la mateixa estructura que la que trobem en aquest vell diàleg platònic. Provem de formular-la com una fàbula: El Zeus constructivista encarrega als Hermes pedagogs de repartir per a tots l'aprenentatge constructiu, i a la vegada anuncia el seu *nomos*: l'incapaç de participar de la constructivitat sigui exterminat de la ciutat com una plaga, malaltia... No s'hi val a fer-hi massa brometa, perquè algun ultra-liberal, més o menys popperia, ja ha anunciat el següent: "en el futur ja no hi haurà pobres, hi haurà ignorants"; el que vol dir, en veritat, els ignorants –sense dir exactament de què– després de dotze o més anys d'escolaritat, ja no seran pobres, no ens gastarem amb ells res més, són ignorants, malaltia de la ciutat sàvia. El neo-socratismen en aquesta fàbula fóra demanar: però què és exactament el que s'ha de construir? i què és el que ignora l'ignorant? La resposta potser està en el vent, però podem explorar-ne la seva estructura en el risc de la repetició de l'ensenyament platònic.

ÍNDEX ANALÍTIC

- Appel: 50
Aristòtil: 18, 72, 74, 95, 126.
Bé: 11, 12, 16, 20, 21, 32, 46, 64.
Beccaria: 106
Berkeley: 48.
Boadas, Agustí: 61, 62, 64.
Borràs, Rosa: 101, 109.
Bosch Veciana, Antoni: 62, 113, 123, 124.
Bossi, Beatriz: 126, 127.
Bramhall: 70
Calví: 63, 64, 66.
Casals, Assumpta: 110
Chesterton: 68.
Ciència: 80, 100, 101, 130.
Ciudadà: 14, 23, 26, 115.
Cohen, H.: 31
Comitè ètic: 111
Constitució: 115, 116, 119, 128.
Convivència: 11, 123.
Democràcia: 14, 16, 19, 22, 23, 127.
Díez, Manfred: 131.
Dignitat: 12-14.
Duns Escot: 63, 64.
Düssing, E.: 53.
Eisler, R.: 97
Elster, J.: 89
Estat: 9, 10, 14, 16, 18, 22, 23, 60, 69, 70, 74, 104, 109.
Fichte: 6, 29, 51, 52, 55-59, 71, 106.
Forteza, Bartomeu: 69, 70, 73.
Fortuny, Francesc: 6, 60, 66.
Fustel de Coulanges: 127.
García Picola, Josep M.: 105-107.
Gaser, Rudolf: 117.

Goethe: 72
 Gordi, Pere: 102-104
 Grau, Andreu: 6, 63, 64, 66.
 Hage, J.C.: 83, 84.
 Hegel: 56, 57, 72-75.
 L'enciclopèdia de les ciències filòsòfiques: 56, 73.
 L'estètica: 72
 Fenomenologia de l'Esperit: 56.
 Lògica: 57.
 Hempel, C.G.: 86
 Heràclit: 97, 124, 125, 127.
 Herder: 35.
 Hirt, A.: 72
 Hobbes: 11, 12, 39, 69-71.
 Hölderlin: 59
 Homer: 125, 143.
 Horaci: 72
 Horstmann, P.H.: 43.
 Hunter, C.K.: 53.
 Ibáñez, Xavier: 127, 129, 130.
 Internet: 108, 109.
 Ivaldo, M.: 53.
 Jacobi: 36, 48, 49, 59.
 Jardí, Bruguers: 6, 67, 117, 118.
 Kalinoswsky: 115
 Kant: 6, 11-13, 17, 29-32, 34-39, 50-52, 55-59, 70, 71, 74, 98,
 101, 106, 131, 132.
 Crítica de la Raó Pràctica: 30, 34-36, 39, 45, 48, 49, 50,
 64, 58.
 Crítica de la Raó Pura: 29, 30, 33, 34, 36, 41, 43-45, 48,
 49, 56, 58.
 Fonamentació de la metafísica dels costums: 13, 30, 34,
 39, 46, 56, 58.
 La pau perpètua: 11, 37
 Principis metafísics de la ciència de la natura: 30

Kersting, W.: 31, 45.
Kosko, B.: 95, 96, 98.
Kuhlmann, W.: 50
Lauht, R.: 53
Legalitat: 9, 68.
Legitimitat: 9, 11-14
Leibniz: 42, 89, 95.
Liberalisme: 22, 65.
Libertat: 13-16, 18, 26, 31, 33, 38, 40, 43-47, 57-60, 63, 70, 74.
Locke: 57, 65.
Longi: 72, 74.
López Carol, Joan: 110, 111.
Mach, E.: 97
Macià, Miquel: 108, 109.
Maimònides: 133
Mas, Sergi: 59, 67, 133.
Massullo, A.: 53.
Meyer, J.: 72
Modernitat: 13, 14, 16.
Monràs, Joan: 100, 114-116
Monserrat, Josep: 128, 130.
Montesquieu: 22
Moral/Moralitat: 14, 16, 18, 30, 33, 38, 39, 45, 47, 51, 56, 57, 70, 105.
Nasch: 114.
Ockham, G: 60, 67.
Ordre: 9-11, 12, 14.
Ostorgoski, M.: 26
Palma, Just: 6, 116
Parmènides: 125
Pèricles: 127.
Philonenko, A: 30, 49, 53, 54, 70.
Plató: 11, 124-128, 133, 144, 146.
 Càrmides: 145, 147
 Eutidem: 145

Gòrgias: 148
Laques: 147
Les Lleis: 11, 145.
Lísis: 145
El Polític: 128
Protàgores: 135, 137, 138, 145, 146, 148.
República: 145

Política: 19, 20, 21, 60, 65, 116, 127, 128, 134, 137, 147.
Popper, K. R.: 97, 98.
Prevenició: 105, 106.
Racionalitat: 11
Radrizzani, I.: 53.
Ramírez, Dídac: 6, 7, 9, 100, 115, 124, 127, 130.
Raó pràctica: 9, 38, 50.
Regla: 32-34, 44, 72, 79, 80, 82-85, 92-95, 97, 98, 100, 101, 115, 116, 118.
Reinhold: 58.
Reinserció: 105, 106.
Rénaut, A: 31, 36, 43, 50, 53.
Retòrica: 19-21.
Revolució francesa: 12, 57, 58.
Rial, Ramon: 112, 113.
Rosen: 129, 146.
Rousseau: 12, 13, 131, 132.
El Contracte Social: 13
Roviró, Ignasi: 6, 67, 72, 111.
Sales, Jordi: 6, 26, 64, 67, 107, 118, 124, 135.
Salvador, Lluís: 134.
Sanció: 25, 106.
Sant Bonaventura: 63, 64.
Sant Tomàs d' Aquino: 17, 18.
Schelling: 56, 58, 59.
Schiller: 59, 72, 74.
Schopenhauer: 51
Searle, J.: 84

Sòcrates: 124, 126, 127, 137, 143-148.
Sòfocles: 123, 124.
Solà, Xavier: 6
Soló: 126, 127.
Spinoza: 13, 49, 51, 59.
Strauss, Leo: 133
Suárez: 63-66.
Tècnica: 80, 94, 145.
Tecnologia: 80, 94, 100.
Temístocles: 127.
Territori: 102-104.
Turró, Salvi: 6, 29, 56, 59, 70, 71, 106, 109, 118, 125, 127, 132.
Valls, Ramon: 6, 9, 25, 56, 58, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 103, 111,
115, 116, 127.
Villacañas, J.L.: 49.
Vitoria, Francisco de: 17, 18.
Wright. G. H. von: 88, 89, 90, 115.
Ylla-Català, Josep: 101, 104, 116, 124.
Zadeh, L. A.: 96.
Zarka, Y.Ch.: 70, 136.

Í N D E X

Presentació	5
LLEI I LEGALITAT, <i>Ramon Valls</i>	9
Col.loqui	25
Primer àmbit: NOCIONS DE LLEI.....	27
Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte <i>Salvi Turró</i>	29
Col.loqui	56
Comunicacions:	
- La llei de llibertat perfecta, <i>Francesc Fortuny</i>	60
- Sant Francesc i la llei, <i>Agustí Boadas</i>	61
Col.loqui	62
- Llibertat, obediència i llei, <i>Andreu Grau</i>	63
Col.loqui	64
- Llei, Raó i Llenguatge en Hobbes, <i>Bartomeu Forteza</i>	69
Col.loqui	70

- Les regles o les lleis de l'art en l' <i>Estètica</i> de Hegel, <i>Ignasi Roviró</i>	72
Col.loqui	73

Segon àmbit: ASPECTES RACIONALS I SOCIALS DE LES LEGISLACIONS	77
--	----

Llei i Regla, <i>Dídac Ramírez</i>	79
Col.loqui	100

Comunicacions:

- Llei i territori, <i>Pere Gordi</i>	102
Col.loqui	103
- L'aplicació de les mesures alternatives al nou codi penal, <i>Josep M. García Picola</i>	105
Col.loqui	106
- Internet i la llei, <i>Miquel Macià</i>	108
Col.loqui	109
- Aspectes socials de les legislacions, <i>Joan López i Assumpta Casals</i>	110
Col.loqui	111
- La LOGSE, <i>Ramon Rial</i>	112
Col.loqui	113
- De les lleis del Caos al caos de les lleis, <i>Joan Monràs</i>	114
Col.loqui	115
- La traducció de la llei, <i>Bruguers Jardí</i> <i>i R.Gaser</i>	117
Col.loqui	118

Tercer Àmbit: LA LLEI: ENTRE LA RAÓ I LES CULTURES	121
--	-----

Comunicacions:

- Llei i desobediència en l' <i>Antígona</i> de Sòfocles, <i>Antoni Bosch</i>	123
Col.loqui	124
- Los griegos y la ley, <i>Beatriz Bossi</i>	126
Col.loqui	127
- La llei d' <i>El Polític</i> de Plató, <i>Josep Monserrat</i>	128
- L'entremig i la llei, <i>Xavier Ibáñez</i>	129
Col.loqui	130
- Les capacitats de l'ànima i la història política en Rousseau i Kant, <i>Manfred Díez</i>	131
Col.loqui	132
- Filosofia i llei segons Leo Strauss, <i>Sergi Mas</i>	133
- Llei i situació real en l'actualitat filosòfica, <i>Lluís Salvador</i>	134

Llei i cultura. (Un exemple d'aporètica política) <i>Jordi Sales</i>	135
---	-----

Índex analític	150
----------------------	-----

Índex general	155
---------------------	-----

BARCELONESA D'EDICIONS

COL·LECCIÓ "EIXOS"

1. E. Colomer - J. Galí - F. Guillén, *Els fonaments*
2. Rosa M. Terrafeta, *Andreu Xandri : mística i força*
3. E. Lévinas, *Ètica i infinit*
4. J. Galí, *El compromís polític dels germans Chesterton*
5. Josep M. Ballarín, *Gent i ninots*
6. Josep M. Bernades, *Quadern de Praga*
7. J. R. Sales - J. Monserrat, *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes*
8. F. Guillén, *Obediència i llibertat*
9. Josep M. Ballarín, *Pauses (1976-1978)*
10. Quaderns del Centre d'Est. Carles Cardó, *Persona i Nació*
11. Josep M. Capdevila, *Els principis de la civilització*
12. Josep Sanabre, *Història i País*
13. J. M. Ballarín - J. Galí - R. Galí - F. Guillén - E. Puig - J. Sales, *Realitats*
14. Josep M. Ballarín, *Pauses (1978-1981)*
15. Josep M. Ametlla - L. Ferran de Pol - R. Galí - J. Sales, *Els "Quaderns de l'Exili"*
16. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, *Llibertats i Liberalismes*
17. Ferran Soldevila, *Noms propis*
18. Hilaire Belloc, *Història i sentit. Articles a "El Matí"*
19. Josep M. Ballarín, *Pauses (1981-1983)*
20. Raimon Galí, *La ciutat. Les arrels de la democràcia*
21. Diversos autors, *Repensar la Meditació Catalana*
22. F. Soldevila - C. Cardó, *Polèmica sobre la religiositat a Catalunya*
23. V. Castells, *Caràcter i Nació. Escrits de J.M. Batista i Roca*
24. F. Fernández, *Jan Patočka: filosofia en temps de lluita*
25. J. Espar, *Moral de victòria. Camins per a la plenitud de Catalunya*
26. Moisei Ostrogorski, *La democràcia i els partits polítics*
27. Raimon Galí, *La mística i la política*
28. Jordi Galí, *La Renaixença catalana. Persones i institucions*
29. Jaume Vicens Vives, *Textos fonamentals*
30. Josep Hereu, *Raó i veritats*

COL·LECCIÓ "REALITATS I TENSIONS"

1. Stanley Rosen, *Hermenèutica com a política*
2. Rémi Brague, *Europa, la via romana.*
3. Maurice Clavel, "*Déu és Déu, redéu!*".
4. J.- P. Poussou, *Cromwell, la revolució anglesa i la guerra civil*
5. Jordi Sales i Coderch, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*

COL·LECCIÓ "SIGNE DE CONTRADICCIÓ"

5. Raimon Galí, *L'Exèrcit de Catalunya*
6. Raimon Galí, *El X Cos d'Exèrcit i la caiguda d'Aragó*
7. Raimon Galí, *L'Ebre i la caiguda de Catalunya*

ALTRES TÍTOLS

- Carles Cardó, *La nit transparent*
Raimon Galí, *Els camins de l'estimar*
Francesc Cabana, *Allò que cal saber de l'economia de Catalunya*
Josep Rafael Carreras, *Villaroel, Casanova, Dalmau*
Societat Catalana de Filosofia, *Estudis Cartesians*
Col.loquis de Vic, *La ciutat*
Col.loquis de Vic, *La llei.*

PUBLICACIONS D'ESTUDIS NACIONALISTES

- Raimon Galí, *La Catalunya d'en Prat*
Jordi Galí, *La formació de Catalunya*
Archimandrite Sophony, *La seva vida és la meua*
Homenatge a Jaume Bofill

PUBLICACIONS DE LA FUNDACIÓ ALEXANDRE GALÍ

- Alexandre Galí, *Escrips polítics. Escrips històrics*
Alexandre Galí, *Darrers escrips*
Alexandre Galí, *Escrips pedagògics .*
Alexandre Galí, *Escrips històrics (II) .*

