

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 precari*. Pot ensorrar-se o canviar, però mentre dura, tot conjurant l'imprevisible, 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 legitimació utilitarista val, però és insuficient. Ha de completar-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 buida, 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 dona 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 dona 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 legitimació 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 legitimació.

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 retòri-

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'interdependitzi 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.