

LA QÜESTIÓ SOBRE ELS FONAMENTS DE LA POLÍTICA

Jordi SALES i CODERCH

1. «La dominació política no és qualsevol tipus de dominació, el poder polític es diferencia dels altres tipus de poder». Aquesta senzilla afirmació d'Yves-Charles Zarka es realitza contra la inflació «foucaultiana»¹ d'un poder que és per tot arreu i no para quiet enlloc.² A aquesta manera de veure, que ha inspirat darrerament esforços de crítica política de la vida quotidiana, una mica per tot arreu, se li amaga l'especificitat d'allò que és polític. Si en les relacions de parella, la vida familiar entre pares i fills, la comunitat de veïns, l'escola, la docència universitària, la recerca filosòfica, els companys de qualsevol feina, la relació metge-pacient, contractista-arquitecte, botiguer, advocat o notari i client, o en qualsevol altra, o en els diversos processos de fabricació, distribució i publicitat de productes, en els mercats financers, la premsa escrita, la vida sindical, les institucions acadèmiques, etc., hi ha sempre un sorgir constant de relacions de poder; si estem sempre i arreu en un joc constant d'intercanvi entre les funcions de súbdit i sobirà; si sembla, sobretot, molt urgent desemmascarar amb alguna manera de parlar que s'autoanomena més o menys «crítica política» la realitat omnipresent del poder, què és, doncs, el que afegeix a tot el conjunt d'aquestes relacions l'existència d'institucions polítiques pròpiament tals on la relació súbdit/sobirà s'inscriu amb precisió com a tal relació? En nom de què exactament les diverses legislacions incideixen regulant les relacions de poder en les nostres vides? Si no hi ha entre el món de la política que regula relacions de poder i les relacions de poder regulades cap diferència clara de naturalesa, ens quedem sense objecte d'anàlisi per mor de voler-lo realitzar molt lúcidament arreu des de la sospita ultra-perspicax.

1. Un bon coneixedor de Foucault a casa nostra, Josep Ramoneda, s'expressa així: «En realitat, el que interessa a Foucault és afirmar el caràcter múltiple i dispers d'un poder estès per tot l'entramat social. El poder no és altra cosa que relació entre forces diferents, és el corrent que passa entre dues forces de potencial diferenciat. Allà on hi ha relació hi ha poder. Un poder que no es posseeix, sinó que s'efectua, s'exerceix; un poder que es troba arreu, com una relació immanent en tot altre tipus de relació (econòmica, de coneixement, sexual, social...). Introducció a Michel Foucault: *L'ordre del discurs i altres escrits*. Barcelona, Ed. Laia. Textos Filosòfics, 14, 1982. pp. 21-22.

2. «il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout» *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 122.

El fet d'universalitzar la relació de dominació en tots els racons de les nostres vides acaba convertint-la en un fenomen trivial i el domini polític perd la seva especificitat. Si tot és «polític», allò «polític» ja no és gairebé res, al no ser una cosa entre coses ben delimitada com a tal.

La posició de Zarka de malifiança contra la inflació d'una categoria i la confusió que comporta al prescindir de límits clars, ens il·lustra sobre els beneficis de la sobrietat de l'estudi per tal d'encarar les nostres preocupacions més immediates. L'afirmació inicial del professor francès està continguda en el seu estudi de 1988: «Droit de résistance et droit pénal chez Hobbes» que fou la seva contribució al col·loqui de Milà-Locarno amb ocasió del quart centenari del naixement de Thomas Hobbes. L'estudi està reproduït i revisat com a cap. de sobre el dret de castigar en el llibre *Hobbes et la pensée politique moderne*.

2. L'obra d'Yves-Charles Zarka que presentem (*Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1999) ordena i articula treballs anteriors publicats en articles de revistes i volums col·lectius. El llibre comença amb un breu i dens manifest metodològic sobre la idea d'una història no historicista³ de la filosofia política. Entre una renovació de la filosofia política com a filosofia: «la filosofia política no és una disciplina històrica» (Leo Strauss)⁴ i una recerca històrica que vol centrar-se en les nocions d'intenció comunicativa i context discursiu dels autors del passat (Quentin Skinner)⁵, Zarka refusa l'alternativa des d'una ferma convenció: «els textos de filosofia política del passat ens poden proporcionar recursos per a la renovació de la nostra reflexió pròpia». El que mou la recerca global de Zarka és l'atenció al moment en què es forgen uns conceptes que determinen els fonaments de la política moderna. A aquesta atenció li cal per la seva pròpia naturalesa ser una atenció doble: històrica i filosòfica.

Ens cal una atenció històrica perquè el que s'ha de comprendre, s'ha de comprendre des dels criteris de l'exactitud històrica. Hem de comprendre, certament, el que llegim en cada cas com a filosofia, des de les preocupacions socials, polítiques, jurídiques i religioses d'una època determinada.

3. El terme «historicisme» és un cas notori d'aquells termes en -isme, l'ús abundant dels quals ajuden a confondre més que no pas aclarir les qüestions. El DLC de l'IEC en dona dues definicions: «Tendència a donar un lloc preeminent a la història en l'explicació dels fets» (a); «Doctrina filosòfica segons la qual les idees són el resultat de les condicions històriques» (b). Encara ens cal, donada la seva difusió en els ambients «globalistes» afegir la definició de Karl Popper segons la qual «historicisme» fóra en un sentit despectiu una teoria determinista que afirma que hi ha una llei constant de l'esdevenir històric: «La història està regida per lleis històriques o evolutives específiques el descobriment de les quals podria permetre'ns profetitzar el destí de l'home» (c). La possibilitat constant de confusió ja està servida: tot defensor d'(a) resta suspecte alternativament d'una posició relativista (b) o dogmàtic-profètica (c). Tot plegat, no ajuda gens, en cada cas, al tractar una qüestió, a dominar mitjançant una síntesi clara els seus antecedents històrics com a punt de partida dels esforços teòrics pel seu aclariment racional.

4. Jordi Sales Coderch/Josep Monserrat Molas: *Introducció a la lectura de Leo Strauss*. Barcelonasa d'Edicions, 1991. Vegeu també Leo Strauss, *La ciutat i l'home*, Barcelonasa d'Edicions, 2000.

5. *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) és la seva obra fonamental i el manifest teòric del que s'anomena contextualisme en història de la filosofia política. Vegeu la seva més recent obra *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

Sobretot ens cal un esforç suplementari d'exactitud en una noció tan maltractada per simplificacions com és la de modernitat. Zarka s'explica a aquest respecte en la seva segona intervenció al debat celebrat a Amsterdam el maig de 1996.⁶ L'estudiós francès de Hobbes no comparteix les concepcions que fan de la modernitat una època de decadència, d'oblit o de pèrdua dels valors morals i polítics. Contra la ideologia de la decadència, de la pèrdua dels valors, de l'oblit de l'ésser o la metafísica de la subjectivitat⁷ per tal de caracteritzar sense massa precisió el balanç de tota una època històrica i contra la prèdica d'un «desencant generalitzat» que ha enristit a tants esperits, Zarka vol mostrar —des del coratge de l'estudi— que «la modernitat comporta grans perills», però, també cal indicar amb una certa rotunditat que ens proporciona els mitjans de promoure valors als quals estem essencialment lligats.⁸

Ens cal una atenció filosòfica perquè els conceptes com: individu, poder, sobirania, persona, estat, llei, etc. estudiats en el seu sorgiment o reformulació «moderns» regeixen encara la nostra millor concepció de la política. Zarka comparteix amb Leo Strauss la necessitat en filosofia política de restablir les qüestions en elles mateixes com a tals qüestions. Precisament per això és crític amb la limitació contextualista de Quentin Skinner segons la qual la nostra atenció s'ha de dirigir exclusivament al que feia l'autor d'un text a l'escriure'l, preferentment des d'un punt de vista retòric. La posició de Zarka conté una observació molt aguda i rica en conseqüències: si nosaltres obrim únicament el text al seu context mitjançant una reconstrucció, tanquem *eo ipso* la relació que el text manté amb la qüestió com a tal qüestió. L'atenció tan exclusiva pel des d'on és parla, ens impideix d'atendre al de què es parla.

El debat celebrat a Amsterdam el maig de 1996 il·lumina sobretot aquesta tensió entre reconstrucció contextual i reconeixement de la qüestió plantejada. Segons Zarka la qüestió fonamental de la política moderna que descobriria Hobbes és: com una multitud d'individus poden esdevenir una persona civil única? Davant d'això la interpretació de Zarka es demana: Què significa? Com ho justifica Hobbes en el conjunt del seu «projecte de refundació racional»? Quina ha estat l'eficàcia històrica d'aquesta noció? Mentre que el contextualisme de Quentin Skinner es demana únicament: Com ha arribat Hobbes a aquesta afirmació?

La resposta de Skinner és que la doctrina de Hobbes és una doble oposició al parlamentarisme de Henry Parker i a la concepció del monarca com a vicari de Déu. També observa que les variacions sobre la doctrina que es troben entre els *Elements of Law* i el *De Cive* amb el *Leviathan* són degudes a l'actualitat que pel públic de Hobbes hauria adquirit la qüestió davant la proclamació de la Commonwealth el maig de 1649 i el fet que al setembre de 1649 es fes signar a les parròquies formularis individuals d'ad-

6. El debat fou celebrat per iniciativa de Hans Blom, les intervencions de Zarka i Quentin Skinner es troben a *Débat* n. 96, Septembre-Octobre 1997. La segona intervenció de Zarka es titula: «L'interprétation entre passé et présent».

7. La recepció del cartesianisme com una voluntat de filosofia teòrica també està habitualment enredada per l'ambigua qüestió de la valoració emotiva de la «modernitat». Ho hem intentat aclarir en el nostre escrit: «La Situació filosòfica de René Descartes», ara a Societat Catalana de Filosofia: *Estudis Cartesiens*, Barcelona, 1996, pp. 11-37.

8. *Débat* n. 96, p. 109.

hesió al «nou règim».⁹ Certament, com vol Skinner, el *Leviathan* és una obra d'art i com tota obra d'art pot ser situada en la seva circumstància; però també —i sobretot— pot ser contemplada en la seva bellesa. Si l'obra considerada és, com és el nostre cas, una obra teòrica pot ser examinada en la seva veritat.

La manera de fer de Zarka tracta la innovació doctrinal continguda al cap. XVII del *Leviathan* de tota una altra manera de com ho fa el contextualisme de Skinner. Senzillament els canvis que s'observen al *Leviathan* es pensa que són introduïts per tal de resoldre bé la qüestió que en les obres anteriors no havia estat ben resolta. La persona civil de l'Estat està pensada tant als *Elements of Law* com al *De Cive* des del concepte d'unió mitjançant la transferència dels drets individuals com a compromís de no-resistència dels súbdits a la voluntat del sobirà. Això dóna a la institució política resultant per un cantó massa i per un altra cantó massa poc. Li dóna massa a l'Estat, perquè l'Estat és el propietari dels súbdits que no conserven en ell cap personalitat. En canvi li dóna massa poc, perquè no resistir no implica cap obligació positiva. En conseqüència la persona civil resultant d'un pacte d'unió és a la vegada despòtica i inoperant. Les anàlisis que Zarka fa del cap. XVI del *Leviathan* mostren com es resolen mitjançant el concepte de representació, i la parella actor i autor les dificultats anteriors. El lector trobarà en el cap. nou tot l'excel·lent tractament d'aquesta problemàtica. El que ara ens importa és mostrar com aquesta manera de fer ens situa al bell mig de la qüestió dels fonaments de la vida política en tant que li cal ser explicada per una reconstrucció racional satisfactòria.

La qüestió dels fonaments de la política va lligada al concepte de representació: l'autorització donada pel súbdit-actor al sobirà-actor pot fonamentar l'obediència com a autogovern. El súbdit que obeeix no és com una cosa propietat del seu senyor. La representació política és fràgil perquè és un constant actuar des de l'autoritat única sobre allò que en qualsevol moment pot girar-se i tornar a ser *multitudo dissoluta*. Maniobrar amb realitats fràgils és perillós: la modernitat comporta grans perills. Per tal de combatre'ls no és sempre possible, ni desitjable, refredar constantment el cor humà a la popperiana manera. La millor forma de moure's entre realitats fràgils és saber en què consisteixen exactament aquestes realitats i per què són tan fràgils.

3. A la nostra actualitat li és urgent una reflexió acurada sobre l'especificitat d'allò polític. Sinó, podríem passar dels disgustos ocasionats per esperar-ne massa als disgustos ocasionats per esperar-ne massa poc. Convé discernir bé en els crítics contra la regulació excessiva per l'Estat el que sona contra l'excés i el que sona contra tota idea de regulació. Les tesis que alimenten els debats més actuals en l'aparador ideològic són la de la mundialització de l'economia i la denúncia del que s'anomena «pensament únic». El 7 de maig de 1997 hi va haver a la London School of Economics and Political Science, el cau dels «popperians», un debat entre redactors del Fi-

9. La crisi de la primera revolució anglesa, com la lluita de les Províncies Unides contra la Corona Espanyola, són fets molt determinants en el sorgiment de la «política moderna» sovint massa desatesos en profit d'esdeveniments posteriors. Una bona visió recent la podeu trobar a Jean-Pierre Poussou, *Cromwell, la revolució anglesa i la guerra civil*, Barcelona, Barcelona d'Edicions, 1995.

nancial Times i de Le Monde Diplomatique. La lectura de les ponències és molt simptomàtica sobre el tema «teòric», ja molt «suat», de la nostra actualitat; la lectura però, resulta una mica decebedora perquè trobem, gairebé únicament, l'enfrontament de dues retòriques.¹⁰ Peter Martin, redactor en cap de l'edició internacional de Financial Times exposa: «Es diu de vegades que el lliurecanvi s'ha de subordinar a valors més importants. Però, hi ha alguna cosa més important que treure a milions de persones de la pobresa, crear oportunitats d'opció de desenvolupament personal i enfortir la democràcia arreu del món? L'economia liberal de mercat és, per naturalesa, global. Representa allò més acabat de l'aventura humana. N'hauríem d'estar orgullosos individualment i col·lectivament, d'haver contribuït a construir-la amb el nostre treball i els nostres vots». Serge Halimi de *Le Monde Diplomatique* en canvi raona: «Si el final dels règims policíacs d'Europa de l'Est i l'enfonsament de les certes es concernents a la naturalesa humana amb les quals s'associaven ens ha ensenyat alguna cosa, és que ja no caldria cap altre totalitarisme, perquè ja tenim una altra tirania, la dels mercats financers. Però sobretot, el valor de dubtar i la necessitat de la dissidència». Personalment penso que ni comerciar productes lliurement sense aranzels sigui allò més reeixit del pas de l'home sobre la terra, ni que els adjectius de totalitari o tirànic siguin adjectius adequats a les possibles distorsions que els mercats financers introduirien a les nostres vides. Tot el comerç de mercaderies té el seu sentit per facilitar en la vida dels homes el goig en l'amistat i el lleure, de tal manera que els fins que els homes es proposin com a goig en l'oci són per la seva pròpia naturalesa superiors al domini de recursos que tenen com a finalitat proporcionar-nos facilitats en la vida diària i possibilitats en els temps lliure. El mercat, com la prosa de M. Jourdain, és una realitat en les nostres vides; n'hi ha prou en no posar-li impediments derivats de regulacions polítiques que han volgut interferir massa espontaneïtats socials per tal que aquesta realitat es desplegui amb els seus ritmes propis. A causa d'això, malgrat que potser ens costi veure-ho clarament, no té massa sentit la prèdica entusiasta dels apòstols del lliure canvi, ni els blames dels seus oponents. Estem en presència de dues retòriques que s'alimenten mútuament de manera que la insistència grandiloqüent en la prèdica d'una obvietat acaba per tenir sentit davant de la negació que se li oposa.

En un mercat hi poden haver tramposos, especuladors abusius, acaparadors que manipulen els preus i tota una varietat de corrupcions possibles, més o menys com en tots els ordres de la vida humana; però no té cap sentit parlar de «totalitarisme» o «tirania» a propòsit dels mercats financers. Si ens sembla que sí, que aquestes expressions tenen algun sentit, i en una certa mesura a tots ens ho sembla una mica, a estones, es deu al possible cansament de l'elitisme insolidari que manifesten, no tant els mercats financers, com les oligarquies «provincianes» que tapen amb la cantarella de l'excel·lència de l'economia global la seva pobresa d'idees directrius en benefici de les poblacions concretes que diuen representar dintre l'economia global. Ni el mercat, ni tampoc la dissidència, necessiten de tants «clergues» que ens els administren i visquin del cant repetit de les seves excel·lències.

10. Es poden trobar al núm. de juny de 1997 de l'edició espanyola de «Le Monde Diplomatique».

L'expressió d'un evident malhumor davant aquesta dimensió de la nostra contemporaneïtat únicament té algun sentit, i alguna legitimitat, en la mesura en què ens esforcem a posar-hi algun remei. El remei pot venir d'un renovat discerniment de l'especificitat d'allò que és polític. Discerniment que serà fill d'una meditació sobre la naturalesa de les eficàcies històriques que ens determinen. El concepte d'*eficàcia històrica que ens determina* s'ha de contraposar al de *consciència de filiació històrica que es proclama*. Quan fem ús d'un rellotge i d'un calendari som hereus d'una racionalització benèfica multisecular que ens possibilita una orientació habitual en la nostra quotidianitat. Per més que visquem en la immediatesa d'una situació i d'unes formes de vida regulades sobre el control habitual del temps d'una manera «natural», una mínima reflexió ens portarà molt fàcilment a veure que en realitat estem depenent d'un racional esforç humà recícut i que ens és disponible per una llarga tradició ininterrompuda; però que no és per ella mateixa ininterrompible. Saber quan s'ha de sembrar és tan «natural» com el que tots els ciutadans siguin iguals davant la llei, ni l'una ni l'altra cosa sorgeixen repetidament de la nuesa de la vida humana en la seva transmissió com a tal. Aquest exemple té una particular bondat per tal d'aproximar-nos a la qüestió sobre l'especificitat de la «política». La política pertany a l'ordre del rellotge i el calendari; sense ella restaríem privats d'uns beneficis habituals que els homes han derivat de la seva existència conjunta mitjançant unes mediacions racionals que han donat uns bons resultats. El fet és independent dels sistemes de les nostres proclamacions de filiació històrica i no té res a veure ni amb una qüestió de gustos ni d'agraïments subjectius. Quan Y.-C. Zarka diu «els textos de filosofia del passat ens poden proporcionar recursos per a la renovació de la nostra reflexió pròpia» no ens els està oferint com a objecte d'una consideració de gust com una sèrie de possibilitats que determinaria la nostra posició a través d'una combinatòria personal de filies i fòbies, sinó com allò que ja ha estat eficaç com a racionalitat ara disponible en l'exercici de la ciutadania activa. Ser més o menys filohobbesià, o hobbesianofòbic, pertany des d'aquesta dimensió al mateix contrasentit que fóra amb l'exemple del calendari que ens ha acompanyat ser més o menys filojulià o filogregorià a l'hora de datar els dies de l'any.

4. Dintre les possibilitats de cadascú, el diàleg interdisciplinar, guiat per la vocació filosòfica de la síntesi o de la sinopsi, pot obrir un espai de reflexió que sàpiga fugir de les actualitats massa immediates i obrir-se a l'acolliment de les noves generacions per tal de plantejar la viabilitat d'un increment dels esforços de racionalitat dels quals som hereus. Però per tal que això sigui possible el primer que cal es defugir les simplificacions. Sobretot les que travessen les supersticions a l'entorn de la «modernitat». Convé, a la vegada, desconfiar tant de l'«orgull» modern, com del cansament de «modernitat». Entre l'una i l'altra actitud, no sempre excloents, contra el que pugui semblar, assistim a una farsa sorollosa que amaga les fragilitats en la inconsciència. És molt bo sospitar, contra l'orgull modern, la bondat de la tesi de Leo Strauss, segons la qual la lectura dels clàssics polítics pre-moderns ens dóna a comprendre «la veritat de les relacions entre la ciutat i l'home d'una bona manera».¹¹ Però

11. Hem desplegat la potencialitat d'aquesta possibilitat al nostre escrit: «L'alliberament pel joc, la broma i el silenci del diàleg platònic» a *Transversal, Revista de Cultura Contemporània*, núm. 2, 1997 pp. 45-49.

també és bo persistir, malgrat les dificultats i els cansaments, en conservar i potenciar la ciutadania universal com a centre del llegat modern en la concepció de la vida política.¹²

5. L'elecció de l'obra de Hobbes per tal de renovar «la tasca d'una història filosòfica de la filosofia política» era particularment indicada segons la intenció de Zarka per tres raons: a) El projecte fonamentalment filosòfic de la totalitat de l'obra de Hobbes estava habitualment emmascarat per una interpretació exclusivament «històrico-política». b) Hobbes és un «aboutissement» de la lenta redefinició racional de conceptes com: individu, poder, sobirania, persona, estat, llei, etc., que s'estava produint des del segle XIV. I és també «un point de départ» que proporciona la versió diguem-ne canònica que prendran les «interrogations politiques modernes» sobre aquests conceptes. c) Hobbes percep amb molta agudesa el caràcter paradoxal d'allò polític: «toujours tendu entre langage et violence, droit et puissance, raison et passions».

6. El disegni de posar de relleu la globalitat filosòfica de Hobbes es manifesta sobretot en l'obra de 1987¹³ en la qual Zarka estableix amb precisió el marc d'una «critique de la métaphysique de l'essence» com el lloc des d'on Hobbes defineix «les exigences de rationalitat».

La figura de Hobbes no ha tingut massa sort en la història de la filosofia: ha estat acantonat com a teòric de l'absolutisme polític o mal situat entre Bacon i Locke en la molt discutible rúbrica d'un empirisme anglès enfront d'un racionalisme continental. Hegel el situa malament —després de tractar Spinoza i Locke— i sentencià que en la seva doctrina «no hi ha res especulatiu, res que pugui dir-se pròpiament filosòfic».¹⁴ L'estudi de Hobbes travessa en el moment present un renovat interès arreu.¹⁵ El fenomen pot ser degut a una varietat de factors difícils de sintetitzar; però sembla clar que l'estudi de Hobbes atreu sobretot en la mesura que en ell es pot focalitzar molt bé la qüestió dels fonaments de la política moderna explicats des de les exigències de racionalitat sorgides del fenomen de la vigència com a model explicatiu de racionalitat del que es diu «ciència moderna». En aquest sentit en Hobbes, millor que en cap autor del segle XVII, hom pot veure la complexitat de les relacions entre raó «científica» i raó «política».

El problema constant de les interpretacions de Hobbes és la relació entre la seva filosofia natural i la seva filosofia moral i política. Convé plantejar «la problemàtica» interna a la sistematicitat de la filosofia hobbesiana d'una manera el més senzilla possible des dels textos que ens la mostren. L'any 1646, al dedicar el «De Cive» al Comte de Devonshire, parla de la Geometria, la Física i la Moral com de les branques de la filosofia.¹⁶

12. Una temptativa de definir direccions d'estudi i de recolliment es troba a «Ciutat, Raó i Estat», la meua contribució al Primer Col·loqui de Vic, *Col·loquis de Vic: «La Ciutat»*, Barcelona d'Edicions, 1997, pp. 85-120.

13. Y-Ch. Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

14. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III.

15. El lector interessat pot consultar les aportacions que sota el nom «Actualitat de l'Estudi de Hobbes» figuren a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, 1995, que constitueixen una bona introducció a l'estudi de Hobbes.

16. «Quot autem genera rerum sunt in quibus Ratio humana locum habet, in tot ramos se diffundit Philosophia, diversè tamen pro diversitate subiectae materiae nominata. Nam quae de figuris tractans, Geometria; de motu, Physica, de iure naturali, Moralis dicitur, tota Philosophia est».

Mentre que en el prefaci al lector parla de la seva dedicació a la Filosofia i de la seva tasca de reunir els seus *Elementa* en tres seccions: «De Corpore», «De Homine», «De Cive», Geometria-Física-Moral com a branques d'un arbre, o diferents noms d'un mateix mar,¹⁷ donen un ritme distint que el de la seqüència del sistema tal com serà finalment publicada. No podem entrar ara a debatre la qüestió amb l'extensió que es mereix, el que ens interessa mostrar és una certa vacil·lació en textos de data molt propera al concebre Hobbes el tot on s'inscriu la seva filosofia política. La qüestió és essencial, perquè en aquest mateix moment el filòsof anglès afirma que si publica primerament la tercera part del sistema és perquè està fonamentada en principis propis i no precisa de les restants.¹⁸

Com cal entendre aquesta afirmació? La tesi del llibre de Leo Strauss sobre Hobbes era que el contingut de la filosofia política hobbesiana era independent del seu mecanicisme en física i que els seus continguts tenen un origen distint dels principis explicatius que regeixen el tot dels «Elementa».¹⁹ La qüestió és complexa: convé, primerament, separar la intenció hobbesiana i el que nosaltres podem judicar sobre l'encert en la seva realització. En la intenció hobbesiana: «el tema de la filosofia és tot "cos" del que nosaltres podem concebre "la generació"» (*De Corpore*, I, 1, 8), el que unifica el mar de la filosofia és l'estudi de «la generació dels cossos.» La qüestió fóra molt senzilla si poguéssim dir: la física és l'estudi dels cossos materials i la filosofia política és l'estudi del cos polític. En conseqüència, Hobbes és un pensador modern de la política perquè aplica la racionalitat de la ciència moderna per excel·lència, la física, a la realitat política. Certament, la metàfora del Cos polític és una metàfora hobbesiana;²⁰ el problema, però, ve de l'altre cantó, com observava molt agudament Zarka en un article de l'any 1985: «L'anella feble d'aquest ordre genètic del saber és precisament la física del món sensible»²¹. El *De Corpore* (1655) conté una lògica, una filosofia primera que dona els primers principis indemostrables del coneixement, una geometria que tracta d'allò demostrable pel simple moviment (figures), una mecànica racional i finalment l'estudi del moviment de les parts invisibles de les coses (física dels fenòmens de la natura), la qual estableix proposicions probables respecte a la generació dels fantasmes. El sistema dels «Elementa Philosophiae» prossegueix amb la teoria de la sensació (fisiologia) i amb les teories de la imaginació i de les passions humanes (psicologia) per tal d'acabar en la teoria dels deures civils i de la societat (filosofia política). El «Leviathan» (1651) comença des dels sentits, la imaginació i el discurs. El que desproporciona l'homogeneïtat de la teoria hobbesiana de la racionalitat és l'hiatus entre la teoria de la figura i el moviment com a realitat i sobretot la teoria del fantasma com a aparició

17. La comparança és del mateix Hobbes al text citat a la nota anterior: «quemadmodum mare quod hic Britannicum, illic Atlanticum, alias Indicum, à singulis litoribus appellatum, totum tamen est Oceanus».

18. «cum eam principiis propriis experientia cognitis "innixam", praecedentibus indigere non viderem».

19. Hom pot veure al lloc citat a la nota 15 l'estudi de Josep Monserrat «Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes» pp. 87-96.

20. Ultra el fet que els «Elements of Law» es parteixen en el «De Human Nature» i el «De Corpore Politico», que malgrat el seu títol és una obra anglesa, la metàfora obre el *Leviathan*.

21. Y. Ch. Zarka: «Empirisme, Nominalisme et Matérialisme» *Archives de Philosophie*, 48, 1985, pp. 177-233.

fonamental. Hi ha com una doble fonamentació en l'aparença d'una progressió lineal. Zarka ho expressa així en l'inici de la seva primera intervenció a Amsterdam: «implícitament» l'ètica de Hobbes ha operat «un renversement fonamental» des d'una filosofia del cos a una filosofia de l'esperit, això és la doctrina de la vida mental, dominada per una teoria de l'aparició o fantasma i una teoria del llenguatge. La precisió de Zarka, un cop més, descriu molt bé el nucli del problema: la teoria de la ment «té una tendència a emancipar-se del que en principi hauria de ser depenent, de la teoria de la figura i el moviment com a òptica del cos».²²

Ultra les dificultats anteriors que deriven d'una vacil·lació en els fonaments explicatius, hi ha una dualitat en l'estatut d'allò explicat que acaba de complicar les coses. Sembla també fonamental la distinció entre l'ordre de l'aparició —ja distint de l'ordre de la realitat com a moviment objectiu— i l'ordre de l'artifici: d'allò que apareix en podem concebre una generació possible; d'allò que fem —figures i pactes— en sabem la causa. Això dóna a la filosofia política el mateix estatut que la geometria —i no el de la física— com a descripció d'artificis, si hom vol, el d'una filosofia de la tècnica. La pluridimensionalitat aporètica del sistema²³ en què està inserida la primera racionalització moderna de la política ens instrueix molt més que les interpretacions que el redueixen a una sola dimensió fonamental.²⁴ En un brillant intent de resoldre la pluridimensionalitat aporètica en un transcendentalisme lingüístic «Hobbes posa com a únic transcendental el llenguatge entès com a producte del cos a partir dels condicionaments fenomènics»; pensem, però, que la funció de la geometria i la teoria del moviment dificulten també aquesta interpretació.

El que convé retenir d'aquest «laberint» en el qual es situa la teoria de la racionalitat a Hobbes és la seva existència com a marc referencial en el qual es situa la qüestió dels fonaments de la política com a tal qüestió. Guanyaríem molt en el doble aspecte del coneixement de Hobbes i d'aclariment de la qüestió mateixa si sospitàssim que l'entremesclament de raons fonamentadores pot derivar de la complexitat real de la mateixa cosa a explicar. Aquí la lliçó metòdica de Zarka té una benèfica rotunditat: els aspectes literaris i les contextualitats històriques de les obres de Hobbes han de ser estudiades «en funció del seu estatut preponderant d'obra filosòfica racional».²⁵

7. Segons Zarka en Hobbes cristal·litza una tendència que des del segle XIV tendia a definir la comunitat política des d'ella mateixa, des de l'estudi de les condicions que possibiliten la seva existència com a tal. Hobbes pen-

22. *Débat* n. 96, Septembre-Octobre 1997. p. 93

23. L'expressió és nostra inspirada sobretot per Y-Ch. Zarka: «First Philosophy and the foundation of knowledge», in *Cambridge Companion to Hobbes* Cambridge University Press, 1995.

24. Els motius en els quals s'inspiren les diferents interpretacions es destorben els uns als altres: el motiu «empirista» de la sensació o fantasma topa amb el mecanicisme del moviment i el tema del llenguatge; el motiu «materialista» del corporalisme amb la doctrina de la ment; el «motiu psicologista» de l'estudi de les passions amb el mecanicisme corporalista; el motiu «historicista» d'una filosofia política que debat els problemes de l'època amb la voluntat hobbesiana de fonamentació racional; el motiu «semiòtic» amb la funció de la figura geomètrica i la temàtica de la construcció. Hom pot veure al lloc citat a la nota 15, Bartomeu Forteza: «Empirisme, Llenguatge i Objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes» pp. 109-126.

25. *Débat* n. 96, Septembre-Octobre 1997. p. 93.

sa sempre el que és la vida política considerant el que passa quan no n'hi ha: la seva resposta és que l'home ordinari suporta un risc de mort violenta constant.

«Amb Hobbes és l'home ordinari el qui esdevé el subjecte i l'objecte de la teoria política».²⁶ Aquest canvi de perspectiva és —com ja hem vist— el que centra la qüestió dels fonaments de la política en la qüestió teòrica: com una multitud d'individus poden esdevenir una persona civil única? En conseqüència, la filosofia política no és ja essencialment una cosa centrada en l'educació de la persona del príncep que regeix una realitat ja sempre definida. Sinó que des de les condicions que expliquin l'autoconstitució de la ciutat en l'obediència-protecció, els conceptes com individu, poder, sobirania, persona, estat, llei, sofreixen una remodelació en tant que se'ls demana redefinir constantment el que sempre està amenaçat de destrucció.

La remodelació hobbesiana o moderna és encara la nostra en la mesura que aquests conceptes regeixen aquesta dimensió de la vida de «tots» els homes com a ciutadans actius en el que en diem vida política, i les relacions jurídiques efectives del que s'anomena «estat de dret». La recerca global de Zarka ve determinada per la intensa i detallada atenció al moment en el qual es forgen els conceptes que determinen els fonaments de la política moderna, entre ells, sobretot el d'individu i la noció de persona moral i ciutadania universal. Aquesta preocupació quedà ben clara en les lliçons que feu a la Societat Catalana de Filosofia a la tardor de 1993;²⁷ i en el seu darrer llibre.²⁸

Per tal d'entendre el nervi central de la filosofia política de Hobbes cal comprendre la seriositat fonamental de la següent interrogació que figura a l'important cap. XVII del *Leviathan*. Per què els homes que preveuen els avantatges de la concòrdia no poden mantenir-la sense coerció com fan les abelles? La resposta hobbesiana consisteix en atribuir a la rivalitat en l'honor i les riqueses la causa de «la inestabilitat constant» de les societats humanes. El factor fonamental que exigeix la vida humana com a vida política és la constant d'inseguretat que té sempre el benestar humà «els mitjans dels quals depèn el benestar present no es poden fer segurs més que adquirint-ne “sempre més”» (*Leviathan*, cap. XI). «A mesura que els homes disposen d'un llenguatge “més ric” esdevenen “més savis o més folls” que d'ordinari» (*Leviathan*, cap. IV). Hobbes pensa els fonaments de la política en la seva necessitat de redefinició constant. Hobbes no diu, com gairebé sempre se li fa dir, que els homes siguin «dolents», sinó que diu que «estan sempre insegurs» fora de la seguretat que els dona la vida política com a protecció mútua, el que no és el mateix. El poder absolut de l'«Estat» va encaminat a assegurar la defensa i la protecció dels súbdits o ciutadans. La «sobirania» es fonamenta en «the safety of the people» (*Leviathan*, cap. XXX, 1). «La llei» (law, lex), «the most important concept in Hobbes's philosophical work»,²⁹ «és la paraula de qui de dret» mana els al-

26. *Débat* n. 96, Septembre-Octobre 1997. p. 94.

27. «La qüestió de l'ésser moral en el segle XVII» amb el següent desplegament: 1) Individu, persona i subjecte en les teories del dret natural del segle XVII; 2) El dret natural de Hobbes; 3) R. Cudworth i el fonament de la moral; 4) L'emergència de la ipseïtat en Locke i 5) El lloc de l'altre en la concepció del dret natural en Leibniz. Hom pot veure al lloc citat a la nota 15 la memòria d'aquest seminari redactada per Joan Nonell, pp. 127-152.

28. *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1998.

29. A.P.Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, 1995 p. 176.

tres. Com a tota paraula humana les lleis, a l'enriquir-se el llenguatge, poden esdevenir més sàvies o més folles; si no esdevenen més sàvies, esdevenen més folles. Hobbes diferencia el pacte de la llei³⁰ en funció d'aquesta visió fonamental que fa que la mediació política hagi de reequilibrar constantment el que tendeix a desequilibrar-se, si la seguretat s'ha de mantenir i la llei ens ha de mantenir obligats. El diàleg crític entre Hobbes i Aristòtil se'ns aclareix si entenem que el primer no explica com el segon els fenòmens de sociabilitat en el seu sorgir espontani, sinó les condicions de redefinició constant i de manteniment artificial, això és, fet amb habilitat, d'una sociabilitat sempre amenaçada i cada cop més complexa.

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 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.

Zarka percep un «contrast» entre la singularitat de l'heroi, el príncep, el polític o el cortesà, pròpia dels tractats polítics del Barroc³¹ i la universalitat de l'individu anti-heroic que es manifestaria a Hobbes com a origen del pensament polític modern. Un contrast, però, que és també un desplaçament: el món on viu l'heroi de Gracián és un regne de l'engany i l'ocultament («que tots us coneguin, però que ningú us penetri»), en el qual cal arbitrar mitjançant una «tecnologia de si» i una «estètica» les condicions «heroiques» de supervivència, que a la vegada són fundadores, en l'excel·lència, de la vida política. Aquest món, observa Zarka, amb molta agudesia, és el mateix que el de La Rochefoucauld, Pascal i Hobbes; però com és que ara la figura de l'heroi està destituïda i a la vegada universalitzada en la d'individu? La destitució de l'heroi fóra una de les pistes per l'aclariment de la gènesi del pensament polític modern. La concepció anti-heroica de l'individu és el resultat d'un doble component: a) l'antropologia teològica de l'home caigut que fonamenta la política en l'ordre de la concupiscència i b) la reelaboració racional de la teoria de les passions: el desig de conservació de si i el temor a la mort violenta són l'expressió doble d'una «inclinació general de tota la humanitat» (*Leviathan*, cap. XI) a perseverar en el seu ésser. La qüestió política serà desplaçada de la institució (o educació) del príncep a la institució de l'Estat.

30. *Pacto obligamur; lege obligati «tenemur». De Cive.*

31. És urgent per a moltes de les qüestions que es debaten a l'entorn dels fonaments de la vida política «moderna» posseir una atinada comprensió de les antítesis històricament efectives i no abusar del terme «medieval» a cada pas; hom pot pensar el que voldrà de la Inquisició romana o dels jesuïtes, però ni l'una ni l'altra cosa són «medievals». La categoria de Barroc podria ajudar si se la fa coincidir amb el marc global dels conflictes que caracteritzen la vida europea del segle XVII.

El concepte d'individu dissol tota jerarquia social natural i tota concepció orgànica del poble en un sistema universalitzat de seguretats i proteccions entre ciutadans; les polítiques basades en la concepció de l'individu, subjecte com a tal individu de drets i deures inalienables tenen un particular sistema de forces i febleses que és savi delimitar ben exactament. La vida política basada en la supremacia de l'individu en l'Estat expulsa la figura de l'heroi.

Zarka observa que quan la figura de l'heroi reaparegui «coincidirà amb un qüestionar els principis de la política»; efectivament, quan aquesta ressorgeixi ja no serà l'heroi el fundador de comunitat sinó el que s'ofega en ella i que la trenca i la pertorba per tal d'expressar la seva singularitat. Aquest malestar davant d'aquesta dimensió aplanadora de la vida política liberal es manifesta una mica arreu en el pensament europeu de la segona meitat del segle dinovè. Ultra les figures més conegudes de Nietzsche i Dostoievski podem recordar la figura de l'escocès Carlyle (1795-1881) que influí sobre Miguel de Unamuno i també, encara que ha estat molt poc observat, l'Ortega y Gasset de *La rebelión de las masas*. Aquest malestar es fa «popular» en la crisi de les democràcies parlamentàries als anys 30 del nostre segle. El sistema de convivència expulsa les energies creadores en tant que aquestes són percebudes com un perill que ataca a la mateixa base de convivència, com ha estat observat: «les manifestacions de grandesa d'ànim (*mégalo-thymia*) que han sobreviscut en les democràcies modernes existeixen al preu d'una certa tensió amb els ideals d'igualtat públicament formulats de la societat».³²

Com que, malgrat les aparences, les democràcies modernes han rebaixat molt considerablement la violència intraespecífica, cal abans d'escatir fins a quin punt aquesta tensió és bona o dolenta, pensar sobre què es judica en enyorar una major intensitat en l'ànim («*thymós*»), i què es pretén, a l'altre extrem, en promoure incessantment una igualació en tots els ordres de la vida. La qüestió és fonamental i ens cal obrir les possibilitats del seu plantejament des d'alguna densitat.

Hom imagina fàcilment que la legitimació del poder coercitiu de l'estat, el dret de castigar als súbdits té en l'«absolutisme polític» de Hobbes una molt fàcil i ràpida sol·lució. En realitat la qüestió no és gens clara com ho mostra excel·lentment l'estudi que Zarka li dedica.

9. L'estudi i la reflexió d'aquest llibre de Y. Ch. Zarka serà molt útil com un instrument per tal d'aturar la confusió, massa habitual i molt nefasta, entre els poders que assalten i destrueixen la institució política arreu —«els fills de l'orgull» en la terminologia hobbesiana— i el poder, gran o petit?, de la institució política segons dret —el «*Leviathan*» en la terminologia hobbesiana. Aquesta distinció fóra ben beneficiosa per tal d'orientar una mica l'adolorida cantarella resistent d'un discurs d'una gran autosatisfacció moral contra el poder o els poders tractats sempre en la indistinció i també per a posar algun remei al desinterès especulatiu o teòric sobre la racionalitat ciutadana. Els eslògans fàcils derivin del «*Financial Times*» o derivin de «*Le Monde Diplomatique*» no seran suficients ni benèfics. La qüestió que ha de romandre oberta a les nostres societats és el debat sobre els fonaments de la política.

32. F. Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, §29, New York, 1992.