

CIUTAT, RAÓ I ESTAT

JORDI SALES I CODERCH

Intentaré ser tan senzill com pugui, perquè cada cop estic més convençut que en la nostra situació sentir parlar a un professor de filosofia sobre el tema de «ciutat, raó, estat» no interessa a ningú. Voldria ser tan exacte com pugui perquè em penso que aquest desinterès, almenys en el que jo tinc per dir, no és gens bo. Intentaré complir, doncs, un doble desafiament en la meva exposició: dotar-la d'una extremada senzillesa en la introducció ben lenta de les dades del problema i dotar-la a la vegada d'una agosarada agudesca per tal d'esbrinar el nervi del desinterès especulatiu per la racionalitat ciutadana.

El desinterès especulatiu per la racionalitat ciutadana vol dir, ben senzillament, que a ningú l'interessa pensar que la democràcia o és una impostura o es fonamenta en la convicció que qualsevol ciutadà pot governar als conciutadans, el que obliga a educar tothom com a ciutadans capaços de governar. D'aquí la noblesa de la instrucció pública com a tasca política.

Tothom es diu demòcrata però tothom parla i actua com si la voluntat ciutadana fos sobretot o gairebé únicament una cosa a determinar, a manipular o a seduir i no a *respectar*. La meva primera tesi és que

això passa massa, que no és bo que passi i que si continua passant les nostres societats aniran molt malament.

Estem ara *entre* la bona racionalitat i el caos, i podem decidir *com a ciutadans racionals i electors* cap on volem anar.

1. El moment racional de tota filosofia política i la situació present

1. Començarem amb una constatació trivial: el govern de tota societat comporta un joc d'unitat i pluralitat entorn de la representació. Existeixen sempre, a cada moment i en tot tipus d'entitat política, tensions entre una autoritat més o menys «representativa» i la pluralitat dels «representats». Amb l'ús espontani del terme «representació» ens hem situat, d'entrada, al bell mig de les dificultats. Dificultats de tot ordre tan pràctiques com teòriques.

Considerem primer les dificultats pràctiques. L'art de governar qualsevol cosa a governar, des del moment de planificar unes vacances en una família, o a fer de president del USA, és saber trobar *una resultant*, que sempre serà única (per la senzilla raó que dues coses a la vegada no es poden fer) en la qual s'identifiquin totes les parts interessades.

Algú potser corregirà tot dient: «o la majoria de les parts en concurrència o litigi»; sí, és clar que sí, però sempre que la majoria especificada a l'entorn d'una decisió es guanyi el respecte de la minoria. Tant de la minoria en cada cas circumstancial, com de la minoria més o menys constant. Les minories han de seguir

identificant-se en el tot com a parts, és la seva responsabilitat com a tals minories; únicament així s'assegura el manteniment de la unitat del tot format per totes les seves parts. La identificació de les minories en el tot ha de ser facilitada constantment pel govern recolzat en la majoria. Això demana una disciplina racional a les majories i a les minories en cada cas i en cada situació. El fonament d'aquesta disciplina està en la consciència racional de la ciutadania, de la ciutadania de tots nosaltres com un deure.

Les dificultats teòriques de la fenomenologia o l'ontologia d'allò que és polític o ciutadà també arrenquen del conjunt de mediacions implicades en el concepte aparentment molt simple de representació. Dic aparentment molt simple perquè, per tal que hi hagi representació, cal que hi hagi la presentació d'una cosa dues vegades i perquè la representació sigui benèfica cal que la presència segona sigui una superació de la presentació primera.

Perquè un tot sigui un tot polític cal que es sàpiga sempre com possiblement apolític *i ho temi*. (Això és el que pensà magistralment Thomas Hobbes).

Perquè un tot sigui un tot polític cal també que el tot *es senti* com a realment polític tant en la seva immediatesa com en la mediació que el fa polític *i ho temi*.

Si entenem això prou bé veurem la monstruositat que comporta parlar de «classe política». Perquè aquí podem aplicar la cita del professor Stanley Rosen de la Universitat de Boston que aniré repetint i comentant: «una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació: és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos.»

Si els polítics són polítics i no fan polítics a tots els ciutadans en el seu ésser ells polítics, no hi ha política de cap mena. Una política dels polítics per als polítics, que és el lloc on ens empeny l'excessiva complaença dels polítics en el narcisisme mediàtic, no és una superació de res, és un moviment en el caos, a l'obligar-nos o bé a deixar sense dimensió política a tots els ciutadans que l'han de tenir com a tals, o bé a parlar de la política dels no-polítics el que és una contradicció en els termes.¹

2. He començat descrivint la problemàtica política en termes de tacte, art, o habilitat pràctiques, i amb exemples molt elementals i problemes ben actuals per tal de fer d'entrada una de les dues coses que cal fer sempre que es parla d'aquests temes des de la filoso-

1. El problema no és una cosa insignificant ni inactual: s'ha parlat aquest estiu, en la preparació que els nostres partits feien dels seus congressos d'aquesta tardor, molt seriosament de *«revisar les normatives que regulen la creació d'agrupacions d'electors mitjançant un registre especial per a aquest tipus d'associacions. Així, aconseguiríem —pensen els redactors— disminuir la proliferació de grups independents de difícil adscripció ideològica que a vegades fan impossible la governabilitat i/o l'estabilitat, especialment en els municipis petits»*. No es pot dir més clarament que els redactors es troben davant d'una espontaneïtat de participació ciutadana més immediata que volen bloquejar des d'una iniciativa legislativa o reglamentària. És ben curiós que en la seva candidesa, o *perversió*, els redactors anunciïn la creació d'un «registre especial» com un mitjà equivalent a disminuir la proliferació d'allò que s'ha de registrar, sense molestar-se gens en indicar que en pura lògica el fet de registrar uns determinats fenòmens no és cap causa directa ni del seu augment ni de la seva disminució (no plou més perquè ho registrem o no) amb la qual cosa ens indiquen prou clarament que volen fer trampes. El que haurien de fer és recomanar als seus militants, sobretot els dels municipis més petits, que estiguin molt atents a canalitzar les inquietuds ciutadanes i evitar prepotències en la seva actuació de tal manera que allò que els electors troben d'atractiu en els grups independents estigui proporcionat per les seves llistes.

fia: Cal, primerament, arrencar de tan arran de terra com es pugui, no fos cas que el prejudici repetit contra les teories que complicarien una realitat en ella mateixa més senzilla, actuï ja des d'un inici desconectant l'atenció d'una gran part de l'auditori.

La reflexió sobre allò polític és, certament, una superació de la seva simple vivència, però li cal a la reflexió enllaçar amb la vivència. El que prenguem habitualment les nostres precaucions per tal de mantenir l'enllaç comunicatiu, i també no escandalitzar innecessàriament, no vol dir que compartim el dictamen que de la veritat de la identitat entre reflexió i vivència en fa un prejudici vulgar contra les complicacions que introduiria la teoria en una realitat més senzilla. No és veritat que la teoria compliqui les coses, més aviat és a l'inrevés: són les teories o ideologies que són massa simples respecte a la complexitat de la realitat efectiva, que comporta molta teoria acumulada ja habitualment viscuda i molta mediació jurídica multiseular no sempre ben teoritzada. Són les seves simplificacions de la realitat i no la seva complicació el que explica els seus repetits fracassos i el descrèdit actual ben merescut de les ideologies.

La segona cosa que també cal fer sempre que des de la filosofia es parla de la vida política és amagar tant de temps com es podrà que estem sempre, d'una forma o d'una altra, davant d'una problemàtica ja repetidament teoritzada per la gran tradició filosòfica. La nostra contemporaneïtat viu molt satisfeta d'ella mateixa en la seva singularitat i aplica un tic, reflex o complex de desconexió quan sent parlar dels seus problemes que estima sempre com molt, però molt seus, des d'exemples o categories anteriors.

No serveix de gran cosa dir que el que funciona en aquest tic comporta un empobriment quan hom viu ara mateix des de la premsa diària la proclamació de l'internet com el començament d'una nova era de la humanitat. No ens hi fem masses il·lusions: queixar-se massa i sobretot fer-ho gremialment o emotivament servirà únicament per agreujar la situació present en la que els «partidaris» de la filosofia i les llengües clàssiques som repetidament contemplats com uns «plastres», «pesats» o «puretes» que enterbolim la brillant festa de Telépolis, que s'anuncia ella mateixa com una realitat esplèndida.

La discreció i el treball en el silenci acadèmic enfront de l'actualitat diària podrien resultar-nos evidentment molt més còmodes perquè ens evitarien tot xoc. Però l'aïllament i el refugi en un búnker o una torre d'ivori desnaturalitzaria la pretesa superioritat aconseguida. Perquè, en aquest cas, també el que Rosen diu tot tractant de les relacions entre llibertat i raó se'ns aplica ben justament: *«una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació: és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos»*. Els que ens esforcem a entendre la realitat no som una part que sap en el tot, sinó aquella part en la qual el tot es sap, exactament de la mateixa manera que no hi ha una part que governa, sinó que és aquella part en la qual el tot es governa.

En parlar tan alegrement d'intel·lectuals com una classe, casta, club o lobby es comet exactament la mateixa aberració que en parlar de la «classe política». Convé, doncs, d'una manera o altra, tractar com la pèrdua del sentit de continuïtat en la racionalitat històrica o els dèficits crònics de rigor filosòfic i de

documentació històrica més elemental dels animadors del debat polític actuals ens situen a tots en un carreró sense sortida, en un cul de sac, bastant lamentable. I convé fer-ho amb paciència i coratge davant l'autosatisfacció contemporània.

3. No m'estic queixant, com algú podria sospitar que toca a fer als filòsofs, de la maldat o misèria dels temps presents; més aviat penso que els temps presents són bastants bons. Però també penso que l'autoconsciència d'aquesta bondat està habitualment enfosquida i en conseqüència la situació esdevé caòtica. El punt clau d'aquest enfosquiment és l'oblit habitual de les mediacions racionals i històriques que possibiliten la bondat de la situació actual. En no saber-se com un increment o superació de cap terme comú la bondat de la situació desapareix en el caos.

Multipliquaré els exemples perquè no m'agradaria gens deixar flotant l'afirmació anterior, això és: *«el punt clau d'aquest enfosquiment és l'oblit habitual de les mediacions racionals i històriques que possibiliten la bondat de la situació actual»*, com si fos una opinió filosòfica personal; això és l'afirmació que un individu pot fer si la vol fer des de la seva individualitat i com a tal individualitat.

La multiplicació dels exemples podria ajudar-nos a començar finalment d'una bona manera. Provem-ho: hom sent una mica arreu, i ho sentirem cada cop més, fins que arribi a fer-se pesat, tota una retòrica sobre el segle XXI al que ens apropem. Doncs bé, estarem al segle XXI els que hi estem: no em refereixo al fet obvi que ens podem morir d'aquí a allà, em refereixo al fet també obvi, però molt *desatès*, que estarem al segle XXI els qui comptem el temps d'una determi-

nada manera, *independentment dels fervors i sentiments que pugui tenir cadascú* sobre el fet fundacional de la cronologia amb la qual comptem els anys, així com anomenem els dies de la setmana en virtut d'una herència i comptem els mesos amb noms romans. Els altres d'aquesta identitat no són les figures pàl·lides de l'alteritat que puguin ser invocades en la indefinició per tal de realitzar exercicis altruistes, un xic afectats i autocomplaents de comprensió universalista a la moda pseudolevinaseana o d'altres ràpides lectures del pensament dialogal, sinó els altres grans calendaris com l'hebreu, l'islàmic, el xinès o el japonès, que no estaran al segle XXI quan *nosaltres* estiguem al segle XXI.

L'exemple anterior d'un cas molt precís de *desatenció a una mediació històrico-racional* ens pot ajudar a trobar-ne d'altres. Celebrem l'11 de setembre com a Festa Nacional de Catalunya. I això per què? i en nom de què? Doncs, *a part també dels fervors i sentiments que pugui tenir cadascú*, resulta que, en virtut de la Constitució de 1978 i de l'Estatut d'Autonomia de 1979, el 12 de juny de 1980 el Parlament de Catalunya sancionava una llei per la qual declarava Festa Nacional de Catalunya la Diada de l'Onze de Setembre.

Semblantment, hom pensi el que vulgui de la funció en la nostra herència del moviment obrer revolucionari internacional *a part també, doncs, dels fervors i sentiments que pugui tenir cadascú*, l'1 de maig és una festa del *nostre* calendari.

Deia que anava a multiplicar els exemples perquè m'importava molt fixar com a punt de partida una afirmació que no voldria fàcilment afirmar des de la

meva individualitat com opinant; era aquesta: *l'oblit habitual de les mediacions racionals i històriques que possibiliten la bondat de la situació actual*. Als tres exemples adduïts veïem com el nostre calendari era el que és *independentment dels fervors i sentiments que pugui tenir cadascú sobre els fets que el determinen*. Aquesta situació per la qual gaudim de la resultant d'una nacionalitat comuna amb independència de les adhesions unànimes a cada una de les seves anelles, és molt recent en la història de la humanitat i contribueix molt a la bondat de la nostra situació actual.

4. Un factor a tenir més en compte d'una manera habitual com a causa d'aquesta bondat és l'existència generalitzada a les nostres societats del sufragi universal. El sufragi universal és un fet sorpresivament recent. No té encara cent anys si, com l'entendem ara, incloem el vot femení: és de 1920 als USA i 1928 a Anglaterra. I tampoc no gaire més anterior en la seva extensió com universal masculí: a França 1848, Alemanya 1871 i Anglaterra 1918. Quan seguint l'exemple d'en Josep Pallach, que hi insistia molt, recordo aquestes dades a públics cultes (estudiants en general, estudiants de filosofia, intel·lectuals, o joves nacionalistes) en comptes d'adonar-se'n del que passa —que estem davant d'una conquesta molt recent i molt fràgil— se'm respon, a vegades amb un punt de commiseració, amb una neguitosa argumentació sobre la insuficiència del sufragi universal. És una reacció ben curiosa. El sufragi universal des dels sentiments que podem deixar al marge, des de la racionalitat comuna garantida malgrat els sentiments, és una realitat insuficient exactament *per a què?* Normalment en el

transcurs de la conversa es va descobrir que el sufragi universal és insuficient per tal de realitzar projectes molt aeris: projectes sense cap lògica o determinacions que en cas de tenir alguna viabilitat, aquesta implicaria molt probablement la necessitat d'una forma o altra de tirania. Hom pensa —però ja no ho diu—, que és molt bo, doncs, que el sufragi universal dificulti la seva realització.

Una forma fàcil per a explicitar la problemàtica racional entorn de la ciutat i l'estat o de qualsevol institució potser fóra demanar-se sovint, *qui som nosaltres?* cada cas que un «nosaltres» actuï com a tal des d'una certa rutina o obvietat en el joc entre els representants i els representats o majories o minories. He pogut comprovar que és el que podríem anomenar una qüestió-pànic, i ho és perquè normalment es respon confusament des del fervor, l'opinió personal, el sentiment i la retòrica més o menys emotiva, o categories perniciososes com «classe política» o «intel·lectual», i no des de la racionalitat jurídica gairebé sempre molt clara i suficient. M'agrada anomenar aquest fenomen *l'oclusió sentimental i retòrica de la racionalitat jurídica* i crec que és un fenomen molt i molt perjudicial i important.

Demanar sovint *qui som nosaltres?* és com una qüestió socràtica fàcil de repetir, també serveix per deturar seduccions o independitzar-se, quan cal, de complicitats que poden ser molestes. En les respostes he anat observant que les relacions jurídiques efectives, les que es poden garantir amb papers i que representen el factor racional de la convivència són sistemàticament obviades. Hom dirà que estic fent un elogi del món fred dels papers i de la burocràcia. Sí,

és ben bé el que estic fent: la bondat de la nostra situació ve de la seva diguem-ne «fredor», *d'aquella raó-objectivada que és una defensa constant contra la tirania.*²

5. *Summum ius, summa iniuria.* Com antítesi de tot el que acabem de dir és pot aplicar la saviesa d'aquest lúcid proverbi romà: la justícia extrema és la injustícia extrema. Però ens convé afinar molt en el com d'aquesta aplicació, sobretot per tal de no donar via oberta a la indisciplina constant i als tractes de favor com excepcions particulars als que tan aficionats som als països llatins.

Un text del *Convit* platònic ens ajudarà, espero, en aquesta necessitat d'afinar el sentit en què cal circumstanciar la flexibilitat de la racionalitat objectiva política. Es tracta d'un moment de l'elogi de Sòcrates que fa Alcibiàdes. Alcibiàdes diu als reunits al sopar a casa d'Agató: «*Només davant d'aquest home he sentit el que ningú no creuria que jo sóc capaç de sentir: vergonya (aiscunh) davant d'algú. Jo només sento vergonya de mi davant d'ell; perquè tinc plena consciència que, si bé no tinc arguments per defensar que no cal fer allò que ell mana que es faci, tanmateix, sempre que me n'allunyo, les mostres d'estima (timh) que la majoria (pollvi) em donen poden més que no pas jo*» (216 b1-4).

2. Els redactors d'aquell paper que volen disminuir les agrupacions d'electors es trobaren que aquests tenen els seus papers com a tals electors i tan dret al sufragi actiu com qualsevol altra ciutadà i segons quina potina-facín es podrà acabar portant al Tribunal Constitucional. L'espontani més o menys populista que, més o menys emfàticament i coactivament, vol fer aprovar un punt no fixat prèviament a l'ordre del dia i que no té massa a veure en la finalitat reglamentada de la institució es troba amb uns papers que li dificulten la seva imposició més o menys tirànica.

Haviem trobat alguna cosa massa freda que s'ha d'escalfar. L'escalfament que parteix a Alcibiades ens pot ajudar a fer-ho. El que testimonia Alcibiades, la subjectivitat política irracional per excel·lència, presenta una oposició polar entre contraris: la vergonya ruboritzada davant Sòcrates que paralitza Alcibiades i l'aprovació entusiasta de la multitud que el cremà i l'apartà de Sòcrates. Aquests dos elements no poden comunicar de cap manera sense alguna mediació. Torna a ser hora de recordar la frase de Rosen i de dir ara que fou pronunciada en el transcurs d'un seminari sobre Nietzsche, i més en concret sobre un passatge del Zaratrusta (el criminal pàl·lid). *«Una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació: és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos»*. El cas de Nietzsche el deixarem per un altre dia.³ El cas d'Alcibiades és el bon cas d'existència il·limitada en el silenci de la gran acció, un heroi o super-home nietzscheà, sense cap autoconsciència transmissible de la singularitat i per tant sense cap sermó propi. Recordem ja, perquè em temo que ens caldrà recordar-ho sovint en els anys que vindran, que Alcibiades és el nebot de Pèricles. El geni polític d'Alcibiades s'ha de refredar d'alguna manera mitjançant entre les dues immediateses que el desfan i consumeixen, alguna fredor com a respecte a la llei comuna com objectivitat. A l'inrevés, però, l'element central de la racionalitat política, el respecte constant a l'objectivitat

3. L'enigma al seu cas el plantejà bé Leo Strauss i el darrer llibre de Stanley Rosen del que el seminari de Barcelona en fou una primícia: com és que una voluntat tan elitista dona uns resultats tan vulgars.

racional que havíem trobat massa fred s'ha d'escalfar, doncs, d'una doble manera: introduint-hi en una punta l'element subjectiu de la vergonya, algun rubor que ens escalfés, a tots i d'una manera especial als nostres governants, i en l'altra punta l'element, també racional subjectiu en tant que lligat ja als altres, de l'estima pels honors que el poble com a massa proporciona i sense el qual l'exercici del poder és com massa fred i massa vergonyós. Tindríem, doncs, tres coses que des d'un centre o identitat constitueixen sempre el triple moment circular de la racionalitat política: el tribunal de la consciència subjectiva que mana en la seva capacitat de fer-nos enrogir, la mediació de la regularitat legal que ens protegeix a tots de la tirania i respecte a la qual la consciència és un excés i la tirania un altre, i l'aprovació de l'actor polític com a representant del triple mandat de la consciència moral, del compliment de les lleis i de l'aprovació del poble.

La ciutadania comporta el triple exercici de la racionalitat: l'objectivada en les lleis i els papers, i la subjectiva, que va entre la vergonya que proporciona la consciència moral i l'estima i l'honor que proporciona el *demos* com a molts, com a *polloi*, als seus estimats. Aquest és un triple exercici *possible en tots* els ciutadans i *exigible de tots* els ciutadans: és el triple racional de tota filosofia política. Possible en tots i exigible de tots, el dur saber de la ciutadania cancel·la totes les ignoràncies. Com que estem a l'any Descartes no em puc estar de citar un passatge de les Respostes a Gassendi que, si el pensem prou bé, ens prohibeix l'ús massa fàcil de la distinció entre ignorància i saviesa en tots els ordres de la vida. Si ho pensem

prou bé *molt difícilment hi ha ciutadans ignorants*: «Encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement de plus capables, touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils son ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont pas tant; autrement, ils feraient mal de les suivre et ils agiraient plutôt en automates et en bêtes qu'en hommes.»⁴

La fe cartesiana en la percepció racional de la situació per part de tots els homes és un punt irrenunciable del factor racional de ciutadania activa com un dret i un deure de tots els ciutadans.

Ja sé que això que acabo de dir pot fer somriure a l'element de polític maquiavèlic que sovint portem tots a dintre. Maquiavèlic, o potiner, perquè molt sovint quan ens pensen que som maquiavèlics no passem de potiners. Ja sé que el que acabo de dir és un ideal, però resulta que és l'ideal democràtic que sense parar ens posem a la boca: en conseqüència la lògica d'aquest somriure no ens arriba mai a glaçar del tot pel rubor de les nostres vergonyes socràtiques.

I per tant repetiré el que acabava de dir, i ho repetiré molt tranquil·lament: *la percepció racional de la situació per part de tots els homes és un punt irrenunciable del factor racional de ciutadania activa com un dret i un deure de tots els ciutadans.*

I afegiré ja amb algun temor però també serenament: qui ho negui trobarà amb mi almenys un adversari, i *si humilia la ciutadania racional dels més fe-*

4. «Réponse aux Instances de Gassendi» § 10, AT, IX, 208, Rochot p. 636.

bles i desprotegits hi trobarà un enemic. Per a ús de pacifistes de sagristia recordaré que Jesucrist Nostre Senyor mana estimar els nostres enemics, no de no tenir-ne.

II. La pèrdua de continuïtat en la racionalitat històrica

Vaig tenir ocasió d'estar a Cholet, prop de Nantes, en plena Vendée poc després de les commemoracions del bicentenari de la revolució Francesa. Allí el 14 de juliol mai havia estat ni podrà ser mai alguna cosa així com una festa. Em varen explicar que, en ocasió del bicentenari, les autoritats varen reunir els alcaldes de la regió per pensar alguna mena de celebració del 14 de juliol del bicentenari que tingués un mínim de viabilitat. Finalment varen decidir un castell de focs a la plaça major de Cholet pel 14 de juliol de 1989. No va anar a veure'l ningú i les finestres de les cases estaven ostentòriament tancades i els carrers en silenci i deserts. Hom dirà que l'episodi de La Vendée és un accident contrarevolucionari en la geografia francesa, no ho discutiré gens. El que vull indicar amb aquest exemple del que ha estat anomenat el genocidi franco-francès és que certament l'Europa dels Estats està molt plena de silencis d'una memòria històrica molt tossuda, amb la qual haurà de conviure sense cap mena de frivolitats la política interestatal de la ciutadania europea. Ideològicament ara seran els uns ara seran els altres, *la terra europea a més dels seus estels està plena d'ombres.* Recordem Escòcia, també amb les seves històries antigues, com el *Braveheart* de

Mel Gibson, australià d'ascendència escocesa que fa una pel·lícula que enfada els anglesos, les derrotes de Baviera davant la Prússia unificadora, els problemes oberts dels terrorismes basc, irlandès o cors, la constant inestabilitat belga, o la moderna reunificació italiana del Risorgimento que no sona igual a la Lombardia, Les Marques o al vell Regne de Nàpols, substracte que es remourà amb el recent i forassenyat invent de la Padània, el malestar de l'antic Regne de Lleó dintre l'autonomia Castella-Lleó, i la feble però constant reivindicació de l'espai occità... Recordem-ho per tal d'adonar-nos del que agitarà una elitista, pedant i economicista unificació europea. M'explicava un francès-francès de la Picardia que no s'havia adonat fins als vint-i-dos anys que no era del tot francès quan, en marxar a París, la seva àvia li va advertir que anés molt en compte amb els francesos.

Si a aquesta dimensió de *problemes de substracte* hi afegim el record de les guerres que han anat fent entre si els que ara són més o menys els estats components de la Unió Europea des del segle XVI i ja abans fins 1945, d'una manera gairebé ininterrompuda, on *gairebé tothom amb diferents fronteres i règims ha invadit o fet sofrir a tothom*, ens adonarem que la construcció europea ha d'ésser necessàriament una molt llarga tasca de pacificació.

La Pax Europea ---com el sufragi universal— és una realitat molt recent i molt fràgil. Imposa deures a tots els ciutadans i ha estat «venuda» com una font de privilegis i avantatges per una retòrica economicista que lligava l'uropeïtat a l'augment més o menys indefinit de la prosperitat econòmica (1945-1973). La realitat ofereix problemes constants: els camions de

maduixa andalusa bolcats pels agricultors francesos, el boicot a la llet francesa dels asturians, protestes dels ramaders anglesos o els talls a les carreteres catalanes dels cultivadors d'avellanes, congelació del sou dels funcionaris i anuncis repetits de retalls en les despeses de sanitat. La covardia dels governs estatals consistent en el tic repetit fins a la sacietat de presentar la bonança econòmica com a fruit de la seva gestió i en canvi les exigències de rigor pressupostari i de control de dèficit i de l'inflació, o la vigilància veterinària, com lligades a les exigències de Maastricht, multiplicarà els casos de descontent sectorialitzat en l'immediat futur més pròxim.

L'Europa Unida s'haurà de construir en un descontent molt difuminat i una mica espasmòdic de les seves amples classes mitjanes i amb unes tendències demogràfiques que la deixaran molt ràpidament sense un proletariat intern més o menys cohesionat com a tal en la tradició del moviment obrer internacional. La tasca no serà, doncs, gens fàcil i el silenci gairebé habitual sobre les dificultats les farà més agudes. Demagògies de tot tipus complicaran intensament i repetidament el panorama. La sectarització que amenaça esdevenir crònica de la vida del pensament, amb la coagulació de corrents ideològiques i religioses en petits grups iniciàtics amb els seus gurús propis no hi ajudarà gens.

L'aportació catalana a la Pax Europea ha d'ésser humil i responsable. En la llarga tasca de pacificació de velles i noves tensions que la consolidació de la pau europea ja reclama, la contribució catalana ha de saber realitzar una molt difícil aportació positiva, més enllà del llenguatge simple de la reivindicació més o

menys superba i malhumorada o ingènua i optimista, que sempre trobarà davant seu, d'una forma o d'altra, el «*pas d'histoires monsieur*» que li etzibà Clemenceau a Cambó després de la primera guerra mundial. No podem anar pel món fent el ridícul, ni distorsionar per motius de propaganda interna, o en una expressió més senzilla «per aixecar la moral a la tropa», les nostres aspiracions més o menys caòtiques. Les esperances dipositades en el principi de les nacionalitats que alimentaven l'estratègia de Cambó, amb els «voluntaris catalans», el manifest de 1916 «Per Catalunya i l'Espanya Gran», i l'agitació de l'assemblea de parlamentaris de 1917 no recolliren res a la taula de Versalles de 1919, perquè foren bloquejades per la neutralitat espanyola al conflicte i pel fet que el principi de les nacionalitats s'agitava per a desmembrar l'Imperi Austro-Hongarès i no com una doctrina general que ens pogués afectar. Ara també el procés de construcció europea no és per ell mateix una realitat favorable i no s'hi val a llençar fàcils esperances que quedaran novament decebudes. No s'hi val a donar molt fàcilment com un element de l'actual context europeu la dificultat de l'estat-nació modern per a mantenir-se vigent, i a muntar sobre aquesta realitat tan dubtosa tota una doctrina imprecisa basada en l'optimisme superficial i l'engrescament fàcil del ara *sí que tenim el vent a favor nostre*.

* * *

En el debat continu de la gran tradició filosòfica el problema de la ciutat, la *polis* grega, que dóna el nom de política, ocupa des del moment socràtic un lloc

central. Ara, en aquest moment, amb la fi de la història, o sense ella, o com sigui que calgui entendre i matisar la tesi o allò amb què se la substitueixi, el molt cert és que tot sembla indicar que s'ha tancat un període o una fase de la història mundial, i dit molt gràficament: es tornen a repartir les cartes. No em vull embolicar ara amb una particular visió de què és exactament el que ha passat i per quines causes; serà suficient indicar dos fets que ens situaran molt bé en el sentit de la imatge que ara «es tornen a repartir les cartes». Primerament observarem una anomalia del nostre vocabulari actual per indicar prou bé el que vull dir: tots seguim usant la locució «Tercer món», per tal d'indicar un conjunt de països més o menys ben determinats, sense que «Segon Món» tingui ja cap referent i, en conseqüència, tampoc «Primer Món» sigui res precís ni usual. En segon lloc podem recordar com Josep Ferrater Mora cap als anys 60 descrivia la filosofia en el món d'avui. Ferrater Mora s'inspirava en la situació de la filosofia europea prop de l'any 1200: «pensar como cristiano, como judío o como musulmán eran tres distintos modos de entender a Dios, al mundo, al individuo humano. Los cristianos vivían acosados por el problema de la personalidad —la de Dios y la del hombre—; los judíos por los embrollos del Pacto; los musulmanes, por la cuestión del hado.» Des d'aquest exemple escrivia en caracteritzar l'actualitat filosòfica: «Parece como si el planeta estuviese escindido en tres colosales imperios filosóficos, representados respectivamente por los “europeos”, “los angloamericanos” y “los rusos”... Por razones de comodidad usaré asimismo los nombres de “humanistas”, “científicos” y “sociales” para

caracterizar las tendencias de referencia». Cal dir en honor a la veritat que el propi Ferrater Mora se n'adona que l'esquema té un punt de forçat, era una graella, si hom vol una graella didàctica —que jo havia fet servir als meus cursos de COU— (1970-1978) i que tenia l'enorme avantatge de centrar molt ràpidament la situació real del moment. Ara no la podríem fer servir ni amb totes les correccions del món per a descriure la nostra actualitat filosòfica.

Si bé les *situacions sempre es transformen les unes en les altres*, és molt cert que aquest vell esquema ha deixat de servir per tal de seguir l'actualitat filosòfica. Com a molt dóna com una pauta per esbrinar els orígens d'alguns plantejaments i moltes vegades ni això. A la seva darrera estada a Barcelona li vaig preguntar al professor Cramer de la Universitat de Göttingen que és el que havia passat amb els professors de Diamat de la República Popular Alemanya, l'antiga Alemanya de l'Est. Em respongué «els més vells s'han jubilat, els més joves s'han fet “analítics”». Les anàlisis i les descripcions sobre l'actualitat de la vida política i social com a dimensió de l'existència humana, de la naturalesa i de les tensions que la travessen en major o menor profunditat no expressen ni una situació definible en l'anterior divisió en tres mons (ultra la desaparició del bloc soviètic, l'emergència de l'Islam dificultaria parlar d'un homogeni tercer món i altres modificacions més difícils d'expressar com la enigmàtica funció del Japó en l'actualitat mundial, etc.), ni des de les categories filosòfiques derivades dels antics imperis filosòfics. Com acostuma a passar en moments de canvi les aportacions més lúcides no deriven sempre de la filosofia professional: sorgeixen

de professionals de tot tipus que reflexionen sobre la circumstància i també s'ha de dir, i també acostuma a passar en moments com ara aquest, de noms i trajectòries enfosquides en l'aparador anterior i que ara són revaloritzats; així com de la relectura dels clàssics sense els tics que els hi projectava en la seva valoració més immediata el conjunt de la graella anterior.

* * *

Quan ens hem donat el marc d'urgència complex de triplicitat circular en la racionalitat política per la descripció de l'actual situació, érem ben conscients que, per mor de la comprensió immediata, corriem el risc de l'assagisme i l'individualisme explicatiu; hem vist un assaig d'explicitar la novetat de la situació que topa amb molts problemes com hem assenyalat detingudament. L'una i l'altra cosa presenten moltes dificultats i són senyals que hi ha com una nova exigència de renovar la descripció tipològica de les formes de govern i establir graus de cohesió social en les societats humanes que els hi corresponen i que ara podem observar.

Diodor, Plutarc i Apià ens expliquen el discurs d'Escipió al Senat de Roma, hostil a la destrucció de Cartago argumentant que Roma tenia necessitat d'un adversari de la seva talla per tal de conservar la seva austeritat i mantenir-se en forma. Alguna cosa així es podria dir de la democràcia liberal, que es vivificava amb les seves lluites contra les democràcies orgàniques, populars i les dictadures militars d'un signe o d'un altre. Aquest segle nostre que ara s'acaba ha demostrat en l'horror la veritat de la dita que el remei és

moltes vegades pitjor que la malaltia, però això no vol dir, per dir-ho molt breument, que el malalt s'hagi posat bo.

III.1. Direccions d'estudi i recolliment

Si ara aixequem la reserva que fèiem de no tractar els nostres problemes com a època des de l'experiència multiseular de la nostra tradició filosòfica, podem recordar que el problema teòric de la filosofia política clàssica ja era la classificació de les formes de govern i la millor forma d'evitar la tirania. L'altra direcció dirigida també a raonar la urgència d'un estudi sobre filosofia política és el de conservar i potenciar la ciutadania universal.

El millor govern possible és el que evita millor la tirania. La *superioritat* de la filosofia política clàssica consistiria, segons Leo Strauss, en *saber molt bé* que el problema polític per excel·lència és la descripció de la tirania com a malaltia del poder.

Per tal de discutir bé aquesta tesi ens cal diferenciar-la en dos sentits i dues formulacions. El primer sentit o sentit feble de la tesi fóra el de la formulació que ja hem avançat, però sense relacionar-la amb cap altre terme com a comparació: la filosofia política clàssica *sap molt bé* que el problema polític per excel·lència és la descripció de la tirania com a malaltia de l'home que exerceix el poder. Per discutir la bondat d'aquesta tesi fóra bo acudir a *The City and Man* (1964). L'obra estudia per aquest ordre la *Política* d'Aristòtil, *La República* de Plató i *La Guerra dels Peloponesos i els Atenesos* de Tucídides.

A la introducció Leo Strauss escriu: «*El tema de la filosofia política és la ciutat i l'home. La ciutat i l'home és explícitament el tema de la filosofia política clàssica. La filosofia moderna, edificada sobre la base de la filosofia política clàssica, la transforma. Però és impossible comprendre aquesta transformació, tan legítima com pugui ésser, si no s'ha comprès l'original*».

El que aquí se'ns diu pot semblar-nos ara molt evident. Convé observar, però, que en el moment en què sortí aquest llibre de Leo Strauss el que es fa i el marc en què es treballa no eren gens obvis en cap del tres «imperis» de la «graella» de Ferrater Mora. Em faré entendre millor: aproximadament pels mateixos anys un tractament dels mateixos autors era fet per François Châtelet sota el títol de *Naixement de la Història*. Però Leo Strauss no entén que la nostra curiositat pels clàssics grecs esmentats tingui la seva justificació perquè estan en l'origen d'un procés de percepció que arribi fins a nosaltres que és l'autoconsciència que l'home té de la seva historicitat; sinó que sosté —el que el féu un marginat de l'actualitat filosòfica— que llegint aquests clàssics podem comprendre la veritat de les relacions entre la ciutat i l'home d'una bona manera.

Certament l'herència grega ha fixat almenys el vocabulari bàsic en els termes descriptius de les formes de govern possibles o règims: monarquia és el govern *d'un de sol*, aristocràcia el govern dels *millors*, democràcia el govern del *demos*, que de moment deixarem sense traduir. Però això únicament té un sentit formal, en el mal sentit de la paraula, o taxonòmic, si no entenem la força amb què en la ciutat antiga es viu

la manifestació o esplendor de la ciutat com a ciutat, no com una realitat feta pels homes sinó com una realitat superior que els possibilita. Recordarem les paraules d'agraïment de l'Àiax de Sòfocles en el moment de morir. El joc entre un de sol, els millors i el *demos* no és un joc recíproc horitzontal pel poder com a control d'un marc comú, fet entre tots, sinó el *pólemos* que manifesta el *logos* de la *polis*. Hegel, Fustel de Coulanges i Leo Strauss són sensibles a aquest caràcter de la ciutat antiga com un lloc sant, com una manifestació de l'esperit. Leo Strauss escriu al final del seu llibre, després d'indicar com l'historiador científic modern no sap massa que n'ha de fer dels fragments de Tucídides sobre els oracles, els terratrèmols, els eclipsis, les accions de Nicias, els remordiments dels Espartiates, les conseqüències de la batalla de Délion i la purificació de Délos, etc.: «*El que és "primer per a nosaltres" no és la comprensió filosòfica de la ciutat sinó la comprensió inherent a la ciutat com a tal, a la ciutat pre-filosòfica; segons aquesta comprensió la ciutat es veu subjecta i subordinada a allò diví, venera allò diví. Començant per aquí estarem oberts a la potència de la qüestió tan important i tan vella com la filosofia, encara que els filòsofs no l'expressen amb massa freqüència: quid sit Deus?*»

Oligarquia, Demagògia, Tirania, Anarquia, Dictadura, etc., són temes negatius que tenen el seu origen en aquesta llarga discussió del problema en la cultura clàssica greco-romana. La tirania i totes les pertorbacions del bon govern impideixen manifestar-se plenament a la ciutat com un lloc de culte, impideixen resplendir en el goig, la glòria de la ciutat.

Havíem deixat *demos* sense traduir. Penso que pot-

ser traduïm massa fàcilment per «poble» en el sentit de les nostres molt recents democràcies de sufragi universal i ciutadania universal aparentment fàcil i trivial. Certament perquè a més del *demos* a la ciutat grega hi ha els metecs, sense ciutadania política i encara els esclaus. Però aquesta no és la raó última de la meua resistència. Veurem millor el sentit d'aquesta reserva a una ràpida identificació entre el *demos* antic i el nostre poble d'avui i els problemes que planteja a les nostres societats actuals si ens demanem: Per què Aristòtil refusa la democràcia?

Tothom sap que Aristòtil refusa la democràcia, i en conseqüència, hom pensa que la seva *Política* no és massa recomanable com un instrument d'educació democràtica. Hom sap molt menys, segons vaig veient, el perquè i com la refusa. Ens hi entretindrem una mica i espero que potser sentirem una mica de vergonya col·lectiva, cosa que de vegades és molt sa.

1) Aristòtil defineix el ciutadà com «*l'home capaç de governar*» III,1 i III,3 i planteja l'*aporia* d'una forma molt senzilla —el que sempre és un dels seus encants— demanant-se:

2) Per què els «*pobres*» no poden governar? la resposta és molt breu «*no poden exercitar-se en les ocupacions en què s'exercita la bondat*» III,3.

Aquestes ocupacions són: l'instrucció i l'oci.

No fóra doncs ni segur per a la ciutat, ni saludable per a ells que governessin, perquè sembla inevitable «*que obrin injustament en algunes coses i s'equivoquin en altres*» III,6.

3) Amb aquells balanceigs de pros i contres que Aristòtil fa quan debat les qüestions i que és un altre dels seus encants, afegeix tot seguit que no és bo que

no governin: *«és una situació inquietant perquè quan hi ha una gran quantitat de persones sense honors polítics i en pobresa, la ciutat es troba necessàriament plena d'enemics»* III,6.

4) En un moment del seu debatre la qüestió Aristòtil fa la següent observació sobre la dificultat constant de la qüestió del govern dels homes, digne d'un «mestre de la sospita»: *«Totes aquestes consideracions semblen demostrar la incorrecció de totes les normes o títols per les quals els homes pretenen que ells mateixos han de governar i que tots els altres han d'ésser governats per ells»* III,7.

5) Immediatament, contra les justificacions de l'aristocràcia i de la plutocràcia justifica així la possibilitat de la democràcia: *«És completament possible que en un moment determinat la multitud pugui ser col·lectivament millor i més rica que la minoria, encara que no ho sigui individualment»* III,7.

I 6) fixem-nos finalment com Aristòtil raona com ni el govern dels molt rics, ni el dels molt pobres són bons per la ciutat: *«Els que tenen un excés de béns de fortuna, de força, de riquesa, d'amics, etc., no volen ni saben ser governats, i això els hi passa des de la infància a casa seva, la qual era tan luxosa i lliure que no tenen el costum de sotmetre's a l'autoritat ni a l'escola: mentre els que viuen en excessiva necessitat d'aquestes coses són massa servils, de manera que no saben com governar encara que saben prou bé sotmetre's a un govern despòtic, mentre que els primers no saben sotmetre's a cap govern i només saben governar a la manera d'un senyor i d'un amo»*. Política, IV,9.

El nucli de la nostra reflexió ha de ser el següent; què els passa a les nostres societats d'instrucció generalitzada i oci abundant que no retiren els beneficis de la possibilitat i capacitat d'un govern que l'esperança clàssica hi dipositava com «*ocupacions en què s'exercita la bondat*»? La mala qualitat de l'oci juvenil i la degradació ja crònica del sistema escolar català no són problemes sectorials sinó fonamentals.

Cal, encara que ens dolgui, ser molt durs en aquest aspecte. Penso que no entendrem prou bé què és el que ens cal avui esperar si de primer no celebrem d'una manera *adequada*, *habitual*, i *intergeneracionalment* transmissible els beneficis de la situació actual.

Deia que no creia gens que el temps presents fossin dolents, crec al contrari que són bastant bons, però que s'estava en l'enfosquiment d'aquesta bondat d'una manera habitual. Un dels trets d'aquest enfosquiment és que ens consta molt de trobar la manera *adequada* de celebrar o cantar la glòria de la ciutat. Aquest punt crec que no ens és gens fàcil de fer en la pràctica diària, com un gest *habitual*, i en conseqüència també m'és a mi difícil tractar-lo.

Em sembla, doncs, a títol d'hipòtesi que les coses haurien d'anar més o menys per aquí: primerament objectivar-nos les dificultats. La primera dificultat és representar-nos ben bé el rostre ruc de l'autocomplacència pueril en la bondat dels temps presents: l'exemple del noi que perdonava la vida a Leibniz («Leibniz para su tiempo no estaba nada mal») des de la seva ignorància, ens pot vacunar, però si atenem, per exemple, a la lletra de l'himne olímpic com autoexaltació de la humanitat també ens entra alguna vergonya... El cant del poble de J.M. de Sagarra o l'him-

ne de la Comunitat de Madrid cauen en el ridícul... és difícil celebrar la ciutat... Un triple sentit del ridícul, de por a la profanació, o de submissió servil als governants actuals ens paralitza. Això últim és un segon aspecte diferent de la por a l'autocomplaença ridícula: si ara donéssim la consigna a mestres, professors de secundària i professors d'Universitat de lloar la bondat de la situació ciutadana com a glòria de la ciutat en la celebració d'una manera habitual davant dels seus alumnes, em temo que es produiria immediatament un malentès que convé esbrinar molt bé: s'interpretaria, per dir-ho ràpidament i vulgarment, com un «fer la pilota» als nostres governants actuals i no tenim gens de ganes de fer-la.⁵

Se'ns acudeix immediatament, no importa ara gens si amb molta raó o poca, un munt d'imperfeccions que ens impossibiliten aquest moviment de gratitud i glòria que fa no obstant l'*Àiax* de Sòfocles, i això que a aquest, pobret, les coses li van molt més malament que ens puguin anar a nosaltres. I malgrat tot abandona el món tot dient:

*«Oh, llum! Oh sant fonament de la meva terra pàtria!
Oh Salamina! Estança de la llar paterna!
Lloada Atenes! I tu, poble agermanat!
Fonts, rierols, també a vosaltres camps de Troia,
us crido, us saludo, m'heu alimentat.*

* * *

5. MacIntyre és referenciat a aquest fenomen a *After Virtue*. L'he citat a l'apèndix II d'*A la flama del vi*, Barcelonès d'Edicions, 1996, p. 144.

Parlàvem de la tesi feble de Leo Strauss sobre l'estudi de la filosofia política clàssica. La tesi forta de Leo Strauss consisteix en indicar-nos *la superioritat del plantejament clàssic sobre tots els plantejaments posteriors*. La superioritat clàssica és evitar la tirania com a malaltia política, com a profanació d'un lloc de culte. En la ciutat no hi ha ignorants, no hi ha *anoia*, ignorància, perquè és Nous, perquè el temps de la celebració és temps d'instrucció i oci, temps de bondat.

Em penso que si he aconseguit explicar-me prou bé, hauré aconseguit que la tesi forta de Leo Strauss ens porti a tenir *por de la ciutat, por a la glòria de la ciutat*. Va bé, el contrast modern i les situacions post-històriques treballen, —els moderns sempre treballen allí on els antics celebren—sobre aquesta por amb domesticacions, fascinacions, exilis i profanacions.

* * *

He dit al començament que en aquest tercer punt raonaria perquè s'hauria de traduir al català *La Ciutat i l'home* de Leo Strauss, i que estaria molt bé com un títol de la col·lecció «Realitats i Tensions» de Barcelonense d'Edicions. *El moment del nostre país necessita més que cap altra cosa, per paradoxal que pugui semblar, un temps molt fort d'estudi i de recolliment en l'oci*. Tres cites de la introducció de *The City and Man* mostraran, més que els meus comentaris ja necessàriament molt apressats, la direcció d'aquest recolliment tan necessari:

«Substituir la filosofia política per la història de la filosofia política significa substituir una doctrina que

s'interessa per la veritat per una recollecció d'errors més o menys brillants. La disciplina que substituirà la filosofia política serà la lògica, una lògica que prohibirà com il·legítim el pas dels judicis de fet als judicis de valor; pas sense el qual una filosofia política ja no existeix.»

«Els clàssics no solucionaran els nostres problemes. Però una comprensió adequada dels principis com ha estat elaborada pels clàssics és el punt de partida d'allò que hem de fer nosaltres mateixos: una anàlisi adequada de la societat present amb les seves característiques pròpies:

I, finalment, aquest punt fonamental:

«Una societat acostumada a comprendre's en relació a una finalitat universal no pot perdre la seva fe en aquesta finalitat sense esdevenir completament desemparedada».

III.2. Conservar i potenciar la ciutadania universal: la superioritat del plantejament modern

La tesi forta de Leo Strauss és discutible, això és, alguna cosa digne de ser discutida. La qüestió no és fer-ho a corre-cuita i tontament, afanyant-se a fer Leo Strauss «partidari» dels antics (la qual cosa com ha insinuat bé Stanley Rosen a *Hermenèutica com a Política* potser fóra un error) i afanyar-nos a convertir-nos, de pressa i corrents, en paladins d'uns moderns dels quals no sabríem en primer lloc ben bé qui són. Ens tocaria defensar per ofici una filosofia política moderna de la qual no sabríem amb massa precisió on és el seu centre.

Aquest centre s'hauria de cercar, crec, a l'entorn de la noció de ciutadania. Vèiem que per Aristòtil la ciutadania era la capacitat de governar. Podem veure que en el nostre ús actual de la llengua la noció de ciutadania és el resultat d'una història que podria ser ben bé reversible o variable segons circumstàncies: «la noció de ciutadania comporta un dret o privilegi, alguna cosa de què es gaudeix en una societat estamental. La font d'aquest privilegi és, o bé el lloc de residència dins el clos emmurallat de les ciutats», o bé negativament «pel fet de no exercir cap ofici mecànic». Tenim, doncs, una ciutadania restringida i estamental, que expressa com a condició el vincle entre la comunitat política (ciutat, estat) i tots els seus membres. Si aquest vincle no és fort «l'estamentalisme» reviu i els exclosos es rebel·len. Hem vist com Aristòtil, que no crec que sigui ni un autor molt subversiu ni un «modern», avisava que l'exclusió del *demos* del govern «és una situació inquietant perquè quan hi ha una gran quantitat de persones sense honors polítics i en pobresa, la ciutat es troba necessàriament plena d'enemics» III,6. Aquest text farien molt bé de meditar-lo els nostres joves cadells de bones famílies que ara estan plens d'un furor de liberalisme aparentment ben intencionat però una mica cec i salvatge.

Entenc, doncs, per ciutadania no un fenomen ciutadà oposat al món rural, sinó la de membre de ple dret d'un estat. Entenc per ciutadania universal, no que tots els homes siguem de la mateixa ciutat, cosmopolites o ciutadans del món, sinó que en la societat política i a les ciutats o municipis tots els habitants tinguin el mateix estatut jurídic. Com el sufragi

universal, aquest fenomen té dos dies i és molt més fràgil i imprecís del que a simple vista podem pensar. Es parla actualment de l'extensió tant de la ciutadania com del sufragi: en mitjans familiaristes belgues hom proposa l'extensió del principi «un home-un vot» des del moment del naixement, i administrat pels pares fins el moment que es transfereixi al titular. El suggeriment no és tan forassenyat com sembla; si hom pensa que els pensionistes tenen un pes electoral que no té la infància, potser fóra l'única manera de forçar una bona política d'atenció als nous ciutadans. La mesura pot semblar-nos ara tan difícil com el sufragi femení; se li oposa immediatament el que també retenia als partidaris del vot femení a les Constituents de la República Espanyola: fóra augmentar la influència dels sectors conservadors, perquè amb raó o sense es suposa que els mitjans conservadors tenen més fills. Per una altra part, als USA hi ha sectors que demanen l'abolició d'una esmena de la Constitució per la qual és ciutadà americà tota persona nascuda al territori dels USA. El sentit de la proposta és negar-la als fills dels emigrants il·legals. Aquests dos exemples tenen l'única funció de mostrar-nos que no estem davant d'unes adquisicions irreversibles sinó davant d'una reordenació jurídica més o menys constant.

Entenc per *modern* no res del nostre modernisme que hom pot situar entre la Renaixença i el Noucentisme, ni res imprecís que en cada cas s'oposi a un antic més o menys determinat, i menys un modern que s'oposi també molt indefinidament a un temps medieval. Més aviat amb una forma que explicaré amb més detenció un altra dia, cal parlar d'un moment modern que s'oposa a un moment barroch. Si ens de-

manem a l'entorn de tot el rebombori, no sempre edificant, que es va moure sobre la tesi de Fukuyama del final de la història, la qüestió ben precisa és: on és el moment originari d'això que fa acabar la història o sigui la recerca com a terme? En una paraula sovint molt ambigua *què és això del liberalisme polític?*

La resposta hauria de situar-se amb precisió en la crisi que obre la revolució anglesa de 1640 (per això a la col·lecció «Realitats i Tensions» de Barcelonasa d'Edicions es va traduir el llibre sobre Cromwell de Jean Pierre Poussou), l'experiència holandesa del segle XVII (ara mateix tenim detectades dues bones històries d'Holanda, sobre les que un dia en parlarem) i la revolució americana (que caldrà atacar tot seguit). La revolució francesa, les experiències alemanyes, el *Risorgimento* italià, el liberalisme espanyol del s. XIX, són fets cada cop més tardans i molt més turmentats i depenen de la mimesi de l'anterior experiència originària. La revolució triomfant és anglo-holandesa-ianqui (per precisar més i tenir en compte la Guerra Americana de Secessió, de la qual també caldria fer-se'n una bona idea, per exemple de la seva brutalitat). Ara mateix aquesta resultant s'ha fet més o menys mundial en quedar-se com Roma sense el seu Cartago. Leo Strauss parla d'una primera onada de modernitat en filosofia política formada per Maquiavel, Hobbes, Spinoza i Locke. Ara no ens hi podem entretenir, però, penso, que el pas entre Maquiavel que teoritza l'exercici del poder per part del *príncep* a Hobbes que teoritza focalment els deures dels *súbdits* és molt decisiu.

«La domination politique n'est pas n'importe quel type de domination, le pouvoir politique se distingue

des autres types de pouvoir»(p. 229). Aquesta senzilla afirmació de Y.Ch. Zarka il·lustra enfront de la inflació foucaultiana sobre un poder que és arreu i no està enlloc, dels *beneficis de la sobrietat de l'estudi per tal d'encarar les nostres preocupacions més immediates*. L'afirmació 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.⁶ Aquesta obra de Y. Ch. Zarka sobre Hobbes *ordena i articula* treballs anteriors publicats en articles, revistes i volums col·lectius. Estarem particularment atents a ressenyar *la globalitat del treball de Zarka* on s'inscriuen les aportacions dels estudis particulars que componen els diferents capítols. Fent l'excepció que no hi trobem, perquè no és la intenció de l'autor, una completa descripció de la filosofia política de Hobbes: «Il ya en effet des pans entiers de la pensée politique de Hobbes que nous n'avons pas abordés, en particulier la relation entre politique et religion où se redistribuent les trois rapports *non superposables* entre Etat et Eglise, temporal et spirituel, raison et révélation»(p. 281). L'obra comença amb un breu manifest metodològic sobre *la idea d'una història no historicista de la filosofia política*. Entre una renovació de la filosofia política com a filosofia: «la filosofia política no és una disciplina històrica» (Leo Strauss) i una recerca històrica que vol centrar-se en les nocions d'intenció comunicativa i context discursiu dels autors del passat (Quentin, Skinner), Zarka

6. L'estudi està reproduït i revisat en el llibre: *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, traduït i anunciat a la col·lecció «Realitats i Tensions» sota el títol *Hobbes i el pensament polític modern*.

refusa l'alternativa des d'una ferma convicció: «*les textes de philosophie politique du passé sont susceptibles de fournir des ressources au renouvellement de notre propre réflexion*» (p. 10). L'elecció de l'obra de Hobbes per tal de renovar «la tasca d'una història filosòfica de la filosofia política» (p. 18) 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 històricopolítica. El disseny de posar en relleu la globalitat filosòfica de Hobbes es manifesta en l'obra de 1987: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin. El problema constant de les interpretacions globals de Hobbes és la relació entre la seva filosofia natural i la seva filosofia moral i 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 agudesesa el caràcter paradoxal d'allò polític: «*toujours tendu entre langage et violence, droit et puissance, raisson et passions*». La línia llenguatge, dret, raó fa de l'estat un ésser artificial de raó, la línia violència, potència, passions fa de l'estat un ésser artificial de potència. Zarka formula ben clarament: «L'Estat no és l'una o l'altra, Estat de Raó o Estat de potència, és l'una i l'altra. Això és

precisament el que el fa fràgil, portador dels gèrmens indestructibles de les seves crisis, àdhuc de la seva dissolució». Recordem que el Leviathan és un Déu Mortal per a Hobbes.

Les conclusions de Zarka són molt clares, el que sempre s'agraeix en tot tipus de llibres i més quan d'alguna manera aquests parlen de «modernitat». L'autor indica, amb molta precisió, *quatre aportacions de Hobbes al pensament polític modern*: (1) teoria de l'individu universal; (2) teoria del signe i semiologia del poder; (3) noció de voluntat política pública; (4) teoria jurídica de l'institució política o institució jurídica de l'estat.

En conseqüència el llibre de Zarka serà molt útil com un instrument per tal d'aturar aquesta 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.