

LA CIUTAT I LA LLEI

Ramon VALLS I PLANA

La tesi que desenvoluparé en aquest escrit és que ambdues coses —ciutat i llei— són l'una a l'altra *consubstancials*. Com a mínim, ho han estat fins ara. I, pel que fa al futur, hi dirigiré una mirada al final. Començaré doncs amb un petit repàs històric.

1.- Llei i muralla. Llegim en un text d'Heràclit' «Cal que el poble lluiti per les lleis com si fos el mur [de la ciutat]». Aquesta equació (lleis = mur) és certa, fonamental i fecunda: Assenyala la cesura inaugural i constitutiva de la nostra civilització, la qual s'origina a la Mesopotàmia al quart mil·lenni a.C. Comentem: El mur (= lleis) delimita asimètricament dos espais amb qualitats ben diferents i fins i tot oposades: interior o espai intramurs i exterior o espai extramurs. L'espai intramurs defineix un estil de vida humana, un *ethos* o conjunt de pautes de conducta col·lectiva. L'exterior resta indefinit, si més no relativament a l'interior. Tot allò que resta fora és natura salvatge i en ella el ciutadà hi considera inclosos els altres pobles perquè els costums diferents es perceben

1. Fragment 44.

com estranys. A més, l'espai interior resulta segur, en comparació amb la inseguretats que regna a l'exterior. En aquesta primera partició, la qual equipara espai interior/exterior a civilització/barbàrie, no és arbitrari contemplar-hi també aquella dicotomia que en estadis més avançats culturalment, al fil de les controvèrsies suscidades pels sofistes grecs, coneixerem amb els termes *nomos* (lleis) / *physis* (natura).

Resulta doncs que l'interior ciutadà és l'espai de la *convivència reglada*² i amb ella aixopluc, no solament respecte de les inclemències naturals, sinó igualment respecte del perill que signifiquen els humans que viuen fora i són amenaça per la vida i els béns dels de dins. La seguretats intramurs es consolida mitjançant diferents institucions públiques ben significatives: l'enllumenat públic nocturn, per exemple, o la ronda de «serenos». Ara bé, amb els de fora, s'hi estableix una doble relació: Com a selvàtics, bàrbars, o simplement aliens, la relació és *d'exclusió*, és a dir, potencialment bèlica. Ells no viuen ordenadament (segons el nostre ordre, és clar), no parlen la nostra llengua, són estranys, i el sol contacte amb ells ens desnaturalitza. I observem de passada que l'ús d'aquesta expressió

2. «La convivencia de los seres humanos se caracteriza porque sus relaciones mutuas quedan reguladas. La convivencia de los individuos que es en sí misma un fenómeno biológico, pasa a ser un fenómeno social por el mero hecho de estar regulada. La sociedad es una convivencia ordenada o, más exactamente, es el orden de la convivencia de los individuos. La función de un orden social es regular la conducta mutua entre los individuos —inducirlos a comportarse de un modo determinado, a actuar o a abstenerse de actuar—. Para el individuo, el orden se presenta como un conjunto de reglas [...] A estas reglas se las llama normas». Hans Kelsen *¿Qué es justicia?* Barcelona. Planeta, 1993, p. 152.

implica que la vida col·lectiva del propi grup es percep com la «natural»; una mena de «segona natura», podríem dir.³ Així, la dualitat primària interior/exterior es tradueix en termes de població en nosaltres/ells. El mur però té portes que de nit o en situacions de perill es tanquen. Això vol dir que amb els altres, de dia, pot haver-hi *relació pacífica*, tractes de barata o comerç. I aquesta relació dóna lloc tot seguit a un «dret internacional» o de gents, tan embrionari com es vulgui però real, el qual Grotius⁴ molts segles endavant considerarà encara com una forma de dret positiu (no «natural», per tant, sinó sobreposat) instituit pels costums de relació sigui bèl·lica o pacífica.

Observem ara que dins la ciutat hi ha un espai central, creuament de camins, plaça o lloc per excel·lència que en diem *mercadal*, situat entre dos punts extrems, més elevats potser o fent façana a la plaça del mercat i que són el castell i el temple. El mercat és el lloc de la transacció beneficosa, del comerç, enriquit aquest espai amb un altre d'annex, tancat, on es guarden ben segures les mercaderies (magatzem custodiat per l'autoritat). Les regles de la transacció han de ser respectades, ben segures també. I això fa que les soles regles consuetudinàries o usatges, per bé que conservaran importància quan la ciutat es faci més complexa, com a regles d'honestedat professional, no siguin suficients. Situem així l'origen certament ciutadà de la llei escrita i publicada sobre la qual descansarà la justícia, directament administrada per l'autoritat en

3. «El sistema del dret és el regne de la llibertat efectivament realitzada, el món de l'esperit produït des de si mateix com una segona naturalesa» *Filosofia del Dret* (1820) § 4.

4. *De iure belli ac pacis*, 1625.

cap de la ciutat o per jutges delegats. S'estableix així una relació que esdevindrà essencial entre ciutat (*ciuitas*, societat civil; *Burg*, raval) i poder (*potestas*, *imperium*, estat). Els continguts dels codis més antics articulen la relació intrasocial sobre l'eix senyors/esclaus (= propietaris/treballadors) però a més cal observar que el mercat, com a lloc on es genera la prosperitat, també serà font de legitimació del codi juntament amb el temple. En efecte, juntament amb les lleis escrites, les ciutats mesopotàmiques desenvolupen ja un altre gènere literari diferent del jurídic, legitimador del codi, al qual embolcallen en forma de pròleg i epíleg. Aquests escrits segons, d'estil més pompós que l'austera prosa jurídica, expliquen l'origen de la llei tot apel·lant a la pietat del príncep, la qual, perquè el posa en contacte amb la divinitat, rep d'ella la saviesa legisladora. I una prova manifesta de la tal saviesa, segons la prosa poètica legitimadora, és precisament la prosperitat que ha enriquit els ciutadans com efecte de l'observància de les lleis.

Cal fer atenció també a la implicació de la ciutat amb la cultura tècnica. Amb el ferro, el fang i les fibres es poden fabricar materials i instruments per a la construcció d'habitatges, per a la ramaderia i la pesca. Pot ser que l'activitat tècnica sigui exercida en l'espai extern a la ciutat, però aquest és aleshores contrada o *Hinterland* en dependència de la ciutat de la qual procedeixen les tècniques per construir els recs i llaurar els camps, això és, per colonitzar el camp. D'aquesta manera, la ciutat desenvolupa diferents tècniques permanents de producció i transport ensenyables i, per això, propagables. Entre tots els invents de la ciutat mercantil i artesanal, cal remarcar-ho, sobresurt *l'es-*

criptura com mitjà meravellós de fixació-institucionalització de les relacions interhumanes: Els primers usos de l'escriptura foren, en efecte, la comptabilitat, els contractes i la llei, la qual des d'aquest moment es contraposarà a l'usatge i s'imposarà paulatinament sobre ell.⁵

2.- Més sobre el castell i el temple. El castell o la ciutadella és la residència del poder, és a dir, de la força coactiva o espasa com a component essencial de la justícia legal. Sorgeix d'ací tot un subsistema judicial, que deriva al seu torn en institucions penals i penitenciàries. Institucions aquestes d'exclusió definitiva (pena de mort, ostracisme, expulsió) o temporal (presó, patíbul) de qui crebanta la llei. Simètricament a l'espai, que depenent del castell es destina a l'administració de justícia, es genera un altre espai especialitzat, aquest d'inclusió, i no ja depenent del castell sinó del temple, que en diem escola. L'ensenyament dels infants (*infans*, el que encara no parla) com a òrgan reproductor de la ciutat que ha d'integrar els nous individus als costums de la ciutat, els ensinistra en les pràctiques ciutadanes i en el seu esperit. El conreu del llenguatge és l'activitat fonamental de l'escola, i l'escriptura i el càlcul en són els instruments bàsics i privilegiats. És lògic per tant que l'escola neixi en estre-

5. Els codis civils moderns consumeixen la subordinació de l'usatge a la llei. Vegeu per exemple l'article 1.3 del Codi Civil espanyol: «La costumbre sólo regirá en defecto de ley aplicable, siempre que no sea contraria a la moral o al orden público y que resulte probada». I a la disposició final, art. 1976, hi llegim: «Quedan derogados todos los cuerpos legales, usos y costumbres que constituyen el derecho civil común en todas las materias que son objeto de este Código (...)»

ta relació amb el temple, perquè aquest és el lloc de l'aurèola o nimbe sagrat de l'ordre ciutadà, és a dir, el lloc de la legitimació de la llei. El temple, dit ràpidament, recorda i manté, mitjançant el culte, el contacte originari de les lleis amb el numinós. La saviesa legisladora, com hem dit, es contempla sempre originada en la pietat del rei o en la inspiració divina del legislador. Però hi ha més, encara.

El temple, en efecte, preserva els costums o *mores* juntament amb l'escola que els perpetua, perquè mitjançant el culte els interioritza. Neix així, a l'abric del temple, una moralitat que essent inicialment ètica, és a dir, col·lectiva i pública, esdevé íntima i personal. Mitjançant la interiorització religiosa de la responsabilitat, la llei i el costum es converteixen respectivament en codi moral i hàbit incorporat de respectar-lo, és a dir, en virtut. Formalment, la moral consisteix en una partició binària, del tot paral·lela a la partició originària que he exposat a l'inici, enclavada però, ara, a la intimitat de la consciència. Els termes de la partició en tant que moral es diuen bé (amb l'imperatiu categòric concomitant: *has de fer-ho*) i mal (amb l'obligació absoluta d'evitar-lo). Materialment, la moral transposa a l'ànima del ciutadà els continguts de les lleis i costums exteriors de cada ciutat. La llei esdevé llei interior, del compliment de la qual la divinitat que inspirà el legislador en demanarà compte, fins i tot de les intencions més íntimes de violar-la. La moral, per tant, reforça la llei perquè converteix els preceptes de la llei civil en manaments de la llei de Déu. I l'ancoratge de la llei en la consciència del súbdit fa ara aparèixer la divinitat com premiadora/castigadora dels qui han d'observar-la. Vegeu doncs que

la dualitat premi/càstig es correspon encara amb la partició primària entre interior i exterior de la ciutat. El premi correspon als qui hi pertanyen de cos i d'ànima, mentre que el càstig correspon als de fora, sigui perquè ja hi eren sigui perquè hi han fugit espiritualment.

Cel i infern. Si ara abandonem, des del temple i en l'acte de culte, la consideració de l'eix horitzontal de la ciutat i mirem primerament cap a dalt veurem el cel estelat.⁶ És el model més antic i excel·lent d'ordre jeràrquic sota l'astre-rei, i és també model de regularitat cíclica. És doncs el lloc originari de tot ordre, el qual resideix allí per naturalesa. És el lloc de l'immutable o invariable, del permanent. I aquest és el sentit originari de l'adjectiu «diví», el qual es predica inicialment d'allò que és sempre igual. L'ordre celestial apareix certament com immutable, però això no vol dir petrificat. És un ordre imperturbable però viu, puix el seu moviment és circular o cíclic, és a dir, d'eterna repetició del mateix. Respectar l'ordre del cel resulta ara garantia de prosperitat en tant que l'invent del rellotge i del calendari reproduïxen civilment la vida divina dels astres. Són aquests instruments de medició del temps els gran reguladors dels conreus (calendari del pagès) i la navegació, activitats que si volen ser exitoses (imperatiu hipotètic), han de sotmetre's a les diferents fases del cicle anyal.

El cel endemés, com a lloc superior, és simètric a l'espai inferior, l'infern, el qual apareix primerament

6. Prenc l'expressió de la conclusió de la *Crítica de la raó pràctica* de Kant (1788). Significativament, el text kantià contraposa «el cel estelat damunt meu» a «la llei moral en mi» (Wk V, 161).

com lloc o llocs inferiors de càstig, val a dir d'exclusió definitiva dels crebantadors impenitents de la llei. Si el cel era doncs la residència de la llum i font d'ella per a nosaltres, l'infern és l'espai de les tenebres exteriors a l'ordre celestial paradigma de l'ordre ciutadà. És el lloc dels plors i cruiximent de dents, el canyet metafísic.

Em permeto recomanar ara als lectors d'aquest treball la lectura la Bíblia,⁷ la qual cal llegir algun dia

7. Per tal de veure bé que el codi de Moisès, abans que un codi moral, és llei d'un poble que es constitueix, i que després es conservà com llei d'un poble que havia perdut l'estat propi i volia recuperar-lo. I en el seu origen és precisament un codi jurídic de propietat. Vegeu si no el text de la llei al llibre de l'Èxode caps. 19 i 20: «Al tercer mes després de la sortida d'Egipte [...] arribaren els fills d'Israel al desert del Sinai [...] Allí acampà Israel enfront de la muntanya. Moisès pujà a Déu [...] Al tercer dia, a trenc d'alba, hi hagueren trons i llamps i un núvol espès sobre la muntanya, i un ressò poderós de trompeta, i tot el poble que era al campament tremolà ... Aleshores Déu pronuncià totes aquestes paraules: Jo, Jahvé, sóc el teu Déu que t'ha tret del país d'Egipte, de la casa de la servitud. No hi haurà per a tu altres déus davant meu. No et faràs escultura ni imatge alguna, ni del que hi ha a dalt en el cel, ni del que hi ha a baix, a la terra, ni del que hi ha a les aigües sota la terra. No et postraràs davant d'elles ni els donaràs culte, perquè jo, Jahvé, el teu Déu sóc un Déu zelós que castigo la iniquitat dels pares en els fills fins la tercera i la quarta generació. I sóc misericordiós per mil generacions envers aquells qui m'estimen i guarden els meus manaments.— No prendràs el nom de Jahvé, el teu Déu, en fals [...].— Recorda el dissabte per a santificar-lo [...].—Honra al teu pare i a la teva mare, perquè es perllonguin els teus dies sobre la terra que Jahvé, el teu Déu, va a donar-te. No mataràs.— No cometràs adulteri.— No robaràs.— No testimoniaràs en fals contra el teu proïsme. No cobejaràs la casa del teu proïsme, ni la seva dona, ni el seu serf, ni la seva serva, ni el seu bou, ni el seu ase, ni res que sigui del teu proïsme». Tot el poble copsava els trons i els llampecs i el so de la trompeta i la muntanya fumejant, i tremolant de por es mantenia a distància.» Vegeu també Deut. 5, 1-22 i observeu per exemple que el codi no prohibeix fornicar, sinó adulterar, és a dir, vulnerar la propietat del proïsme. Igualment la prohibició de

profanament. Com literatura venerable certament, però no sacralitzant-la de tal manera que perdem la relació de semblança amb els escrits paral·lels dels altres pobles de l'orient pròxim, des de la Mesopotàmia a l'Egipte. Suggerixo llegir sobre tot l'admirable exemple de llei escrita que és el Codi d'Hammurabi,⁸

maquinar per apoderar-se de la muller del proïsme la posa en fila amb els altres béns del propietari.

I en un comentari catòlic de la Bíblia llegim: «Precisamente a título de ley del pueblo escogido, estos cinco libros [Pentateuco; *Tora* o ley para los judíos] han ocupado un puesto aparte y se les ha reconocido [más tarde!] un valor religioso excepcional. Una ley representa la estructura de un pueblo, presenta las normas de su vida social: así la *torah* forma la base de la vida de Israel. El Pentateuco tiene, pues, ante todo, por fin darnos a conocer la constitución del pueblo de Dios [...]». *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, publicada sota la direcció d'Henri Cazelles, Barcelona, Herder, 1989, p. 119.

8. Federico Lara Peinado a l'estudi preliminar de l'edició castellana del Codi d'Hammurabi (1792-1750) escriu: «Las sociedades hidráulicas orientales —por utilizar el término de K.A. Wittfogel— tuvieron en un principio sus relaciones socio-económicas reguladas mediante usos y costumbres no escritos que se pierden en los orígenes de los tiempos. A medida que el poder religioso (el templo) y el político (el palacio) de las más importantes ciudades-estado sumerias disponían del agente productivo — el agua— su control sobre la economía y los hombres era cada vez mayor. Podían, por tanto, imponer su ley. Asimismo, la artesanía, la propiedad privada de los medios de producción, las relaciones comerciales y el mundo ideológico de nueva formación produjeron profundas transformaciones sociales y económicas a las que no podían hacer frente los usos y costumbres anteriores esgrimidos por las clases dirigentes. La necesidad de codificar unas normas de conducta ('fallos' o 'sentencias' según la terminología mesopotámica) era condición fundamental para el control de la situación y para poder homogeneizar las relaciones de los hombres de una determinada ciudad-estado y las de éste con los demás estados. [Y estabilizar las relaciones en economías de ciclo más largo que el anual: vacas flacas y vacas gordas!]. De ahí que los sumerios (entiéndase la clase dominante) precisaran el derecho escrito para controlar el desarrollo de sus ciudades eliminando [!] todo lo que no se adecuase a sus principios y obligando, mediante nuevas normas, a cumplir las directrices emanadas de su autoridad». *Código de Hammurabi*. Madrid, Tecnos, 1986. p. XII.

i cal també conèixer el poema de Gilgamesh⁹ per tal de guanyar una mirada sobre els orígens de la nostra cultura que sigui més ampla que la visió del Decàleg moralitzada pel catecisme.

En resum, la llei com a consolidadora dels costums fundacionals de la ciutat determina primerament, de manera global, l'espai ciutadà i després l'especialitza promovent la creació d'institucions annexes amb traducció arquitectònica i urbanística. El castell i la presó són el lloc de l'espasa o de la força coactiva de la llei. El temple i l'escola el lloc del llibre i de la força persuasiva de la regla social. El mercat, per la seva banda, és el lloc per excel·lència de la vigència i eficàcia de la llei.

3.- Transició a la modernitat. Ara, sota aquest epígraf, recolliré esquemàticament alguns elements que, havent nascut també en l'antiguitat, han esdevingut no solament perdurables, sinó pedres angulars de la ciutat moderna. La *filosofia* en primer lloc entrà aviat en competència amb la religió mítica, no per tal de negar-la absolutament, però sí inicià un moviment d'ona molt llarga, crític respecte de les representacions populars i imaginatives pròpies de les religions més antigues. Aquesta crítica havia d'analitzar els mites fundacionals dels pobles i les seves lleis per tal de decantar-ne els continguts simplement intel·li-

9. Hi ha edició castellana a ed. Tecnos, Madrid, 1988 i 1992. A més de l'emocionant cant a l'amic mort de l'heroi, el llibre conté importants trets de la transició cultural dels pobles caçadors als agrícoles (Caïn i Abel, prohibició de menjar animals amb la seva sang a la Bíblia) com també el record comú als pobles de la Mesopotàmia d'una gran inundació (el «diluvi universal»).

gibles o raonables, amb la qual cosa la filosofia tendia a substituir, des de Grècia, a la religió popular. La filosofia de fet ha assumit, com a teodicea, el paper de legitimar la llei i l'ordre, però ensems ha exercitat amb o més energia i decisió, segons circumstàncies, la funció crítica de la legalitat vigent. Això últim però, ordint un altre ordre legal futurible que en diem utopia. Congruentment, tota filosofia que aspiri a un mínim de completeness inclourà obligadament un capítol titulat «filosofia del dret». És clar que és possible dir que l'argument legitimador racional de la llei era ja present en el Codi d'Hammurabi, per exemple, en tant el seu pròleg feia recurs a la utilitat de l'observància de la llei tot indicant que ella procura la prosperitat civil, però aquesta presència de l'argument racional-utilitari direm que era allí molt embrionària, si la comparem amb l'extensa i intensa presència que la teorització de la justícia ideal pren a partir de Grècia. La preeminència des d'aquell moment de la filosofia sobre la religió esdevindrà emblemàtica de la modernitat europea. Bastarà recordar que la modernitat féu del mot «filosofia» terme gairebé sinònim de llum i d'il·lustració.

Ara bé, el creixement observable de la *consciència individual* a totes les doctrines primàriament morals de l'època hel·lenista, fins arribar a la interioritat agustiniana, reclama una consideració especial. Molt més que en la literatura profètica, en l'espiritualisme cristià s'aguditza i s'expandeix la consciència de la identitat individual, vinculada del tot a la consciència moral. En resulta una mena de generalització i popularització de la identitat dels individus, tots iguals com a fills del Déu únic. I la interioritat espiritual

desplaça el cel dels astres com a lloc més adient del contacte humà amb la divinitat.

El *monoteisme* es fa, en dependència del que acabo de dir, absorbent i unificador, fins i tot monopolitzador de la instància legitimadora de la llei, sigui en forma filosòfica o teològica, la qual, no ho oblidem, és mixtura filosòfica. I per la seva banda l'extensió del *dret de propietat privada* a tots els ciutadans de l'Imperi, ciutat de ciutats, farà d'aquest dret la columna central de la llei civil. Tan intensa serà aquesta presència del dret privat que arribarà a tenyir la comprensió de la cosa pública sota la categoria «propietat». El territori de l'estat modern, com estat de ciutats serà interpretat quan neix com a patrimoni del príncep, el qual podia donar-lo o partir-lo al seu plaer com a dot matrimonial o com a herència. Déu, conseqüentment, es concep aleshores com senyor propietari de tota la terra. I la sedentarització i inculturació dels pobles bàrbars és ensems incorporació a la religió del Déu únic. El sants batejadors de pobles (Clovis, Bonifaci, Ciril i Metodi, Esteve...) i la funció colonitzadora dels monestirs, escola no solament de monjos, són testimoni d'aquesta concepció que impregna tot l'imperi romà restaurat a Occident amb el nom ben significatiu de *sacre imperi romà-germànic*. L'estructura piramidal de l'ordinament jurídic feudal, amb les teories, discussions i lluites concomitants sobre les dues espases o sobre el doble poder, civil i eclesiàstic, omplen tot el temps intermedi entre l'antiguitat i la modernitat.

4.- L'estat modern. La modernitat neix de l'agrupament de les noves ciutats burgeses (és redundància?) sota l'únic poder polític del rei. Ell el concentra

per eliminació de l'embolicada dispersió en l'embolicada xarxa de les jurisdiccions feudals. Les noves ciutats, a més de crear una xarxa mercantil i financera entre elles, estenen paulatinament el seu influx, com mercats, sobre l'entorn rural. Es diferencien urbanísticament (d'*urb*, ciutat; el camp no s'urbanitza perquè no és urbà!) dels nuclis de població rural. Al *pagus* (d'on «pagesos» i també «pagans»), reminiscència de les viles o unitats romanes de conreu, hi viu gent afermada a vells costums i supersticions, «de poble» diem nosaltres amb òptica certament ciutadana. En la mesura en què la vella noblesa manté el seu domini sobre les terres i poblacions rurals, resulta que els drets de les monarquies protectores de les ciutats entren en col·lisió amb els drets i interessos de la noblesa. Se'n segueix, per tant, l'afebliment i caiguda de l'ordre jeràrquic medieval, correlatiu a l'enfortiment de les monarquies aliades a la burgesia. Les «torres desmochadas» de Càceres que manà escapçar la reina Isabel de Castella quan triomfà sobre la noblesa arcaïtzant, aplegada a favor de la dèbil «Beltraneja», són encara signe visible de la concentració monopolística del poder en el príncep modern.¹⁰

D'aquesta manera el poder concentrat esdevé element formalment constitutiu de l'estat modern, essen-

10. Diu Maquiavel: «Hemos insistido anteriormente en lo necesario que es para un príncipe que sus cimientos sean buenos, pues de lo contrario la consecuencia será su hundimiento. Pues bien, los principales cimientos de todos los estados —ya sean nuevos, ya sean viejos o mixtos— consisten en las buenas leyes y las buenas armas. Y, dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas» *El Príncipe*, cap. XII.

cialment ciutadà i legal, impregnat però de la convicció que la llei emana d'un poder que crea l'ordre humà sense derivar-lo de l'ordre del cel. La natura és com a màxim model inspirador de l'autòmat Leviatan, producte específic de l'enginy, la tècnica i la voluntat humana.¹¹ Ascendirà a partir d'ací un component de la modernitat del qual difícilment podríem trobar-ne antecedents a l'antiguitat, sinó és en el brutal i descarat discurs final de Cal·licles, personatge probablement fingit del diàleg platònic titulat *Gorgias*, nom d'un sofista certament històric. El diàleg el pinta com un personatge dèbil d'esperit, incapaç de veure que el seu discurs retòric-polític l'hauria de conduir lògicament a la defensa del poder pur i dur tal com el formula Cal·licles. El poder, segons la tesi extremada d'aquest darrer ordena la ciutat en benefici propi i dels amics, sense cap submissió a un presumpte paradigma etern de justícia desinteressada. Absolutesa doncs del poder, qualificant-lo amb una paraula que simplement vol dir-nos que el poder és la instància primera i última de qualsevol ordre civil. I apareix aleshores paradigmàticament en la doctrina de Hobbes que la dispersió individualística del vincle social (Hegel, més tard, compararà l'individualisme modern a l'atomisme físic)¹² és concomitant respecte d'una concepció que veu en el pacte de submissió al poder¹³

11. Thomas Hobbes, *Leviatan*, 1651. Introducció.

12. Contra el caràcter orgànic de l'estat, «el liberalisme li oposa el principi dels àtoms, la voluntat individual», *Lliçons sobre filosofia de la història universal*. Werke in zwanzig Bände. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Vol. 12, p. 534.

13. «El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los

l'única font de la legalitat ordenadora, necessària i imprescindible com a condició de possibilitat d'un nou sistema econòmic expansiu i amb resultats espectaculars en el creixement de la riquesa. La doctrina del pacte com origen del nou ordre, legitima la llei sobretot per la utilitat que aporta i en això funda la demanda de què és necessari consentir en ell. El gran lema de l'estat modern es formula doncs molt abreujadament *seguretat per a la prosperitat*.

frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir a un hombre o a una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes, que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autoricéis todos sus actos de la misma manera. Hecho ésto, la multitud así única en una persona se denomina estado, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular en el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituída por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo». *Leviatam*, cap. XVII.

El *procés democratitzador* de l'estat modern suavitzarà la duresa del poder absolut mitjançant la divisió de poders, però això sempre sense perjudici de l'absolutesa de l'estat en el seu conjunt.¹⁴ I és útil advertir que la distinció constitucional entre els poders del parlament i els de la corona en la monarquia britànica reté per una banda l'absolutesa del poder polític en el seu funcionament global, mentre la seva estructura, per altra banda, reproduceix l'articulació dels nous propietaris burgesos amb els reis, la qual és el fonament sòlid dels estats moderns. La societat civil demana a l'estat pau ciutadana i seguretat jurídica perquè la necessita per a la seva activitat creadora de riquesa. I ella mateixa, a canvi d'aquesta protecció imprescindible, legitima el nou ordre legal de la propietat privada posant davant dels ulls del poble la prosperitat que li procura. La legitimació filosòfico-utilitarista passa a primer pla, mentre la legitimació religiosa de la llei s'esfuma en la boira de l'obsolescència.

Reflexionem però, encara un moment, sobre l'evolució posterior del vincle permanent entre ciutat i llei. Si en el moment inicial dels estats moderns europeus pogué semblar que s'havia extingit la moral de la pura i simple honestat, és a dir el *bonum honestum* clàssic, *la justícia en si* radicada en el cel, tot cedint el

14. Escriu Locke: «Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad y el de emplear las fuerzas del estado para imponer la ejecución de tales leyes y para defender a éste de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público». *Ensayo sobre el gobierno civil*. (1690). Cap. I, § 3.

terreny a l'hedonisme de la satisfacció dels desitjos (*bonum delectabile*) o, com a màxim a la primacia del *bonum utile*, la veritat és que la civilització ciutadana moderna infantà un nou *bonum honestum*. Una nova forma de moral superior típicament moderna ha nascut i ha pres vigor entre nosaltres. Em refereixo a la moral de la dignitat igual de tots els humans vinculada a la llibertat moral entesa com el tret més essencial de l'ésser humà. Una llibertat que ja no és merament la facultat d'elegir la millor manera de conduir els negocis segons el criteri de cadascú (llibertat liberal), sinó que fa peu en la llibertat d'elegir entre el bé i el mal imperat per la raó pròpia i comuna. És la moralitat rousseauniana conceptualitzada per Kant en forma de l'«únic dret innat» de tots els humans sense excepció. El nou *bonum honestum* és ara la llibertat que crea ordre jurídic racional en la mesura que respecta i regula convivència de les llibertats i pot deslegitimar fins i tot un títol jurídic de propietat positivament fundat, si aquell dret de propietat lesiona la llibertat d'altri. Aquesta dignitat però de la llibertat moral resta formal i estèril, és a dir sense continguts indiscutibles. Li cal passar a la instauració i acceptació de l'ordre civil i legal, ara però irremissiblement democràtic i pacífic. La legitimació moral que procedia per interiorització de l'ètica heterònoma d'una comunitat es transforma en moral autònoma, la qual però exigeix l'establiment positiu d'un ordre ètic i jurídic per tal d'esdevenir real.

La invenció dels *drets humans* (i del ciutadà!) que pot reconèixer un origen remot en el «dret natural a la vida i a la propietat» tal com el formulà Locke, s'ha d'atribuir més determinadament a la moralitat del

«subjecte europeu modern» tal com la formularen primerament Rousseau¹⁵ i Kant.¹⁶

5.- Conclusió. Des dels temps que ens ha tocat viure intentem ara endinsar la mirada, per acabar, en el futur que ens espera. I per fer-ho, és oportú començar tot subratllant que la teoria política no va davant, generalment, de la pràctica. Això es veu molt clarament, per exemple, en el cas de Locke (construeix la doctrina inicial de la distinció de poders després de la «gloriosa revolució» anglesa) i de Kant (mogut per la revolució francesa). Cal doncs (en un cert sentit!) confiar més en les coses que en les persones i observar com elles evolucionen portades per la seva lògica objectiva. Això no vol dir que ens hem d'abstenir d'actuar. Tot el contrari. Però cal acompanyar l'acció a la dinàmica més profundament real de les coses mateixes. Ara, per a fer curt, preguntem sen-

15. «Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo del ápice de la libertad. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre e implica arrebatar toda moralidad a las acciones el arrebatar la libertad a la voluntad. Por último es una convención vana y contradictoria el reconocer a una de las partes una autoridad absoluta y a la otra una obediencia sin limites. ¿Y no es claro que no se está comprometido a nada ante aquel de quien se tiene derecho a exigirlo todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto?» Rousseau. *Contrato social*. Parte I, cap. IV, Sobre la esclavitud.

16. Vegeu Kant. *Metafísica dels costums*, Divisió general dels drets: No hi ha més que un dret innat: «Llibertat (independència respecte de l'arbitri constrictiu d'algú) en la mesura que pot subsistir juntament amb la llibertat de qualsevol altre segons una llei universal, és aquest dret únic, originari que correspon a tot ésser humà en virtut de la seva humanitat» (Werke VI, 237).

zillament: Ha entrat en crisi l'estat modern i amb ell la concepció de la legalitat ciutadana? Observem, per respondre, que l'èxit de l'estat modern, coincidint amb la seva legitimació, rau en la prosperitat típicament urbana que procura, fet vinculat al naixement de la teoria econòmica i a l'economicisme fins i tot. L'estat nació modern no s'ha basat en altra unitat que la del mercat (ni la religiosa, ni l'ètnica, ni tan sols la lingüística). El seu èxit ha estat degut a la seva grandària adequada. Ara, la crisi em sembla que ve de les noves tècniques de comunicació i de l'estretament que se'n segueix de l'espai de convivència material obligada.¹⁷ De la qual cosa en resulta que la crisi no és de l'estat en tant que tal, sinó dels estats existents,

17. Diu Kant en el seu opuscle *Sobre la pau perpètua*: «Por tanto, la paz es algo que debe ser instaurado—, pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades —cosa que sólo en el estado civil puede acontecer— cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.»

I afegeix en nota: «Comúnmente se admite que nadie puede hostilizar a otro, a no ser que éste haya agredido de obra al primero. Es muy exacto, cuando ambos viven ya en el estado civil y legal. Pues, por el solo hecho de haber ingresado en el estado civil, cada uno da a todos los demás las necesarias garantías, y es la autoridad soberana la que, teniendo poder sobre todos, sirve de instrumento eficaz de aquellas garantías. Pero el hombre —o el pueblo— que se halla en estado de naturaleza no me da esas garantías y hasta me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza; en efecto está *junto a* mí, y aunque no me hostilice activamente, la anarquía de su estado —estatuto injusto— es para mí una perpetua amenaza. Yo puedo obligarle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común, o a apartarse de mi lado. Así pues, el postulado que sirve de fundamento a todos los artículos siguientes (sobre la paz perpetua) es: todos los hombres que puedan ejercer influencia unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil.»

la particularitat dels quals és contingència històrica.¹⁸ Els tractats entre estats són insuficients per bastir la llei comuna. Si cal doncs un dret cosmopolita, o menys ambiciosament, un dret internacional que ho sigui veritablement, és a dir, amb força d'obligar efectivament, l'estat (en abstracte) segons la definició minimalista-maximalista de Locke que hem citat a la nota 14, no està en crisi. Dit altrament: si la crisi dels estats existents és deguda a les seves dimensions, perquè no tenen la grandària adequada als mercats actuals, ha nascut una nova societat civil que demana per tot arreu un poder que la governi. Observem com les màfies proliferen allí on no hi ha bona estructura política capaç de crear seguretat jurídica efectiva. Però hi ha també altres causes de crisi. En efecte, la substitució en les legislacions del principi moralitat pel principi llibertat, és *per se* incompatible amb els excessos del reglamentisme o de l'intervencionisme. La mala ubicació endemés dels centres de decisió, la qual es manifesta en la pèrdua de competències d'aquests centres per dalt i per baix, és també un bon signe de la crisi. Els estats actuals perden competències pel que fa a les decisions de més abast en benefici d'unitats més grans supraestatals, i això passa en bona mesura perquè als estats els resulta d'impossible implementació les seves competències actuals. Per l'altre extrem, els estats es veuen també obligats a cedir competències a unitats més petites de decisió en allò que afecta les realitats més pròximes als ciutadans i

18. Així ho deia Hegel a les seves classes a Berlín, segons llegim a l'afegitó dels seus deixebles a continuació del § 259 de la *Filosofia del dret*.

que són de gran significació per a la vida humana. Els desnivells de població/riquesa, fets més insuportables quant la facilitat de comunicacions fa més petit l'espai de convivència obligada, són un altre punt crític de la nostra situació. Les fronteres cauen per si soles més que per voluntat d'abolir-les, i es provoquen així abundants migracions imparables de població i transferències delictives de béns i de diners. Totes aquestes causes apunten cap a la necessitat de nous «estats» mes grans, és a dir d'organismes amb força per a fer llei eficaç, malgrat que no sigui encara l'hora de l'estat planetari segurament. Ens cal una nova regulació repartida, però en qualsevol cas amb força d'obligar, que es faci present a les xarxes sempre creixents d'una societat civil ja internacional. La ciutat nova demana nova llei, però llei.

En definitiva, la societat demana a l'estat dret (seguretat) i diners (subvencions, rebaixes d'impostos, exempcions).¹⁹ L'estat demana consens social i recursos no solament per a retornar-los com a serveis rendibles, sinó per a sufragar despeses no utilitàries exigides pel sosteniment del *bonum honestum* modern, és a dir, la dignitat humana de tots. Mitjançant el dret es canalitzen fluxos, però la mesura de la intervenció, com i qui l'estableix? En qualsevol cas, no es problema de sí o no, sinó de proporcions. I la mesura es determinarà en cada cas per restabliment continu i reflexiu dels equilibris sempre inestables i amenaçats en els quals consisteix l'ordre de la *polis*.

19. Vegeu el capítol 13, titulat precisament «Derecho y dinero. los medios de actuar del estado de bienestar» dins del llibre de Niklas Luhmann *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Madrid, Alianza, 1993, p.103 i ss.