

LA FORMACIÓ DE LA TRADICIÓ POLÍTICA

DR. BARTOMEU FORTEZA PUJOL

Universitat Ramon Llull

La Constitució espanyola de 1978 comença dient amb molta fermesa: «1. *Espanya es constitueix en un Estat social i democràtic de Dret, que propugna com a valors superiors del seu ordinament jurídic la llibertat, la justícia, la igualtat i el pluralisme polític.* 2. *La sobirania nacional resideix en el poble espanyol, del que emanen els poders de l'Estat*». Els termes emprats, però, amb tanta solemnitat no tenen una significació unívoca i ni tan sols clara. L'home actual –almenys l'home reflexiu– se sent, com diu Hanna Arendt, ple de perplexitat quan considera la Carta constituent de les Constitucions democràtiques, la Declaració universal dels Drets de l'Home de 1948, que té com a precedent històric la Declaració de la Revolució Francesa de 1789. De quin home parla aquesta Declaració que proclama que els seus principis són autoevidents? L'home, pot assolir l'emancipació i la llibertat si no forma part d'un poble, fora d'un Estat? Les perplexitats augmenten a mesura que veiem l'exercici que fan de la llei i de la força aquells Estats i aquelles instàncies internacionals que diuen actuar al servei dels Drets Humans. A tot això hem d'afegir la desorientació de l'esquerra després de l'esfondrament del mur de Berlín el 1989, la situació angoixosa del continent africà, les diferències socials i l'esclafament de les minories a tantes regions del món, etc.

Davant d'aquest panorama real i conceptualment tan inestable, de què ens pot servir la filosofia? Ens pot servir per llegir millor els textos i documents històrics; per aplicar models de comprensió que determinin i contraposin les semàntiques d'uns termes que romanen inalterats; per reconèixer la procedència i naturalesa d'uns discursos polítics que escoltem avui però que pertanyen a altres èpoques. En definitiva, la filosofia ens ajudarà a conèixer-nos millor a nosaltres mateixos tot refent els models d'autocomprensió de cada època i considerant l'ús que nosaltres fem dels conceptes encunyats al llarg de segles; aquest ús ens orientarà sobre el canvi experimentat al nostre temps en l'autocomprensió del subjecte constructor del coneixement.

Aquesta és, doncs, una ponència des de la filosofia –no des de la politologia ni des de la història– en la que senyalarem algunes qüestions bàsiques dins els límits que ens permet aquesta exposició.

I

La visió unitària de l'home grec que li feia veure el món com un gran vivent regit per la Intel·ligència, ha esdevingut una visió dualista en l'home cristià que concep un Déu etern i creador i un món creat i finit, supeditat a Ell en tots els ordres. Aquesta nova visió hereta, tanmateix, la concepció de l'home com animal social i la concepció del cos polític com una totalitat orgànica en la que la natura i funcions de cada estament vénen decretades per Déu. La poderosa reflexió de sant Agustí, tanmateix, aportarà un nou dualisme que separarà la Ciutat de Déu de la Ciutat terrenal. Encara que el principi que les oposa és espiritual –l'amor–, Agustí afirma que només «l'home savi», és a dir, el membre de la Ciutat de Déu que ha madurat en l'exercici de la fe sota l'influx de la gràcia de Crist, pot guiar veritablement la Ciutat

terrenal en els seus esforços per assolir la pau, la *ordinata concordia* que li és pròpia; el savi cristià és necessari a l'Estat perquè, d'una banda, *vita Civitatis Dei utique socialis est* (XIX, 17), val a dir, política, i, d'altra banda, la naturalesa ferida pel pecat necessita l'ajut de la gràcia per tal d'arribar a la seva pròpia realització.

És a partir d'aquestes premisses filosoficoteològiques que s'aniran configurant les relacions entre els dos grans poders –l'Església i l'Imperi– que configuraran aquest llarg període que anomenem Edat Mitjana. Però la mateixa dinàmica d'aquestes relacions i l'aparició de noves condicions socioeconòmiques faran impossible la concepció classico-agustiniana de la política i canviaran fins i tot la manera de veure el món i de concebre l'existència de la població europea. En efecte, la querella de les investidures i les lluites territorials deixaran exhaust l'Imperi i mancat d'autoritat el Papat; l'esbancada de gran part dels boscos de tot Europa a partir de l'any 1000 indueixen l'enriquiment i l'augment demogràfic de tot el Continent, que coneix un renaixement en tots els ordres: l'urbà, el productiu, el comercial, el cultural, etc., amb l'aparició d'una nova classe que esdevé protagonista del canvi, la burgesia. El diner i la seva circulació es convertirà en eix d'una nova època. Fent-se eco de la poesia goliardesca, l'exfrare i torsimany mallorquí Anselm Turmeda escriurà a les darreries del segle XIV:

*Diners fan bé, diners fan mal,
diners fan l'home infernal
e fan-lo sant celestial,
segons que els usa.
Diners, doncs, vulles aplegar.
Si els pots haver no els lleixis anar;
si molts n'hauràs poràs tornar
papa de Roma.
Totes les coses per ell se fan,
en esta vida.*

Diversos documents poden il·lustrar les sacsejades d'aquest llarg període, com ara són el *Dictatus Papae* de Gregori VII —aquella gran falsificació jurídica que sotmetia el poder temporal a l'espiritual—, la bula *Venerabilem* d'Innocenci III o la *Unam Sanctam* de Bonifaci VIII —que, segons Marsili de Pàdua, sostenia que «tota humana criatura s'havia de sotmetre al Pontífex romà sota jurisdicció coactiva»—, i molts esdeveniments, com ara l'aparició de diverses heretgies a partir del segle XII, l'establiment dels Estats Pontificis al començament del segle XIII o les dures controvèrsies sobre la pobresa eclesiàstica que culminen en l'enfrontament entre els franciscans i el papa Joan XXII al segle XIV, poden donar fe del canvi que està vivint la civilització occidental.

En el terreny estricte de la teoria política, podríem dir amb una autora contemporània (Marie-France Renoux-Zagamé) que al segle XIV apareix una teologia secular enfrontada a la teologia sacerdotal i curialista que, paradoxalment, rep d'aquesta segona els medis apropiats per construir la seva argumentació. Si la *plenitudo potestatis* reivindicada per Innocenci III conjuminava perfectament amb la concepció d'una autoritat política que el Príncep exerceix amb una finalitat moral i que resta legitimada per aquesta totalitat ordenada que és l'enter Cos polític, ara la teologia que anomenem secular sotmetrà el poder espiritual, dins l'ordre de la Ciutat, al poder temporal; Marsili de Pàdua, Joan de Jandun i Guillem d'Ockham assumiran la justificació teòrica que la teologia sacerdotal feia del poder temporal, però rebutjaran la deducció metafísica que la sustentava i declararan com a propis de l'Estat els atributs que abans eren propis del poder espiritual; l'ordre polític ja no és aquella totalitat unitària sinó que s'ha diluït en una empiria fragmentada que demana un llenguatge nou que sigui entenedor pels contemporanis i trobi la seva justificació en els textos sagrats de l'Esclitura.

Però el gir ja és consumat. Ens trobem en una nova època que demana una altra estructura política i, per tant, un nou utilatge conceptual. Nogensmenys, aquest nou utilatge no suposarà un trencament radical amb el pensament medieval. Com diu el professor Zarka, «les nocions pròpies de la filosofia política moderna només poden ser dilucidades en funció d'un horitzó medieval que, segons el cas, és reprès, reajustat, redefinit, relançat dins el quadre de noves problemàtiques». Però, un cop quallats els conceptes, ens adonem que s'ha configurat un nou univers semàntic que només pot ser plenament comprès des del coneixement de les noves coordenades filosòfiques que determinen la modernitat.

II

Si haguéssim de caracteritzar la nova visió filosòfica hauríem de senyalar la centralitat epistemològica de la subjectivitat i la constitució del saber a partir de la raó analítica. La primera característica –present ja en el sistema d'Escot Eriúgena– comporta que resulta ja impossible la contemplació de l'antiga *physis* com un *continuum* vivent intel·ligent que el neoplatonisme havia jerarquitzat tot conservant la totalitat descendent/ascendent de l'U al *Nous* i a l'Ànima fins a la fragmentació de la matèria. El dualisme cristià ha minat aquesta unitat i ha remès el pensament a la interioritat del subjecte, que ja no contempla sinó que crea a partir de les dades inconnexes i inerts amb què es topen els sentits.

Aquest reflux gnoseològic comporta l'acompliment de la segona característica. El *Nous* ja no regeix el Cosmos des del seu autoconeixement que el savi malda per participar, sinó que el subjecte treballa per reconèixer les estructures lògiques de la pròpia raó que determinaran la naturalesa dels

seus sabers. És aquest el quefer dels *dialectici* a partir del segle XII que els exercicis propis de la Universitat escolàstica allargaran fins el segle XV fent de la lògica la condició gnoseològica de tot coneixement científic; un cop redescoberts els escrits del matemàtics antics, la geometria i l'aritmètica, reconvertides en àlgebra, oferiran els instruments mentals capaços de crear les ciències modernes, és a dir, el coneixement de la naturalesa segons la classificació fragmentada de les dades empíriques. La intel·ligència que busca la unitat serà substituïda per la raó analítica que busca el domini, i a Europa diverses ments s'esforçaran durant uns segles en retrobar el sentit perdut de la filosofia.

Aquest espai subjectiu de recreació és el mateix espai de la reflexió política. Aquesta ha de justificar i fonamentar les noves realitats que sorgeixen en els Estats europeus tot creant un edifici teòric que respecti la raó analítica, un edifici que no serà construït de cop per una ment privilegiada sinó que serà obra de molts pensadors que aniran incorporant els nous materials al mig d'agres controvèrsies i de lluites sagnants.

Però no podem començar a considerar aquests nous materials sense fer menció d'un pensador difícil de classificar: ens referim a Niccolò Machiavelli, el pensador polític potser més creatiu i, en aquest sentit, més filòsof. En els seus principals escrits el trobem instal·lat de ple en la visió moderna de l'Estat, sense entrar en discussions sobre la racionalitat ètica que segons els grans escolàstics ha de regir el vertader govern; per ell el poder és un fet que dimana, no de l'ordre diví, sinó de l'existència mateixa del Príncep i que, per tant, ha de ser entès com un art, l'art d'aconseguir la seva perpetuació. L'Estat és una obra a fer, una empresa encomanada a un home que, a partir del seu valor, ha d'aprofitar o rebutjar els diversos elements que la realitat li presenta. L'obra de Maquiavel és una obra de creació i ensinistrar un príncep consisteix en destruir els nusos mentals que són les deixalles d'antigues concepcions per tal d'obrir

nous camins a la creativitat. Res a veure, per tant, amb el poder del mandatari del nostre temps, presoner d'una xarxa de relacions que no s'atreveix a crear ni a innovar, i que quan gosa tenir alguna iniciativa realment pròpia cau fàcilment en la paròdia d'un gest que com a màxim aspira a ser simbòlic. La lectura mateixa que s'ha fet de Maquiavel mostra sovint que no s'ha entès l'actitud des de la qual escrivia i que s'ha construït una falsa problemàtica en la que ell ni hi entrava ni hi sortia.

Però els que construeixen l'edifici teòric del que hem parlat són els homes reflexius i sistemàtics que forgen conceptes més o menys duradors. Considerem els més importants d'aquests conceptes.

La raó d'Estat. Abans que aparegui una teorització complexiva de l'Estat modern apareixen als segles XVI i XVII les nocions de *raó d'Estat*, *sobirania* i *dret natural* que fan palesa l'emergència d'una nova realitat política. La raó d'Estat, que Giovanni Botero definirà com «el coneixement dels medis aptes per fundar, conservar i engrandir un domini i un senyoriu», brosta ja en els escrits de Maquiavel en la mesura en què el florentí situa la racionalitat del poder en la seva autojustificació; la ulterior teorització que en faran Botero, Naudé, Grotius, Pufendorf i altres, només mostrarà la necessitat de fer encabir aquesta incòmoda però ineludible noció en el marc més o menys elàstic, no ja de l'ètica, sinó del dret públic. I així la noció —no diguem ja la pràctica— de la raó d'Estat arribarà fins als nostres dies amb les seves connotacions de derogació del dret establert en funció d'una necessitat política major, d'existència de dues racionalitats en l'exercici del govern, de justificació del secret i d'exercici no reconegut d'una certa violència. Curiosament, els teòrics de la construcció de l'Estat es veuen en la necessitat de recollir en els seus tractats aquesta noció sorgida en el si del discurs lliure de Maquiavel.

La sobirania. La concepció subjectivista oferta pel canceller florentí, que feia derivar el poder de la figura del Príncep, va obligar a una reflexió abstracta sobre la *sobirania* que atorgués legitimitat al sobirà, d'una manera tal que «aquesta figura esdevingués la categoria política i filosòfica que inaugura l'època històrica de l'Estat i que la justifica plenament» (Silvio Suppa). Serà Jean Bodin qui, l'any 1576, poc després de la sagnant Nit de Sant Bartomeu, donarà la definició de sobirania en *Els sis llibres de la República*: «La sobirania és el poder absolut i perpetu d'una República, que els llatins anomenaven majestat». Estem lluny de la delegació divina que rebia el monarca ungit de l'Edat Mitjana. «Poder absolut» vol dir –tot fent al·lusió a l'expressió romana del temps de l'Imperi, *potestas legibus soluta*– poder autònom de legislar i derogar lleis sense haver-se de sotmetre a lleis d'altri i sense tenir necessitat del consentiment dels súbdits per exercir el poder legislatiu. La creació de l'Estat absolut ha canviat l'antiga noció de propietat per la de poder –la propietat és en Bodin un atribut de la família, no del senyor–, però la reflexió política demanarà el desenvolupament de la figura de *constitució* que aporti racionalitat a la dimensió absoluta d'aquest poder.

El dret natural. I arribem així a l'estructura teòrica segurament més decisiva per comprendre la tradició política moderna, el *iusnaturalisme*. I és tan important perquè suposa la substitució del dret natural cristià fonamentat en la llei divina per un dret natural laic que fonamenti la nova concepció de l'Estat. Diguem, no gensmenys, d'una part, que aquesta substitució és gradual, molt elaborada i no tan traumàtica com de vegades es vol presentar, car en la seva elaboració van tenir un paper de primer ordre, com bé ha demostrat el professor Truyol i Serra, les obres dels *magni Hispani* de la segona escolàstica Vitoria, Vázquez i Suárez. D'una altra part, el dret natural cristià segueix present a l'escenari

intel·lectual europeu no només al segle XVIII amb Leibniz sinó també al segle XX amb Maritain i fins i tot a les publicacions actuals d'una prestigiosa universitat espanyola.

Les relacions que la nova teoria del dret natural estableix amb nocions com les de *ius*, llei, justícia, propietat, moral, poder, etc., són bàsiques i mostren la potència no només intel·lectual sinó també tècnica que el iusnaturalisme tindrà en quasi bé tots els terrenys: el jurídic, el polític, el bèl·lic, el comercial, el religiós... Nosaltres només podem deixar constància d'aquesta potència, mentre voldríem parar esment en unes poques qüestions. L'exaltació del sentiment nacional a França i Espanya a partir sobretot del segle XV i la d'Anglaterra i Alemanya a partir del XVI, porta a l'afermació de l'absolutisme reial que coneixerà el seu esplendor al segle XVII. Aquest serà un segle turmentat a Europa: fams espantoses, revoltes camperoles, guerres de religió ferotges, revolucions polítiques com la de Cromwell o la de la Fronda, el fan propici a l'ensorrament del poder feudal i l'enfortiment del reial. Simultàniament s'engrandeix el poder de la burgesia. El mercantilisme, mentre acumula les reserves d'or i plata, promou i afavoreix el comerç nacional i neixen les grans companyies internacionals de les Índies a Anglaterra, Holanda i França. La burgesia, com a classe emergent, va desplaçant l'aristocràcia amb l'ajut de l'absolutisme polític i, quasi insensiblement, va fent impossible aquest mateix absolutisme polític que tan havia jugat a favor del seu enfortiment. Tota aquesta situació demana una nova reflexió jurídica que s'atengui més a la justícia commutativa que a la distributiva i que introduexi el nou paradigma de racionalitat que s'expressa en la filosofia i en les ciències. És així com un autor modern (Jean Touchard) pot escriure: «En realitat, Hobbes justifica l'absolutisme amb els arguments que ajudaran més tard a incoar el seu procès».

Efectivament, el nou dret natural respon a la concepció de l'Estat ja no entès com un organisme sinó com una

màquina composta per elements iguals entre els quals han desaparegut els privilegis. En aquest «home artificial» que ens descriu Hobbes a la introducció al *Leviathan*, «l'equitat i les lleis són una raó i una voluntat artificials», però més endavant, al capítol 15, ens dirà que les lleis naturals no són pròpiament lleis sinó dictàmens, conclusions o teoremes de la raó que fonamenten la filosofia moral. I el mateix ens diran els altres dos grans teòrics del dret natural, Grotius i Pufendorf, que el presentaran com un rerafons que justifica racionalment tant el contracte polític com les lleis que dimanaran de l'Estat; però si el justifica és perquè creuen aduir una concepció de la naturalesa humana que ja es troba deslligada de la teologia i que no respon a un pretès coneixement d'un concepte universal.

Aquesta nova concepció és certament incerta i apareix diferenciada en els diversos autors. Per exemple, quant a la naturalesa social de l'home, Grotius parlarà d'un *instinctus socialis*, Hobbes la negarà de manera tallant i Pufendorf senyalarà una *imbecillitas*, una debilitat de l'ésser humà que el porta a una *socialitas* o necessitat de viure en societat amb altres homes. I és que la concepció de la naturalesa humana s'haurà de forjar a partir de l'observació de les passions i els afectes humans, i és així com Descartes, Hobbes i Spinoza ens deixaran els seus diversos i admirables models, en bona part inspirats en l'antiguitat clàssica però orientats sempre a la fonamentació d'una ètica racional i una conseqüent teoria política.

Aquesta concepció de l'home—tan lligada al dret i a la política—ja no és la nostra. I no ho fem notar perquè ens interessi aquí establir comparacions sinó per dir que una epistemologia de la ciència política—i, per tant, d'una ciència moral i d'una antropologia—segurament ens il·luminaria força sobre la configuració última del coneixement humà com en aquest segle ens ha il·luminat la reflexió epistemològica sobre la història; segurament ens confirmaria en la intuïció que regeix

quasi tota l'orientació filosòfica des de fa dos-cents anys: que tot el saber del subjecte humà és històric i creatiu –creatiu des de la capacitat d'elaborar diferents nivells de llenguatge– i ho és inclús quan es tracta de les ciències anomenades dures, per la qual cosa només resulta ser un magnífic i complex instrument pel domini i la transformació de les condicions de vida. Els models successius que s'han elaborat en política donen fe d'una manera transparent d'aquesta naturalesa del saber, i la teoria del dret natural apareix com una de les seves creacions més reeixides i més intel·ligents dins la visió fragmentària de la realitat en la que neix i es desenvolupa.

L'Estat. Si bé hauríem d'afegir alguns noms als dels teòrics del dret natural que ja hem anomenat –com ara els d'Althusius, Spinoza, Thomasius, Leibniz, Wolff– només Thomas Hobbes –i, sota la seva inspiració, poc després, Spinoza– s'atrevirà a modelitzar en la seva totalitat en el *Leviathan*, aquest monstre creat per l'home, aquest home artificial i déu finit que és l'Estat modern.

Segons l'anglès, el fonament d'aquest no és ja la *potestas* sinó el *contracte*, el pacte, que neix de la llei natural, de les passions i de la raó. Si d'una banda les dues primeres lleis naturals prescriuen que l'home renunciï a alguns dels drets que li corresponen en estat de naturalesa per tal d'aconseguir la pau que li permet mantenir la vida –el seu bé suprem–, d'altra banda les passions més fortes, –que són la por a la mort, el desig de benestar i l'esperança d'assolir aquest benestar amb el seu esforç–, i, finalment, el càlcul de la raó li fan veure que no resulta suficient un consens entre els individus o un bon esperit de concòrdia per aconseguir una situació pacífica estable, sinó que cal un pacte entre ells mitjançant el qual s'obliguin a renunciar al dret de cada un a l'ús de la força i a entregar l'espasa únicament en mans del sobirà; d'aquesta manera, cada ciutadà es fa responsable dels actes del sobirà «per tal que aquesta persona –príncep

o assemblea— pugui utilitzar els medis i la força particular de cada un tal com li sembli millor, a fi d'aconseguir la pau i la seguretat de tots» (cap. 17).

D'aquesta naturalesa contractualista de l'Estat se'n deriven nombroses qüestions i problemes, com ara són els de representació, autorització, sobirania, legislació, obligació, obediència, càstig, etc., que aquí no tractarem. Però tota l'obra de Hobbes planteja ja d'una manera clara la «contradicció», com diu Fernando Vallespín, que travessa tota la modernitat: la que es dona entre emancipació i submissió. Més que preguntar-se si el *Leviathan* dona peu a l'autoritarisme o al liberalisme, potser val més veure en aquesta obra l'exposició encertada dels trets que acompanyaran d'una manera o altra la constitució de l'Estat mentre el capital, amb la seva exigència d'ordre i llibertat, sigui l'eix que configura la societat i l'última instància que determina els comportaments dels nuclis decisoris. Allò que ja es configurava des del segle XII, troba en Hobbes l'autor sense pors del seu retrat més descarnat, un retrat contínuament rellegit avui per quant segueix plantejant i il·luminant problemes polítics encara en vigor.

De la tolerància als drets de l'home. És clar que desseguida va rebre la concepció hobbesiana de l'Estat alguns tocs i modificacions per tal de reconsiderar la figura del sobirà i els límits del seu poder. Així Spinoza proposarà en el *Tractat Polític*, que va romandre inacabat, un nou model de govern en el qual alguns estudiosos recents, inspirats per les reflexions de Feuerbach, veuran l'orientació cap a una democràcia revolucionària, i en el qual en qualsevol cas es posa només la pau com a límit de la llibertat.

Locke modificarà amb certes insuficiències la naturalesa del pacte polític que funda l'Estat i desenvoluparà el tema de la tolerància obrint perspectives característiques de la modernitat, com ara són la convicció de l'autonomia del

govern civil, l'autonomia de la consciència que desvetlla el protagonisme de la llibertat, o la doctrina sobre la resistència i el dret de revolta. Poc després, Montesquieu defensarà la separació dels tres poders de l'Estat, els enciclopedistes acolliran el liberalisme lockià que havia inspirat la Bill of Rights anglesa i la Declaració americana d'Independència i Rousseau proposarà la seva teoria del contracte social i la concepció de la voluntat general, una noció sorprenent que serà acollida per alguns caps de la Revolució francesa i pel vigor intel·lectual de Kant i l'idealisme alemany.

Amb el segle XIX comença quasi bé una altra història. L'ímpetu de la doctrina utilitarista de Bentham –que continua l'atac que havia començat David Hume contra la concepció dels drets naturals–, seguit de seguida per James Mill i Stuart Mill, impulsa el desenvolupament del règim empíric que anomenarem democràcia liberal; simultàniament els corrents revolucionaris intenten imposar a Europa la instauració de l'estat social. Com hem vist al començament, les Constitucions actuals buscaran la síntesi o, almenys, la conjunció entre les dues concepcions, però abans la voluntat d'imposar com a subjecte històric l'Estat o el proletariat caurà en la seva paròdia tràgica en ple segle XX tot proposant com a tals subjectes la raça o el poble, o bé s'enfonsarà en la seva pròpia autocontradicció. De fet, finalment, les xarxes de poder articulades pel capital faran possible un difícil equilibri polític cada vegada més condicionat per la tecnologia més potent.

Permeteu-me una última pregunta: ens serveixen els conceptes forjats per la modernitat? Segurament sí; però possiblement no ens serveix el tipus de subjectivitat, el tipus de Jo racional que els ha forjat. La subjectivitat no té ja la forma de la raó absoluta i decisòria sinó la capacitat que es reconeix com a signfica, històrica i creadora de models falsables. Com a la física subatòmica, ja no ens serveix la imatge d'un sistema solar sinó la d'una nebulosa que inclou moviments i relacions referencials canviants i sovint virtuals.



Sra. Maria Forteza, Dr. Bartomeu Forteza, Dr. Dídac Ramírez

COL·LOQUI

Ignasi Roviró: Voldria ser el primer a prendre la paraula per felicitar el professor Forteza per la seva brillant exposició, felicitació que vull fer, primer en nom propi, però també en nom de l'organització dels Col·loquis. Dit això, voldria igualment comentar alguns elements del contingut que m'han interessat especialment.

En primer lloc cal subratllar que és espectacular com el professor Forteza teixeix la ponència sobre el fil de la historia, per acabar preguntant: ens serveixen els conceptes moderns?, i respondre: potser sí que els conceptes ens serveixen, però els subjectes han canviat. Ho voldria lligar amb la ponència que ahir ens va presentar el bisbe Carrera. El bisbe es planyia del fet que el compromís hagi desaparegut, i deia que cal recuperar-lo, tot recordant-nos a més que el compromís havia entrat per via francesa. És aquí on hi ha la falla: el Sr. bisbe no veia —tal com ens acaba d'ensenyar el prof. Forteza— que dels anys 60 a avui els subjectes han canviat. Aquell compromís ja no funciona perquè ha canviat el subjecte i el seu pensament. A més, aquell compromís francès era total: tal com diu Sartre, no podem decidir de no com prometre'ns. Veig un exemple i una solució al problema del compromís, en la seva ponència, per la que el vull tornar a felicitar.

Bartomeu Forteza: Gràcies. Pel demés, estic completament d'acord: ell mateix s'anava delatant. Aquesta visió del compromís té dues arrels, l'existencialisme de Sartre i el marxisme. Però les condicions van canviant. Només se m'acut afegir el següent: la funció dels intel·lectuals cristians és perillosa quan no encerten en quin moment es troben. Els diria això: anem endavant i no endarrera, sempre més enllà, i el subjecte d'ara no entén el compromís però té brots apassionats, tal com ens mostren els fets recents de Praga. L'actitud dels intel·lectuals cristians ha de ser, doncs, la d'anar endavant.

Jordi Sales: Primer de tot felicitar el professor Forteza per la seva lliçó esplèndida. Ja fa temps que dic que el professor Forteza és un dels caps més clars en filosofia al nostre país. La seva ponència ens ha donat les claus per fer-nos veure que aquest camp d'estudi és decisiu per entendre el moment actual. La

consideració de la ciència i de les teories sobre el poder dels segles XVII i XVIII ens ha de permetre comprendre el moment en què es forma el món actual com una revisió de la visió antiga del món. M'ha agradat molt la manera com el professor Forteza ha comengat la lliçó donant lectura de les primeres línies de la Constitució espanyola, posant de manifest els recursos retòrics del text constitucional. Cal fer l'arqueologia del llenguatge retòric sagrat que pobla les nostres constitucions, perquè tothom el repeteix però ja no l'entén ningú: aquesta arqueologia defineix el camp d'estudis que el professor Forteza ha delimitat amb la seva ponència. Es tracta de guanyar una visió sinòptica que aclareixi de forma competent el moment barroc, perquè és així com cal aclarir la racionalitat política. El llenguatge ens lliga o no a la nostra realitat; el camp d'estudis delimitat hauria de recuperar un ús responsable dels conceptes.

Pel que fa a les referències històriques, la lliçó em confirma en una sospita: la racionalitat de Maquiavel s'assembla més a la lògica empresarial que a la del domini polític. I després, existeix una categoria, no diré «inquietant», però gairebé: quan acabes el trajecte històric dius «subjectivitat» com a nom d'una època (nom que vol incloure «raó», «individu liberal»...). El que hi ha darrera d'això és Heidegger. Des d'aquesta visió de les coses, la modernitat ens funciona com a *medialitat*: hi hauria primer els grecs, i ve després la raó científica/política (=modernitat) com a pas intermig vers el que puguin representar Hölderlin, l'Idealisme alemany i el mateix Heidegger. Aquí hi hauria doncs un mig, en el qual hi som i no hi som perquè estem tallant amb l'anterior. D'ací l'equívoc del terme «postmodernitat», que pres literalment és de forma òbvia una contradicció en els termes.

Passant a un altre ordre de coses, val la pena circumscriure l'afirmació del compromís a França. En la meua tesi de llicenciatura, que vaig dedicar al pensament de Maurice Blondel, jo argumentava que la retòrica del compromís surt d'una classe terratinent catòlica que està molt de temps no acceptant la República: aquest origen sociològic del llenguatge del compromís té problemes. Posem per cas la retòrica de l'encarnació: jo no em puc encarnar; sóc de carn, que no és ben bé el mateix. Un cert pensament fins a Mounier parlaven d'encarnar-se, quan del que es tractava era de disputar el poder a l'alcalde laic del poble. L'arqueologia del llenguatge té llavors un poder aclaridor evident, perquè quan

certes opinions guanyen, el seu combat ja no s'entén perquè el derrotat no queda. La confusió sobre el compromís provocada per no tenir en compte això explica per què el pensament cristià actual no se sap on és, a la dreta, a l'esquerra o al centre.

Fet aquest diagnòstic, l'estudi de la problemàtica de la lliçió del professor Forteza se'ns fa més urgent. Moltes gràcies de nou per la teva lliçió, d'una gran brillantor i d'una gran orientació dels nostres estudis futurs.

Bartomeu Forteza: Moltes gràcies. Vostè ha continuat el que estava previst: la labor necessària del professor Zarka. De totes les coses interessants que ha dit m'ha cridat l'atenció l'afirmació de la modernitat com a medialitat. On som? Tenim tota una tradició que és nostra. La sortida de la modernitat és l'acció cap endavant. Cal que continuem construint possibilitats. La política és un lloc d'enorme vitalitat. Cal innovar amb la imaginació.

Ramon Muns: En primer lloc agrair la lliçió excepcional, pels continguts i també des del punt de vista estètic. Això hauria de ser propi de la filosofia, perquè no és un empaquetat de continguts sinó que és una expressió. En relació amb això el Dr. Bech, professor meu a la Universitat de Barcelona, explica d'un filòsof de molta difusió a Alemanya que està molt mal considerat a l'Acadèmia perquè escriu massa bé. Cal prendre cura de l'expressió: també aquí cal un esforç d'imaginació.

Dit això, dues consideracions. Primera. Jo penso que el tema de l'individu-subjecte s'ha de veure d'una manera més afinada. Empraré un símil matemàtic per explicar-me. L'individu-subjecte és com una integral; és l'individu-subjecte històric. En canvi, l'individu coetani és com la derivada d'aquesta integral. En l'individu històric el canvi és més aparent que real, molt més lent. Nosaltres veiem els canvis de l'individu derivada. Si atenem a l'individu històric i no a l'individu puntual, no crec que hi hagi grans contradiccions entre les diferents èpoques. En filosofia no crec que una teoria arraconi l'altra. L'actualitat que té avui dia, per exemple, el *Menó*, ens ho mostra. Si apliquem el que dic al pensament francès, cal que ens adonem que hi ha hagut un Sartre, però també un Camus, que fa una aportació vàlida a *L'home revoltat* per procurar una acció-reflexió per trobar un camí imaginatiu al moment actual.

Bartomeu Forteza: Gràcies. Només un punt: la subjectivitat. La que canvia no és la filosofia. La que canvia és la vida. Com es trobava l'home del segle XIV? Llegia, però ho havia de fer d'una manera diferent de l'home de deu segles abans. És clar que hem d'anar acumulant, però sabent-nos rics. Quin és aquest canvi que hi ha hagut en la vida? Això és el que ha de pensar la filosofia. Als Col·loquis anteriors, dedicats a la Història, vam veure que la història ens dóna la convergència de pensaments diversos que han anat a raure a la mateixa qüestió: la filosofia ha de donar una sortida a la societat, la nostra, que no sigui una imitació.