

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA

DELS SOFISTES A L'UTILITARISME

-

APUNTS PER A UN CURS

RAMON ALCOBERRO i PERICAY



2011

- Aquests apunts recullen els materials de treball per a un curs introductori que no vaig poder impartir per causa de les retallades pressupostàries a la docència universitària decidides pel govern de Catalunya (2011).
- S'han eliminat en la seva gran majoria les referències bibliogràfiques específiques de cada apartat, que l'especialista reconeixerà fàcilment i que el lector comú pot obviar en una primera lectura.
- Els apunts no responen en la seva totalitat al curs projectat i no han estat revisats. S'autoritza la reproducció interna exclusivament en règim de *Creative Commons*, esmentant la font.

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA

**DELS SOFISTES A
L'UTILITARISME**

RAMON ALCOBERRO i PERICAY

APUNTS PER A UN CURS

Redacció provisional – no revisada

ÚS RESTRINGIT - EXCLUSIVAMENT INTERN

SETEMBRE, 2011

Bibliografia general:

- **BORGES HORTA, José Luiz:** *História de Estado de Direito*. Sao Paulo: Alameda, 2010.
- **Salvador GINER:** *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel, 2008 (12^a edición ampliada y actualizada; 1^o ed. 1967).
- **Frédéric LAMBERT:** *Introduction à l'histoire des idées politiques- 19e- 20e siècles*. París: Armand Colin, 2001.
- **Michel TERESTCHENKO:** *Les grands courants de la philosophie politique*. París: Armand Colin, 1996.
- **Virgilio MARZOCCHI:** *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- **Yves-Charles ZARKA:** *Filosofía y política en la época moderna*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008. (Ed. original en francès, 1998).

ÍNDEX

- **INTRODUCCIÓ:**

A MANERA DE JUSTIFICACIÓ

**UNA PROPOSTA DE PERIODITZACIÓ DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA
POLÍTICA**

- **PRIMERA PART: GRÈCIA I EL CRISTIANISME MEDIEVAL**

ELS ORÍGENS DE LA QÜESTIÓ POLÍTICA A GRÈCIA

ELS SOFISTES

PLATÓ I L'IDEAL DEL MILLOR RÈGIM

LA PERVERSIÓ DE LES CIUTATS INJUSTES

POLÍTICA, TOTALITARISME I METAFÍSICA

ARISTÒTIL I LA CITADANIA

ARISTÒTIL I LA SAVIESA PRÀCTICA

ARISTÒTIL: LA VIDA BONA I L'HOME VIRTUÓS

ARISTÒTIL I ELS TIPUS DE GOVERN

LA JUSTÍCIA EN ARISTÒTIL

DELS ESTOICS A CICERÓ

CICERÓ: LA CONSTITUCIÓ MIXTA, EL DICTADOR I LA LLEI NATURAL

ESGLÉSIA I ESTAT EN ELS PARES DE L'ESGLÉSIA ANTIGA

PRINCIPIIS FONAMENTALS DEL CRISTIANISME ANTIC

LES DUES CIUTATS SEGONS AGUSTÍ

**LA REIALESA I LA JUSTÍCIA EN LA DOCTRINA MEDIEVAL DEL GOVERN. EL
PROBLEMA DE LA TIRANIA**

LA DOCTRINA DEL DRET NATURAL EN TOMÀS D'AQUINO

TOMÀS: LA MONARQUIA, EL MILLOR RÈGIM

• SEGONA PART: LA FILOSOFIA POLÍTICA DE LA MODERNITAT

MAQUIAVEL O L'AUTONOMIA DE LA POLÍTICA

QUÈ SIGNIFICA 'REALISME POLÍTIC'?

LA REFORMA POLÍTICA HUMANISTA: DESIDERI-ERASME I THOMAS MORE

REPÚBLICA I SOBIRANIA EN JEAN BODÍN

L'ANTIMAQUIAVELISME: BOTERO

EL MAQUIAVELISME VULGAR: MAZZARINO

CONSIDERACIONS SOBRE EL CONTRACTE SOCIAL

ELS PRIMERS TEÒRICS DEL CONTRACTE SOCIAL: HOBBS

ELS PRIMERS TEÒRICS DEL CONTRACTE SOCIAL: LOCKE

MONTESQUIEU I EL NAIXEMENT DE LA TEORIA POLÍTICA MODERNA

MONTESQUIEU: LES FORMES DE GOVERN I LA SEPARACIÓ DE PODERS

JEAN-JACQUES ROUSSEAU EN EL CONTEXT DE LES TEORIES CONTRACTUALISTES

ROUSSEAU I LA DOCTRINA DE LA VOLUNTAT GENERAL

LA CONVERSIÓ MORAL I LA RELIGIÓ CIVIL EN ROUSSEAU

PER QUÈ ÉS INNOVADOR EL PENSAMENT DE ROUSSEAU?

LES CRÍTQUES A ROUSSEAU

EL CONCEPTE DE REVOLUCIÓ

EL LIBERALISME ECONÒMIC

EL LIBERALISME POLÍTIC

LA DEFENSA LIBERAL DE LES LLIBERTATS INDIVIDUALS

GODWIN I LA CRÍTICA ANARQUISTA DEL LIBERALISME

KANT: DE L'ÈTICA A LA POLÍTICA

KANT I EL REPUBLICANISME

'INSOCIABLE SOCIABILITAT'; KANT CONTRA HOBBS

MODEL HOBBSIÀ I MODEL KANTIÀ EN POLÍTICA INTERNACIONAL

HEGEL I LA TEORIA DE L'ESTAT

L'ESTAT CONDICIÓN DE LA SOCIETAT CIVIL

LA CRÍTICA HEGELIANA DEL CONCEPTE DE LA SOCIETAT CIVIL

UNA NOTA PER A HISTORIADORS: LA FI DE LA HISTÒRIA EN HEGEL

TOCQUEVILLE: EL NOU DESPOTISME I LA REVALORACIÓ DE LA DEMOCRÀCIA

ELS PRINCIPIS DE L'UTILITARISME

L'UTILITARISME I LA LLEI

LA LLIBERTAT EN MILL

UTILITARISME I LIBERALISME DE LA FELICITAT

INTRODUCCIÓ

A MANERA DE JUSTIFICACIÓ

La filosofia política i la filosofia moral han de ser considerades des d'un punt de vista diferent perquè el seu objecte és diferent. Metodològicament, es pot considerar que la filosofia moral no té història, en el sentit que les decisions sobre la felicitat, la bona vida i la justícia es poden prendre sense conèixer específicament les teories filosòfiques en el seu origen o en el seu llenguatge clàssic. Per fer el bé no cal conèixer la història del concepte de bé, de la mateixa manera que per curar el càncer no cal saber la història del càncer. Optar per 'fer el bé' és una decisió personal, que prenem en consciència (sigui quin sigui el significat del mot 'consciència'), i que té unes determinades conseqüències, en termes de responsabilitat, sobre la vida individual. El receptari de respostes que s'han donat a la qüestió en temps passats pot significar una magnífica font d'inspiració per a la conducta personal, però té un valor relatiu per a prendre una decisió en el present. El cas de la filosofia política és, però, molt diferent.

Per dir-ho esquemàticament, en filosofia moral parla el 'jo'; en filosofia política s'expressa el 'nosaltres' i aquesta diferència de subjecte té conseqüències significatives tant a nivell conceptual com en la pràctica. El subjecte de la política és la societat, la pluralitat de parers, d'interessos, i el seu lloc de debat i de negociació fou la plaça pública al món antic i són les institucions al món contemporani. No es pot governar cap societat en què es dirimeixin problemes de poder i de llibertat (és a dir, problemes polítics) al marge de la seva història, de la seva geografia o de les seves tradicions. Qui pretengués fer-ho acabaria per provocar pitafis significatius. La reflexió teòrica es fa a partir de les necessitats del present; però aquest present resulta difícil de comprendre si ignorem com hi hem arribat. Per això, com sembla que deia Churchill, per fer política n'hi ha prou amb saber història i tenir sentit comú. Qui sap història sap també que sovint el polític no pot 'optar', en la mesura que ha de fer allò que és possible, de vegades en contradicció amb el que íntimament creu que és necessari. Qui té sentit comú sap que les consideracions d'oportunitat condicionen l'acció. Max Weber va escriure unes planes clàssiques sobre aquest tema. La política és acció que es fa sempre en una xarxa de relacions i d'interessos que impliquen els altres, amb sensibilitats i interessos diferents. Només assumint aquesta dada es pot teoritzar sense caure en la insignificança conceptual. La reflexió que oblidi la dimensió històrica i les condicions d'oportunitat dels fets està destinada al fracàs o s'ha de limitar (com en el cas de Rawls i Habermas al segle passat) a proposar experiments mentals, tan purament impotents com benintencionats, o regles procedimentals que ningú no compleix.

Per sort, en les societats modernes ningú governa per sempre, ningú pot esperar tenir 'tot el poder' i ningú pot aplicar absolutament les seves idees i cap teoria pot aspirar tampoc a explicar-ho tot. Això obliga la política a ser negociació constant i acció col·lectiva. La política mai depèn d'una decisió estrictament personal; sense el col·lectiu no hi ha acció política possible i administrar el temps i els debats (el que modernament anomenem 'l'agenda') forma part del nucli mateix de la política. Allò que Aristòtil va denominar la '*kairos*', el temps oportú, condiona en profunditat la política, de manera que el polític ha de prendre decisions en funció de les possibilitats reals de la seva acció i de la seva adequació a les possibilitats de cada temps. 'Administrar el temps', saber quines coses són possibles en un determinat moment i quines no ho són, i actuar en conseqüència és la marca del bon polític.

Hi ha una exigència imperativa en la política que és la 'responsabilitat'. No es coneix tragèdia política més terrible que la que provoquen els messiànics irresponsables, convençuts de tenir raó ells tots sols contra el món i incapaços d'entendre el valor de les institucions. El polític s'ha de moure per la passió i per la força de les seves conviccions, però ha de realitzar-les efectivament en una situació que sovint ell no pot controlar i amb la consciència realista de les seves forces. D'aquí que la passió cedeix davant la responsabilitat. És inútil i fins i tot esperpèntic tenir raó abans o després del moment adient per poder realitzar l'acció en la pràctica. Per totes aquestes raons el debat sobre filosofia política ha de ser complementat per un coneixement sobre la història de la matèria. Això no significa que la història sigui *magistra vitae*, ni tampoc que, com diu el tòpic, qui no coneix la història es veu obligat a repetir-la. La història no es repeteix mai i, com va observar Marx, si es repetís, el que en un primer moment va ser una tragèdia, retornaria convertit en comèdia. Quan valorem la història del pensament polític com a eina per entendre la política, l'únic que volem dir és que el present de les comunitats potser no és tan sols forjat amb el ròssec del temps històric sobre les mentalitats (hi ha altres categories com ara la tecnologia i la comunicació tan importants com el temps), però resulta incomprendible sense la història.

És imprescindible evitar també, d'entrada, un error greu que sovinteja en tota història del pensament (i particularment greu en temes d'història de la filosofia política): la suposició que els conceptes significaven en altre temps el mateix que signifiquen avui. Els qui argumenten contra la interpretació històrica de la filosofia política, sovint usen l'argument lingüístic. Cal acceptar que en un quadre conceptual diferent, les mateixes paraules no designen les mateixes coses. Paraules com

'llibertat' o 'justícia' han ressonat de manera diferent a Grècia, al Renaixement florentí, entre els Pares Fundadors americans o en una reunió de llibertaris catalans al segle 20. La major part dels conceptes polítics els recollim traduïts; en el nostre llenguatge actual el seu sentit inicial s'ha deformat, o fins i tot s'ha perdut. És impossible traduir fidelment el passat al present, però no vivim en dos universos disjunts i incommensurables.

El filòsof Donald Davidson parla del 'principi de caritat' (un concepte que no té cap significació moral, sigui dit per endavant!) per designar el principi de comprensió intersubjectiva. Si no pressuposéssim que les creences dels altres estan molt àmpliament d'acord amb les nostres i que en conjunt són verdaderes, no podríem usar les nostres pròpies creences per arribar a comprendre-les. Tant els nostres interlocutors com nosaltres estem en una situació de traducció radical, no en dos universos mentals totalment diversos.

Si el ciutadà corrent i el gestor públic han de conèixer la història del pensament polític és perquè cal conèixer com i quan s'han originat els conceptes que usem en el debat, i traduir-les per entendre el present i els usos d'aquests conceptes avui, sovint en contextos prou diferents. El vocabulari polític és un dels més 'carregats' ('connotats') que utilitzem els humans i qui l'ha carregat és la història. La història de la filosofia política, fins i tot quan és incoherent i s'explica a salts, ofereix una increïble reserva d'observacions sobre el col·lectiu, d'anàlisis, de debats, d'argumentacions i de raonaments que tenen sentit encara ara, tot i que hagin de ser traduïts. En aquest sentit, filosofia política i història de la filosofia són dos àmbits que comparteixen bona part del territori conceptual, tot i que no es confonguin. És per això que hem preparat aquestes notes de curs, fragmentàries i destinades a obrir la curiositat per a més profundes navegacions. Amb l'esperança que el coneixement de la història de les idees polítiques i una mica de seny puguin ajudar a bastir una societat més lliure i equitativa.

UNA PROPOSTA DE PERIODITZACIÓ DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA

Amb una intenció bàsicament didàctica, es poden diferenciar tres períodes en la història de la filosofia política:

- 1.-** De l'Antiguitat grecoromana a Maquiavel (s. 16).
- 2.-** De Maquiavel i Hobbes al segle de les Llums (Rousseau, Kant...), la revolució industrial i el liberalisme (s.18-19).
- 3.-** De Marx i el socialisme als nostres temps globalitzats (inicis del segle 21).

Correspon a cadascuna d'aquestes èpoques una problemàtica central, que es pot presentar des de dos punts de vista: (1) descriptivament (plantejant una situació de fet) o (2) normativament (d'acord a la idea de felicitat o de justícia que cadascun dels diversos autors o escoles propugna).

1.- Dels grecs a Maquiavel.

Dels grecs a Maquiavel, la qüestió que preocupà el pensament polític fou de del 'millor règim', el règim polític en què l'home ateny arreu i sempre la 'vida millor', entenent per tal la que no es pot viure altrament que en una societat política equilibrada. Hi ha una vocació de perennitat de la política, entesa com a 'perfecció'. (en paraules de Leo Strauss a la seva conferència 'Sobre filosofia política clàssica'. 'la bondat de l'ordre polític' només podia jutjar-se *'en termes de l'ordre polític que és el millor de forma absoluta'*). La política és inseparable d'un ideal de moralització pública (Ciceró) o de la santificació de la vida (Agustí, Tomàs).

La pregunta que es plantegen en aquell moment és què significa la política com a tal (el concepte d'allò polític) i com ser un ciutadà excel·lent, és a dir un ciutadà virtuos a l'alçada de les exigències de la política. Al món antic no hi ha separació entre 'el polític' (individu) i 'la política' (art de la governació). En general, la política clàssica és organicista: concep la ciutat com un conjunt d'òrgans o cossos que cooperen sota la vigilància o l'exigència d'una ànima.

2.- De Maquiavel a Marx passant per Hegel i el pensament liberal.

La filosofia política moderna neix amb Maquiavel i arriba, en sentit ampli, fins al ressò de les revolucions burgeses (a Anglaterra el 1688, als Estats Units el 1776 i a França el 1789) i al liberalisme-utilitarisme. A partir de Maquiavel s'obre un nou camp: el de la comprensió de les finalitats i del mitjans del poder. Maquiavel vol explicar la política tal com és i no com hauria de ser (perspectiva realista). D'aquesta manera la política se separa de la moral i dels manaments religiosos per esdevenir estratègia. Dessacralitzar la política és pensar-la en termes moderns. Aquesta nova manera d'entendre la política acompanya històricament la instauració dels Estats europeus i, passant per múltiples transformacions, donarà origen al concepte de 'sobirania' de l'Estat que defineix la modernitat.

De fet, a partir dels segles 16 i 17, cada vegada més es pot parlar de 'ciència política' per comptes de 'filosofia política'. Podem parlar de ciència política en termes moderns quan apareix la consciència de la sobirania estatal. La política antiga era encara 'natural' (vinculada a la família, a la ciutat..) i, per tant, la sobirania era molt difusa, amb estructures molt pluralistes de poder (feudals, monarquia, església, drets municipals) i amb ordenacions jurídiques sovint en pugna. La política moderna és estatista i l'Estat concentra en ell mateix tots els poders, començant pel de crear el dret. Norberto Bobbio a *El Positivisme jurídic* parla de: '*procés de monopolització de la pràctica política per part de l'Estat*'. En la modernitat hi ha un ordre i una metodologia del poder que es tracta de copsar racionalment. La reflexió es constitueix en termes de legitimació legal-racional.

El món d'ençà del Renaixement es torna dinàmic: passa de ser substancial (etern, clos) a comprendre's com un procés (canviant i sense final). A partir del s.17 amb Hobbes el problema bàsic al qual s'enfronten la majoria de pensadors polítics ja no és 'la legitimitat tradicional', sinó 'l'exercici' del poder. La qüestió es pot plantejar de la següent manera: si suposem que els humans són egoistes (*homo, homini lupus*) i que, bàsicament, s'interessen tan sols pels seus interessos particulars i no pel bé comú, però que al mateix temps tenen necessitat els uns dels altres: ¿com és possible una vida social pacífica i harmoniosa? Com s'aconsegueix i com es controla legítimament el poder? Com s'institueix el Dret per sobre de les passions o de la tradició? Aquesta qüestió es va intentar respondre bàsicament de dues maneres:

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

a.- als segles 17 i 18 amb les teories del contracte social que fan de l'Estat i la llei el mitjà de la integració de les voluntats i dels interessos individuals antagònics. És la resposta de Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, per posar alguns noms.

b.- al segle 19 amb la teoria liberal del mercat que confereix a les relacions econòmiques privades el paper d'harmonitzar els interessos privats. És la resposta d'Adam Smith o Bentham, entre altres, que planteja el tema del trencament de les comunitats tradicionals.

Amb l'èxit de les revolucions americana i francesa, la filosofia política s'implica directament amb la filosofia del dret, perquè en totes les constitucions modernes cal justificar dos tipus de drets: els que fan referència a la legitimitat del poder que emana de l'Estat i els que fan referència les llibertats personals. Sense el reconeixement d'aquests dos tipus de drets, no hi ha política. L'Estat crea la ciutadania en donar forma jurídica als interessos particulars contraposats. El problema de la modernitat és la conversió de l'Estat en 'Estat de Dret', que no es legitima per la violència, ni per la tradició, sinó per la raó i que ha justificar la seva pròpia legitimitat i garantir les llibertats, o com a mínim, un esquema bàsic de llibertats. *'Els drets (...) constitueixen la base de l'Estat'*. (Harold Laski: *L'Estat modern*). El liberalisme, culminació d'un llarg esforç per intentar vincular drets individuals i legitimitat del poder coactiu de l'Estat.

3.- De Marx a nosaltres.

Amb l'èxit de la teoria liberal i de l'individualisme (el 'jo individual' dels liberals), que acompanyà el desenvolupament del capitalisme industrial, aparegué un nou problema: el patiment horrible de la nova classe dels treballadors industrials (*proletariat*) donà lloc a l'aparició d'una concepció cada cop més tecnològica de la política en què la societat es veu a imatge de la màquina. La política als segles 19 i 20 es va pensar cada cop més en termes de 'gestió' i d'utilitat. Això significa que va haver d'assumir termes de l'economia (producció i consum) i de psicologia (control de masses). La crítica de l'economia porta a la teoria política del socialisme amb Marx i a la socialització del poder, inevitable fins i tot en el món capitalista-liberal, després de la revolució soviètica (1917). La segona meitat del segle 19 veié néixer un nou subjecte històric: les masses, que una generació o dues després de la revolució soviètica (aproximadament cap al final de la 2ª Guerra Mundial)

esdevingueren 'espectadors' gràcies al paper del cinema i la televisió, usades com a eines de control.

Tot i que el programa socialista fracassà molt aviat (la Unió Soviètica sempre va ser un estat policíac, corrupte i ineficax a extrems), la socialització global, acabà triomfant perquè els Estats intervingueren l'economia. Internet a la darrera dècada del segle 20 culmina per ara el procés d'interconnexió i obre nous interrogants a les formes de socialització. El problema de la socialització ha estat gestionat mitjançant les aportacions de ciències com la sociologia, l'econometria i la psicologia de masses. Les consideracions de justícia social i les d'eficàcia de l'acció s'han barrejat a cada moment en la teoria política dels darrers dos-cents anys. En un món superpoblat, on els països del Sud cada cop reclamen més protagonisme, i que resulta molt dependent d'una sola matèria primera (el petroli), cada cop pren més importància la qüestió de la relació de la política amb la tecnologia i el control de la ment i del cos dels humans per part del poder (*biopolítica*).

Temes com la relació entre elits i masses, com la conversió de les masses en espectadors i la desintegració dels lligams comunitaris van ocupant un lloc central a finals del segle passat i passen per sobre dels debats sobre els principis de justícia que va atènyer el seu punt culminant amb John Rawls en la dècada de 1970 i que ha tingut un important desenvolupament amb Amartya Sen. Si hi ha dos problemes de filosofia política que hagin protagonitzat el segle passat són el de la definició de justícia, que ha girat al voltant de les tesis de John Rawls i el de la pugna entre l'individualisme liberal i les diverses formes de comunitarisme, molt centrat en el problema dels criteris amb què es feu la descolonització i amb la reivindicació de la identitat, cada cop més qüestionada per la tecnologia unificadora.

El determinisme econòmic del marxisme va obrir el camí a una concepció reduccionista i totalitària de la política. El reformisme social (que inicià Mill al s. 19 i culminà en el *welfarisme* utilitarista amb què es va combatre la crisi de 1929) esdevé tecnologia de la política (*tecnostructures*) i les teories de la revolució (Lenin) derivaren en totalitarisme.

S'obre a inicis del tercer mil·lenni una nova època en què caldrà plantejar temes com la democràcia, la justícia i les llibertats en contextos nous i desconeguts. La convergència entre Internet, les tècniques de control mental, la realitat virtual, el monopolisme en economia, (doblat en 'capitalisme emocional')... obren un camp d'interrogants immens per a les velles qüestions normatives sobre el bon ordre de

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

la societats, sobre la justícia i sobre la llibertat que ara s'hauran de plantejar sobre bases noves. El creixement tecnològic permet suposar que els problemes de la filosofia política associats als canvis que Internet i les noves tecnologies produeixen ja sobre les nostres vides seran apassionants. Però com deia el poeta: *allí on hi ha el perill hi ha també la salvació.*

**PRIMERA PART: GRÈCIA I EL CRISTIANISME
MEDIEVAL**

ELS ORÍGENS DE LA QÜESTIÓ POLÍTICA A GRÈCIA

La paraula 'política' deriva del grec *polis*, que significa ciutat. El mot apareix cap el segle V a.n.e. en un moment de greu crisi de la convivència quan es tracta de respondre la qüestió de com viure junts, en un context en què apareix la necessitat de superar els límits imposats per les lleis tradicionals de la sang per obrir-se a una vida comunitària amb la unió més o menys forçada per les circumstàncies de diverses estirps o tribus sobre un mateix territori. La contraposició entre lleis de la sang i lleis de la ciutat (*Antígona*), marca el naixement de la política. La ciutat apareix com una associació moral per 'viure bé i segons el bé'. La política és alhora un art i una ciència i constitueix, per excel·lència, l'art del legislador.

Les ciutats gregues eren molt més petites que les nostres però resultaven d'una complexitat poc comuna. Les passions humanes, les discussions sobre interessos i sobre la consideració del mèrit havien de trobar formes de compromís en una societat política. La qüestió de la forma de govern, de la Constitució o construcció de la ciutat (*politeia*) va conduir molt aviat a la distinció clàssica entre monarquia, aristocràcia i democràcia i des d'Homer a Plató i Aristòtil el debat sobre els mèrits i demèrits de cadascuna d'aquestes tres formes polítiques fou central a Grècia.

La democràcia (del grec *demos*: poder i *cratein*, governar) va néixer a Atenes i estrictament fou un règim que va durar molt poc temps (amb prou feines al llarg del segle de Pèricles que, de fet, durà quaranta anys al poder). 'Pèricles' en grec significa, per cert, 'envoltat de glòria'. L'obra *Els perses* d'Esquil, pagada per Pèricles l'any 472, mostra clarament la diferència entre el sistema polític grec i les monarquies anteriors.

La virtut de la democràcia per a un grec era la d'assegurar la igualtat de tots els ciutadans davant la llei (*isonomia*), un concepte que va anar madurant des de finals del s. VI i principis del V a.n.e. i que els sectors aristocràtics sempre van considerar perillós.

La *isonomia* segons Heròdot implicava que:

- 1.- Els magistrats són triats per sorteig.
- 2.- Els magistrats han de retre compte de la seva actuació davant el *demos*.

3.- Els ciutadans dirigeixen el debat polític mitjançant una assemblea.

De fet, la isonomia no s'ha d'entendre jurídicament com si fos una igualtat davant la llei (molt sovint la llei encara no estava ni escrita!) sinó que en origen fou l'igual dret al repartiment (del botí de guerra, de les càrregues fiscals...). La paraula 'nomos' en grec significa llei, però 'nomein' és també repartir; i de fet la idea que la llei és un repartiment de drets i deures ha arribat fins als nostres temps.

Per a un grec la isonomia resulta inseparable de la *isegoria* (igual dret a pronunciar un discurs) i de la *isocratia* (igual dret a ocupar un càrrec). L'assemblea o *ecclesia* (instaurada per Solò l'any 594 a.n.e.) fou l'expressió de la democràcia atenesa. En podien formar part tots els homes lliures – un nombre molt inferior al d'esclaus, per cert! – i al segle V a.n.e. necessitava un quòrum mínim d'uns 6.000 membres participants, que es reunien unes 40 vegades cada any. De fet, però, existien partits i grups de pressió organitzats, si fa no fa com avui en dia: els qui realment prenién la paraula eren els caps de les diverses faccions dins la ciutat, no els ciutadans normals i corrents. Les qüestions que se sotmetien a debat (l'ordre del dia, diríem avui) eren decidides per un consell (*boulé*) de 500 membres (50 delegats de 10 districtes) renovables cada 36 dies, (una desena part de l'any); era aquí que residia el poder autèntic. En la ciutat grega hi havia càrrecs electes i a altres triats a sort –tot i que aquesta 'sort' sovint es manipulava. Amb tot, aquesta concepció d'un *logos* públic discursiu i que es confronta amb els altres, és l'origen de la democràcia encara avui.

Segons Leo Strauss la democràcia és una mena d'*aristocràcia per a tothom* en el sentit que per tal de viure en un sistema democràtic no n'hi ha prou amb acceptar el criteri del nombre (les eleccions), sinó que cal una educació cívica de tal manera que cada ciutadà es proposi 'ser el millor' a l'hora de servir la polis. Això, però, és molt discutible en termes històrics. Per a la majoria de filòsofs grecs la democràcia no passava de ser una mena de dictadura de la majoria. De tota manera, el debat sobre la fonamentació filosòfica de democràcia fou constant a Atenes, que era molt conscient de l'originalitat del seu sistema polític i tots els pensadors antics d'una o altra manera es veieren obligats a reflexionar sobre la temàtica de la participació popular en el govern, sigui per blasmar-la (Plató) o per defensar-la (sofistes). No tots acceptaven, ni molt menys, que el pur nombre de vots fos un criteri suficient per decidir el govern. ¿El poder ha de ser de la majoria o dels millors?, ¿però com se sap qui són els millors?, ¿per la força?, ¿pel naixement?, ¿pel mèrit o la virtut?... Aquestes són les qüestions que debateren Sòcrates i Plató amb els sofistes.

Des que l'any 1819 Benjamin Constant va diferenciar entre 'llibertat dels antics' i 'llibertat dels moderns', és un tòpic repetir que la llibertat dels antics era col·lectiva i política, mentre la nostra és privada, individualista i basada en el comerç (que sempre és millor que la guerra!): *'la llibertat dels antics consistia en una participació activa i contínua en el poder coactiu. La nostra llibertat [la dels 'moderns'] ha de consistir en el gaudi tranquil de la independència privada'*. Però els grecs no es passaven el dia debatent sobre polis. Com ha recordat Giovanni Sartori, convindria no treure conclusions precipitades del concepte de democràcia grega. La concepció de la sobirania popular que tenim en la modernitat era desconeguda pels grecs. A Grècia i al món antic la titularitat i l'exercici del poder eren una única i la mateixa cosa. En la modernitat el poder és 'del poble' tot i que no l'exerceixi el poble. Els grecs no podien ni imaginar l'existència de la burocràcia d'Estat i de partits polítics estables. La seva era una llibertat forjada en la participació (no delegada) i on el diner no era un criteri determinant de la llibertat efectiva.

De fet, durant segles el mot que s'utilitzà en la filosofia política fou el de 'república' (per referir-se als valors, a les idees), més que no pas 'democràcia' (que designa un procediment, una forma de triar el govern per votació popular). Allò que els romans i els renaixentistes anomenaran la *libertas* tindrà més a veure amb la capacitat de triar la pròpia vida sense veure's limitat per les decisions d'altri que no amb el procediment democràtic formal. El que el pensador liberal Benjamin Constant anomenà 'llibertat dels moderns' (el vot, la democràcia representativa, basada en la *public voice*, però en què el representant és un delegat), no és exactament la llibertat dels antics (assembleària i directa, però molt més manipulable). Un dels problemes bàsics de la democràcia serà (i és encara) el d'impedir que les passions assembleàries (les 'passions desordenades' i les 'il·lusions efímeres', per dir-ho com Madison) destrueixin el govern representatiu.

ELS SOFISTES

Amb la sofística l'oposició entre la llei (*nomos*) i la natura (*fisis*) es converteix en el centre de l'argumentació política. La llei de la natura és imposada pels déus i, per tant, és violenta, brutal. En canvi són els humans els qui han bastit les ciutats i, en conseqüència, és a ells que pertoca preocupar-se per la justícia i la llei.

Habitualment es diferencia entre els sofistes de la primera generació i el de la segona. Pertanyen a la primera generació Protàgores d'Abdera que fou amic de Pèricles, Gòrgies de Leontini, Pròdic de Ceos i Híppies d'Elis. Se'ls anomena també 'sofistes clàssics'. Els membres més coneguts de la segona generació són Antífró, Trasímac i Calicles i tenen com a característica una més gran radicalitat.

Els sofistes introdueixen en la teoria política el relativisme i la consciència lingüística. Saben que el llenguatge polític pot ser manipulat molt fàcilment perquè té un fons profundament emocional. A més són els primers a intuir que la política és també una *tecné*, un art amb unes regles que cal conèixer per atènyer l'èxit. En aquest sentit, els sofistes pretenen ser una mena de 'mestres de legisladors', una ambició que, per cert, continuarà al llarg de molts segles, potser fins avui mateix. Però en teoria política els sofistes no són de cap manera uns subversius; més aviat tendeixen a apuntalar l'ordre establert. Precisament perquè són relativistes i escèptics sobre la possibilitat de conèixer la veritat última sobre totes les coses, veuen en la retòrica i en el debat una forma de consolidar la convivència ni que sigui sobre unes bases provisionals. Si l'home té com a característica el llenguatge, ha d'usar-lo per viure bé.

En certa manera, els sofistes inicien el que posteriorment s'ha anomenat 'l'humanisme'. La coneguda frase de Protàgores: *l'home és la mesura de totes les coses*, no significa que ell fos relativista. És exactament al revés. Són els humans els qui a l'assemblea prenen mesures sobre tot el que s'esdevé a la ciutat i, per tant, la frase posa l'accent en la necessitat que els homes en l'assemblea posseeixin l'art polític per mesurar les conseqüències dels seus actes. Perquè l'home (i no els déus o la tradició, o la sang) és la mesura de totes les coses hi pot haver democràcia.

Els sofistes de la segona generació posaren l'accent, però, en el fet que la política era una creació artificial. Trasímac (segons el testimoni potser manipulat que ens

ha llegat Plató a la *República*), defensarà que la veritable justícia no és altra que el triomf del més fort i que cada govern estableix les lleis conforme als seus interessos, de manera que no hi ha bé en sí, sinó poder, en la política.

Calicles proclama, per la seva banda, que hi ha un dret natural dels més forts i a dominar els 'éssers inferiors'. Segons llegim al *Gòrgies* platònic, les lleis són convencions contràries a la natura que han estat produïdes per homes febles que 'volen fer por a homes més forts que ells'.

L'oposició que estableixen els membres de la segona generació de sofistes entre la llei i la naturalesa dels humans serà un dels temes recurrents sobre els que reflexionarà el pensament polític de tots els temps.

Com va dir Leo Strauss a la seva conferència 'Sobre la filosofia política clàssica': *'Per ser mestre de legisladors, el filòsof polític és el mediador par excellence. Tots els conflictes que sorgeixen dins la comunitat estan, com a poc, relacionats amb la controvèrsia política més fonamental, si no en provenen: la controvèrsia relativa a la mena d'homes que han de governar la ciutat'* (Cf.: *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 113).

La qüestió fonamental que plantegen els sofistes i que debatran Sòcrates i Plató és el de quins són els 'homes bons' que mereixen governar la ciutat. Un concepte bàsic que prové d'Heròdot (484-425 an.e.) tot i que ens ha arribat en la formulació que en feu Aristòtil a l' *Ètica a Eudem* (VIII, 3) resumeix l'antropologia política dels sofistes: la *kalokagathia* (noblesa), unió harmònica del que és 'bell' (*kalós*) i 'bo' (*agathós*), que és l'ideal de la conducta cívica. Afirmar que les bones lleis fan bons ciutadans és una idea molt més sofística que socràtica. En canvi serà típicament platònica (i totalitària!) la idea que no són les lleis les que han de tenir el poder, sinó que el governant dotat de *frònesi* (prudència), que en hipòtesi ha d'estar fins i tot per sobre de la llei perquè les lleis són estàtiques i la societat humana és dinàmica.

PLATÓ I L'IDEAL DEL MILLOR RÈGIM

Plató (contra la segona sofística) establí que la naturalesa de l'home no es pot realitzar en el desencadenament de la força, ni en les passions, sinó en una vida raonable conforme a la Justícia i al Bé. Si volem viure d'una manera adient, cal conèixer l'*eidos*, la forma pura, el model, que és l'expressió de la perfecció de la cosa. Filosofar significa per a Plató desenganyar-se de la il·lusió de les coses sensibles i de les passions i accedir a ciència de les realitats veritables, de les Idees, que és l'única vida que paga la pena. Segons Plató la filosofia és una ciència per a homes lliures és perquè només els homes lliures poden conèixer la veritat. Quan es planteja quina ha de ser la ciutat perfecta, a la *República*, la ciutat tindrà com a dirigents els filòsofs-reis.

Podem considerar la teoria platònica com un intent de respondre a la contradicció que s'estableix en la ciutat entre preferències i interessos. Un bon ciutadà hauria de votar segons les seves preferències, cercant el bé comú, preferint el bé al mal. Però els sofistes han mostrat que els humans es mouen bàsicament per interessos. Com que no tothom té els mateixos interessos, el conflicte haurà de ser inherent a la ciutat. Per resoldre el problema, la solució és que governi aquell que 'naturalment' està més a prop del coneixement veritable i, per tant, sap identificar millor la virtut.

Plató inicia en filosofia política l'organicisme, és a dir, la teoria segons la qual hi ha un vincle orgànic (natural) entre la biologia (en el seu cas l'ànima) i la funció social. Hi ha en els humans tres facultats de l'ànima: la raó (*logos*), el valor (*thimos*) i el desig sensual. En conseqüència la ciutat ideal (*kalipolis*) serà la que integri el tipus d'ànima i la funció social. La tesi segons la qual hi ha individus 'naturalment' nascuts per manar era molt antiga, però Plató li va donar argumentació filosòfica.

Hi ha tres classes socials perquè hi ha tres ànimes: en el magistrat i el filòsof-rei domina l'ànima racional que cerca el coneixement de les Idees, en els guardians de la ciutat (que són els seus auxiliars) domina l'ànima irascible i el valor i finalment els artesans i negociants, abocats a tasques més grolleres, domina l'ànima concupiscible o sensual, preocupada pel plaer.

La ciutat perfecta es basa en la coordinació de quatre virtuts: la saviesa és la virtut dels magistrats, el valor és el distintiu dels soldats i la temperància és la manera de ser pròpia de tots els obrers i artesans que voluntàriament accepten la seva

submissió a les altres dues classes. De la unió d'aquestes tres virtuts neix una virtut superior: la justícia que les relliga totes. La justícia en Plató consisteix a realitzar la tasca que ha estat assignada a cadascú en funció de la seva pròpia ànima. És important constatar que en Plató no hi ha un poder que controli un altre poder (com succeirà en la modernitat quan l'executiu, el legislatiu i el judicial es controlen mútuament). Les diverses ànimes no competeixen sinó que cooperen entre elles en la unitat superior de la Ciutat. Per a Plató els càrrecs polítics són més aviat 'encàrrecs' i els polítics han de ser bàsicament gestors, amb molt poca capacitat de decisió personal, perquè suposadament la Llei justa ja hauria decidit prèviament per ells.

Dues classes són especialment significatives en l'esquema platònic: els governants i els guerrers. És aquí on es copsa millor l'organicisme polític. Segons el *Polític* de Plató, un governant és comparable a un criador de cavalls; actua com un pastor encarregat del ramat humà, com el pilot d'una nau, com un metge o com un teixidor. En definitiva, és l'home savi que cerca el bé i que no ha de retre comptes a ningú.

De fet, l'argument a favor de la democràcia i contra el platonisme no va arribar fins a segle 18 amb el marquès de Condorcet (1743-1794), que argumentà matemàticament que si suposem que la gent normal i corrent de promig té unes possibilitats una mica per sobre de 1/2 de trobar una resposta correcta i no equivocar-se, aleshores les decisions que prengui un gran nombre de persones tenen més possibilitats de ser correctes. Si una gran quantitat de gent vota, aleshores el resultat s'aproxima a la certesa.

A Plató, però, això no li importa perquè no creu que en condicions normals els individus estiguin en disposició de (o tinguin cap interès per) cercar el bé comú; a parer seu el coneixement del qual només està a l'abast dels savis, en una prefiguració de la defensa contemporània del paper dels 'experts'. Els diversos tipus de règim l'hi interessen en el seu contingut històric concret; es tracta bàsicament de símbols: l'important de debò per a la continuïtat de la política és l'educació de les futures generacions en la submissió a les normes (tesi després habitual en tota mena de governs totalitaris). A més, la democràcia li sembla un règim ineficient per les constants baralles i ni se li va acudir reflexionar mai sobre el fet que els procediments democràtics –i el simple fet de tenir dret a vot– poguessin tenir validesa per si mateixos al marge del resultat de la deliberació.

LA PERVERSIÓ DE LES CIUTATS INJUSTES

Plató inaugura també una tesi molt repetida en la filosofia política de tots els temps: la lògica de la decadència. Les ciutats inevitablement porten en la seva pròpia lògica interna el fet que es perverteixen i cauen a mans de governants irresponsables. En conseqüència, la funció de la filosofia política hauria de ser posar les eines necessàries per tal d'invertir aquesta tendència (en última instància inevitable perquè tot el que pertany al món sensible és imperfecte i corruptible).

Convé no oblidar que Plató és un 'pensador de postguerra'. Com passa sovint amb els filòsofs polítics que apareixen després d'una contesa bèl·lica que canvia la història, (especialment amb els filòsofs polítics de països derrotats), Plató està fascinat pels seus enemics, en aquest cas els espartans que sortien victoriosos de les guerres del Peloponès, tot i que els trobi massa brutals. Però el paper de l'ordre i la rigidesa en el poder és una característica tradicionalment espartana.

Amb Plató s'inicià la teoria de la 'perpètua regressió' de la història, una tesi a la qual més tard s'abonà el conservadorisme i que molts segles després Kant considerava 'terrorista' perquè converteix els humans en inevitablement culpables i perquè basa el control polític en la por. El 'terrorisme' en Kant és la teoria que considera que la història està en constant progrés cap al pitjor. És la concepció apocalíptica de la història que considera la Terra com el regne de l'Anticrist. Òbviament el mot 'terrorista' deriva de la concepció cristiana del món, però salvats els elements judeocristians, la primera concepció de la història com a mal és la de Plató.

La història en el model platònic es presenta com una roda de governs cada cop més degradats, que van des del govern dels millors (*aristocràcia*) fins arribar als governs sense virtuts (*democràcia* i *tirania*), passant per la timocràcia (govern dels forts) i l'*oligarquia* (govern dels rics que són sempre pocs –en grec '*oligos*').

Hi ha, però, un element important en la teoria de la història en Plató que potser és fruit de les seves anàlisis empíriques (amb Dió a Siracusa i abans a Atenes): Plató estableix que un règim polític quan s'ensorra ho fa a causa dels seus propis errors interns i no de la pressió dels seus enemics. És perquè l'arbre està podrit per dintre que finalment cau. Són els defectes i les mancances en l'ànim dels polítics el que produeix la decadència dels règims.

A cada règim li correspon un vici intern. L'aristocràcia (govern dels homes d'or) cau per errors dels millors a l'hora de designar els seus substituïts, la timocràcia (govern dels homes d'argent) cau perquè els militars confonen la ciutat amb un quarter i es comporten brutalment. L'error de l'oligarquia és que els rics són avariciosos i només pensen en els seus propis interessos cosa que provoca una revolta del *demos* (el poble). La democràcia és, però, un règim sense virtuts i incapaç d'assegurar l'ordre públic i el bé comú. Quan governa tothom és com si no ho fes ningú, l'excessiva llibertat degenera en desordre perpetu, els individus es lliuren a la satisfacció desordenada dels seus desigs, etc. i per un moviment de balança la democràcia acaba produint tirania. La llibertat sense ordre acaba portant un servatge immens, a l'hora que el tirà, esclau de les seves passions, governa sense fre ni llei, sempre insatisfet i ignorant la justícia.

Però com que els governs són cíclics, la tirania haurà d'acabar produint el retorn del govern dels millors. I és en aquesta perspectiva que Plató escriu la *República*.

Plató vincula, doncs, política i ànima. És el tipus d'ànima dels governants el que produeix un tipus d'acció social determinada. Cal, doncs, que el governant visqui com un filòsof, és a dir, com algú que ha aconseguit unir el coneixement, a la virtut i la felicitat. Els homes que viuen segons el cos no són tan sols ignorants i dolents sinó també infeliços. La concepció de l'Estat com a eina moralitzadora (intervencionista i reparadora) es pot associar en el seu origen al platonisme.

Després de Plató en tota la teoria política totalitària quedarà oberta una pregunta inquietant: com fer els homes justos malgrat ells mateixos? Com aconseguir que els homes que no volen la filosofia (o que no tenen una ànima capacitada per tal de copsar-la) reconeguin la superioritat d'un govern que no està basat en la voluntat popular sinó en el coneixement?

POLÍTICA, TOTALITARISME I METAFÍSICA

Amb Plató apareix en la filosofia occidental la tesi intel·lectualista segons la qual la política no és representació d'interessos, ni subordinació a la tradició, sinó expressió del coneixement.

Plató (que detestava Homer) és tot el contrari d'un conservador. És partidari de la igualtat entre els sexes (perquè el cos no importa, cap cos no pot assolir el coneixement autèntic, que està reservat a l'ànima!), és contrari a la propietat privada i pretén ni més ni menys que cap nen pugui saber qui és el seu pare. La reforma de la família que plantejà a la *República* i a les *Lleis*, formulada amb molt detall (incloent els dies que s'han de deixar a la procreació, els mitjans per permetre que la raça sigui pura...), mostra que Plató pot ser un totalitari però no un tradicionalista.

Plató inicia una comprensió de la política en termes de metafísica. La ciutat perfecta s'elabora segons una Idea, no per justificar una praxi política –i de fet és interessant veure que en la teoria política de plató (potser no en la praxi de Dió), la política es realitza sempre per la raó i mai per la sang.

Plató sap que la seva teoria política té poques (de fet, cap!) possibilitat de portar-se mai a la pràctica, però això li importa relativament poc (malgrat els tres viatges a Siracusa) perquè l'important és el model i no l'estratègia concreta. La política ha de ser com una lògica, com una estructura de pensament en què la veritat (que per a ell està inseparablement unida a l'ànima) és inseparable de l'acció. Però l'acció no justifica res per ella mateixa, malgrat que sovint Plató faci un ús utilitari del vocabulari polític. La relació jeràrquica que s'estableix entre la política i la metafísica revela que la preocupació per la justícia, pel bé i per la ciutat com a conceptes estan al centre de la preocupació per la ciutat.

En Plató la relació entre poder i ciutadà està mediada per la idea de bé. No és una relació de dominació sinó d'inclusió: és perquè governants i governats busquen el la virtut i el bé que la ciutat és justa. Això és del tot incompatible amb demanar l'opinió o amb el vot. El que importa és actuar segons principis que són veritat, segons principis basats en la raó –no si els professa més o menys gent. Les opinions són menystenibles quan no són certes.

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

El gran retret que s'ha fet a Plató és el d'elaborar una teoria de la ciutat intel·lectualment atractiva, però que fa violència a la humanitat i que mena una tirania, més perillosa encara perquè es fonamenta en un ideal de la raó. El model teocràtic que Plató presenta a les *Lleis*, en què el govern de la ciutat és confiat a 'una assemblea religiosa que actua a la llum d'una divina veritat', no hauria de ser criticat (i de crítiques n'hi ha un munt, d'Aristòtil a Popper!) sense reconèixer també el seu esforç per vincular política a virtut.

El dubte que queda obert després de Plató és triple. Bona part de la filosofia política occidental s'ha preguntat:

- 1.-** Si política i metafísica poden anar juntes com a expressió de la unitat de raó pura i raó pràctica (o si el ser polític sempre és estratègic, no transcendent).
- 2.-** Si la llibertat de l'home ha de ser protegida per sobre o més enllà de l'organicisme comunitari.
- 3.-** Si es pot acceptar que l'Estat sigui qui ens ha de fer feliços, malgrat nosaltres mateixos.

Els debat sobre aquestes qüestions, sobre el racionalisme polític, sobre la llibertat i sobre el paper de l'Estat perdura molt més enllà de les mateixes respostes que va proposar Plató.

ARISTÒTIL I LA CIUTADANIA

Si Aristòtil és el principal deixeble de Plató, això no li impedeix ser també el principal crític de la doctrina del seu mestre. Pel que fa a la política aristotèlica, l'element de fons que marca la diferència entre ambdós és el rebuig aristotèlic a l'intel·lectualisme platònic. A Aristòtil el que li interessa no és la ciutat perfecta sinó la ciutadania pràctica, la vida practicable, realitzable, en la societat real i les seves implicacions. L'home és, per naturalesa, animal polític (*zoon politikon*) i aquest fet és estructural: ningú no pot deixar de ser social ni d'emprar el llenguatge; la racionalitat és, doncs, una qüestió ha de ser gestionada a través del llenguatge. Aristòtil és el primer filòsof grec que reflexiona en profunditat sobre el significat de la ciutadania. Ciutadania en Aristòtil s'identifica bàsicament amb moderació. La sociabilitat no és tan sols una característica dels humans sinó la seva essència mateixa. D'aquí la seva ètica sigui regida per l'ideal de prudència i per la idea que la virtut consisteix a fugir dels extrems i a assolir un punt mitjà entre els extrems que són vicis.

Virtut i comunitat són els dos pivots del pensament polític aristotèlic. És impossible que l'home assoleixi la felicitat i la virtut fora de la comunitat política que constitueix la ciutat, perquè només en la ciutat es pot parlar amb els altres ciutadans sobre el just i l'injust, val a dir sobre l'ordre moral. Convé tenir clar que amb Aristòtil comença el que avui anomenem 'comunitarisme' i 'l'ètica de les virtuts'. La comunitat (*koinonia*) és força més que el pur viure junts d'una sèrie d'individus: és un concepte fundant: la comunitat no depèn de la voluntat som comunitaris per naturalesa (*fisei*), ens agradi o no i això crea una sèrie d'obligacions de caire intrínsec. La ciutadania és quelcom natural (com la família) i de la mateixa manera que succeiria amb la família, no dóna només drets, sinó obligacions. Per això mateix, segons diu a *Política* (I, 7), la ciutat és un afer d'individus lliures (*eleutheros*) i iguals (*isos*) i en aquest sentit resulta altament moral. La política en Aristòtil és el fi últim de la moral – i de fet la moral per ella sola no té sentit sense l'estructura arquitectònica de la política.

Ser ciutadà, segons Aristòtil, és ser capaç de superar l'interès particular per tal de privilegiar el bé comú de la ciutat a través de l'exercici de la deliberació. El bé comú comprèn no tan sols l'autarquia econòmica, sinó les relacions socials i la creació de sentit comunitari. Si la finalitat de la ciutat és el bé comú, assolir-lo implica tres condicions: d'una banda, la realització de l'humà a través de la deliberació, perquè

sense debat no hi ha ciutat. De l'altra, cal que a la ciutat abundi d'un determinat tipus d'individu que ell anomena *spoudaios* (magnànim), val a dir un subjecte amb una alta consideració de si mateix i esforçat al màxim per tal d'aconseguir sobrepujar en consideració cívica. Sense individus que tinguin valor cívic, que estiguin disposats a tirar endavant la ciutat perquè d'aquesta manera ells també milloren, no hi ha ciutat. De fet, aquest és el paper de la formació de les elits meritocràtiques encara avui. Finalment, no hi ha ciutat sense un cert nivell econòmic. Convé recordar que per a Aristòtil, la ciutat ha de ser autàrquica, autosuficient, perquè bastar-se a un mateix és la condició de la felicitat. No es tracta només de viure (al capdavant això seria un problema biològic, de 'zoé'), sinó de viure bé.

Una consideració primària de l'aristotelisme en política porta necessàriament a subratllar que el seu és un model comunitarista (per dir-ho en termes actuals) de societat: el bé és 'comú', el lligam social és prioritari respecte al desig individual i els humans només poden ser feliços en comunitat. Però la tradició liberal sempre ha plantejat una pregunta molt clara al comunitarisme: ¿del fet que els humans només puguin existir en societat, se'n deriva necessàriament que hagin de viure 'per a' la societat, i de la manera que la societat decideixi? La reivindicació d'un dret a 'viure la pròpia vida' (a 'viure com vull') és moderna i no té sentit en l'antiguitat, ni en el pensament cristià, que exalta l'heteronomia. La legitimitat del 'jo' davant (i en oposició a) la comunitat a Aristòtil li hauria semblat absurda perquè atempta a la 'naturalesa de les coses'. La '*kiononia*', val a dir, el vincle comunitari, està en l'estructura mateixa de la vida humana que és sociable en ella mateixa. Tot el que atempti a aquest vincle, Aristòtil ho consideraria poc natural.

Amb la virtut i la comunitat en l'ètica i en la política aristotèlica hi ha un tercer element que és molt significatiu: la naturalitat o més estrictament el 'naturalisme'. Anomenem 'naturalisme' una teoria segons la qual tot el que és 'natural' té valor moral i els valors polítics o morals formen part de la mateixa naturalesa de les coses, si fa no fa com els predicats físics. Una cosa és 'bona' moralment o política gairebé de la mateixa manera que és blava o prima. Com és obvi el naturalisme és una teoria molt discutible.

Aristòtil té una teoria ètica de caire 'teleològic' ('telos' en grec significa 'finalitat'). És a dir, el creu que en els humans hi ha fets que són 'naturals' i altres que no ho són. És natural que els homes i les dones es casin i que tinguin fills, és natural que els grecs manin sobre els bàrbars i que els homes lliures ho facin sobre els esclaus.

Com és natural que plogui de dalt a baix i no al revés. La ciutadania és també natural, perquè és natural que els humans visquin junts i parlin. Sense aquests dos elements (viure-junts i en-raonar) no hi ha vida humana que tingui sentit.

Convé no oblidar que per a Aristòtil la paraula és l'acte més plenament polític. En efecte, la paraula és el que relliga els humans en una comunitat plural i respectuosa de les diferències perquè la seva única raó de ser el 'viure-junts', en l'intercanvi. Però l'intercanvi en la ciutat només és enriquidor perquè és plural. En la mesura que hi ha pluralitat és possible formar una comunitat en el fet mateix de compartir valors i de concertar accions.

Per últim, hi ha un fet que no es pot passar per alt: el seu pensament polític combina alhora elements descriptiu (analitza curiosament les Constitucions del seu temps) i normatius (la justícia perfecta, la ciutat model), però en tot cas és un pensament nostàlgic: quan Aristòtil escriu la *polis* que imagina ja ha passat avall. Aristòtil llegà a la posteritat una descripció del que havia estat la Ciutat-Estat però ja viu definitivament en temps imperials, macedònics, que ignoren els elements de proporció i mesura (de terme mitjà), imprescindibles per a una bona governació. Sembla que aquest fou el principal element de discòrdia respecte a Alexandre, que tenia al cap un model del tot incompatible amb la mesura a escala humana de la *polis*. Quan es llegeix Aristòtil convé tenir en compte que s'està llegint és la descripció d'un model que ell mateix sabia caducat. Si la democràcia és, en la seva estructura profunda, un ressò de la tesi aristotèlica de la primacia de la moderació, s'ha de recordar que la polis i l'àgora grega són fets històrics de primera importància, però molt breus. Dissortadament molt breus.

ARISTÒTIL I SAVIESA PRÀCTICA

Quan Aristòtil escriu *La política* –o al menys el seguit de textos que posteriorment s'agruparen sota aquest nom, només feia uns cinquanta anys que Plató havia escrit *La república* i uns vint anys de *Les lleis*. Convé no oblidar-ho perquè en aquest temps la perspectiva política atenesa havia canviat de dalt a baix. Ja no resultava creïble que la política pogués ser pensada segons el model savi de la matemàtica o de la 'raó pura'. Aristòtil pot entendre's com un representant molt clar de la nova situació: és un home de confiança del poder macedònic i un realista polític que busca la cohesió de la vida comunitària, no la perfecció absoluta.

En Aristòtil, la política forma part de la saviesa pràctica, és a dir d'una saviesa que no es preocupa per l'essència de la virtut sinó de la manera d'arribar a ser virtuós, sense ser 'ni una bèstia ni un déu' (*Pol.* I, 2). A la política no li pertoca, doncs, la perfecció de les ciències teòriques (la metafísica, la matemàtica, la física, etc.), ans quan reflexionem sobre política estem en l'àmbit de l'acció conscient que resulta d'una volició, canviant per naturalesa. La facultat pròpia de la política és la part calculadora o racional de l'ànima humana, que Aristòtil anomena la 'saviesa' (en grec: *frònesi*) i que consisteix en la capacitat d'actuar en vistes al bé comú.

El mèrit d'Aristòtil pel que pertoca a la 'saviesa pràctica' consisteix a partir de l'opinió dels homes ordinaris i no (com en Plató) de principis dels quals es podria deduir de manera immutable alguna certesa perfecta – com succeiria en el cas de la ciència teòrica. D'aquí que algun cop es diu que Aristòtil té poc de platònic i molt de socràtic.

Tal com l'exposa al llibre VI de l'*Ètica a Nicòmac*, la ciència pràctica és composta de tres branques: l'ètica, o ciència del caràcter (*ethos*), l'economia, o ciència de l'administració de la llar (a diferenciar de la *crematística* especulativa que detesta) i la ciència política, en el sentit restringit del terme, com a ciència del govern de la comunitat política. És bàsic recordar que en Aristòtil l'ètica forma part de la política perquè no hi ha virtut individual fora de la ciutat virtuosa on tots aprenem – i enraonem.

La saviesa pràctica és la que ens fa feliços. El bé, la recerca de la felicitat, és considerat per Aristòtil com la finalitat de tota acció humana, de tota voluntat. Però de la mateixa manera que hi ha coses que són bones només en relació a una altra

cosa (com estudiar és bo en relació a aprovar l'examen), ¿no hi hauria quelcom que fos bo en si mateix, un bé més alt, un 'bé-sobirà', un bé que es basti a si mateix i que sigui el terme últim de tot desig? Per a Aristòtil aquest bé és la felicitat. Tots els humans, pensa Aristòtil, estarien d'acord a considerar que la felicitat és el bé més alt, però estan en desacord amb la manera de definir la 'vida bona'. Es pot, tanmateix, ordenar les seves divergències en l'oposició entre tres modes de vida: la vida de plaer, la vida política i la vida filosòfica.

Els humans no realitzen la seva essència 'd'animals raonables' en la vida segons el plaer, en que dominen les passions, sinó en una 'activitat de l'ànima conforme a la virtut'. Tal és la vida bona, la vida virtuosa o la vida feliç –com volguéssiu dir-ne. Una vella dita catalana fa: *mai s'apleguen fins que s'assemblen*. La política produeix exactament això: que els qui s'assemblen puguin viure junts, que la virtut política sigui comú al cos social.

La principal finalitat de la política és aconseguir que els ciutadans siguin éssers d'una certa qualitat, gent honesta i capaç de nobles accions. En definitiva, la finalitat principal de l'associació política no és la defensa dels interessos materials, sinó la vida feliç de l'home, considerat com un ciutadà lliure de l'Estat que realitza els seus propis fins en acord amb els altres. Perquè l'home no és un simple individu aïllat sinó un 'animal sociable' que realitza el seu 'viure-bé' en la comunitat i l'Estat.

ARISTÒTIL: LA VIDA BONA I L'HOME VIRTUÓS

L'home és un 'animal raonable' (*zoon logon*), un ésser dotat de paraula que realitza la seva essència no en una vida de plaers o deixant-se arrossegar per les passions sinó 'en una activitat de l'ànima conforme a la virtut'. Tal és, com acabem de dir, la vida virtuosa, la vida bona o la vida feliç. És la pràctica de l'home prudent la que mostra quin és el just punt mitjà entre les coses i d'aquí que l'activitat política hagi de ser encomanada a individus tals que hagin fet un llarg aprenentatge de la virtut. Tres virtuts (justícia, prudència i amistat), perfeccionades en la comunitat ens porten a la felicitat (*eudaimonia*).

Aristòtil diferencia entre els humans que realitzen accions virtuoses per la consideració dels avantatges que en puguin treure i els qui practiquen la virtut per ella mateixa. A l'*Ètica a Eudem*, diferencia entre dues menes d'homes virtuosos: 'l'home bo' (*agathós*), el qui actua virtuosament per tal d'adquirir les coses naturalment bones tals com la riquesa i els honors i els homes que anomena 'nobles i bons' (*kalós kai agathós*), que realitzen accions virtuoses per elles mateixes, perquè són bones.

Cal diferenciar molt clarament en política el que és l'home prudent (*legomen*) que ho és perquè ho sembla a la seva societat –o perquè pels seus escrits o per tradició sabem que ho és– del qui realment és un home de bé o magnànim (*spoudaios*). L'home polític realment digne d'aquest nom pertany a aquesta darrera categoria: és l'home de bé; el qui realitza les accions virtuoses per elles mateixes, perquè són bones. Aquest personatge ha fet córrer molta tinta perquè és difícil traduir el mot grec *spoudaios*, amb què s'expressa la més alta virtut moral, l'excel·lència de l'individu es del punt de vista de la justícia. Emilio Lledó (*Memoria de la ética*, 1994, p. 91) diu que en qui és *spoudaios*: 'el sentit de la norma es projecta en l'obrar'. Allò que més se li acosta és el concepte anglès de *gentleman*. Però sabent tot el que avui sabem sobre el colonialisme, és legítim dubtar que mai hi hagi hagut cap *gentleman* enlloc.

ARISTÒTIL I ELS TIPUS DE GOVERN

Aristòtil afirma que tota forma política que tendeixi a aconseguir el bé de la ciutadania (el *bé comú*, que després donarà tant joc en el catolicisme) és legítima, mentre que tota forma de govern que es proposa fins particulars és il·legítima. En conseqüència diferencia tres formes de govern legítimes i les seves corresponents formes il·legítimes:

- 1.- La *Monarquia*, o govern d'un sol, que té una corrupció en forma de tirania.
- 2.- L'*Aristocràcia*, o govern dels millors, que es corromp en forma d'oligarquia.
- 3.- La *Politeia* o república –de vegades traduïda per '*democràcia*', tot i que Aristòtil sovint dóna al mot '*democràcia*' un sentit de república degenerada– en què la massa governa per a la utilitat comuna, que en la seva descomposició es degrada en demagògia.

Al govern segons Aristòtil li pertocuen tres funcions: una que és deliberativa (sobre els negocis públics), la segona es refereix a la magistratura (quines coses han de ser sobiranes i quina és la forma de la seva elecció), i la tercera que administra la justícia.

Aristòtil és organicista: és a dir, pensa l'Estat en termes d'un cos, amb els diversos òrgans coordinats i subordinats entre ells. D'aquí que alguna vegada s'hagi pogut dir que és un totalitari més subtil que no pas el seu mestre. Plató planteja que qui és millor, en termes d'ànima, ha de governar però no explica mai d'una manera clara per què hem de creure que algú té una ànima millor que algú altre. Aristòtil ho argumenta d'una manera més astuta: sense la coordinació de les diferents parts el cos mor i, per tant, d'alguna manera hi ha d'haver un cervell en les societats. La metàfora naturalista funciona molt millor que la imposició violenta. Els ciutadans integren l'Estat com a parts d'un tot orgànic, però no tots els individus són ciutadans sinó tan sols aquells que tenen dret a participar en el poder deliberatiu i judicial.

De la ciutadania se n'exclouen els artesans i els esclaus. Un ciutadà no ha de donar mai la seva filla en casament a un artesà (*mecanicos*), perquè això seria contrari a la naturalesa de les coses. Segons Aristòtil: 'la desigualtat entre iguals i la disparitat entre els pars és contrària a la naturalesa i cap cosa contrària a la naturalesa és honesta'. En definitiva, la suposada 'naturalesa' de les coses s'imposa a la igualtat i la societat que agradaria a Aristòtil no és altra cosa que una aristocràcia amb trets oligàrquics, on els qui treballen no tenen drets polítics. Convindria no oblidar quan es parla dels neoaristotelismes contemporanis que Grècia és, per dir-ho en termes actuals una 'comunitat homogènia', mentre avui vivim en 'societats complexes'; els límits de la nostra idea de societat difícilment poden es poden descriure en els termes d'una comunitat com la de la ciutat grega, on la diferència –i no cal dir la dissidència– no s'acceptarien. El nostre 'programa normatiu', senzillament, parteix de bases diferents.

LA JUSTÍCIA EN ARISTÒTIL

La teoria de la justícia que ha tingut una influència real en la posteritat no és grega sinó romana. La tasca de definició de la justícia és, en bona manera, la millor contribució del dret romà al pensament polític –i, de fet, serà Ulpià (170'-228) qui farà la famosa definició de Justícia com a: '*voluntat ferma i continuada de donar a cadascú el que és seu*'. També pertany a Ulpià la famosa teoria de que la vida justa consisteix a complir tres principis: viure honestament (*honestae vivere*), no fer mal a ningú (*alterum non laedere*) i donar a cadascú el que és seu (*suum cuique tribuere*). La teoria de la justícia és alhora jurídica, política i moral i indica un model de vida adient per al ciutadà i per a la república. 'Viure honestament' seria l'objectiu de l'home de bé, 'no fer mal a ningú' (*sive in bonis, sive in fama, sive in corporis*) ha de ser la màxima d'un bon ciutadà i 'donar a cadascú el que és seu' és el que ha de fer el bon magistrat.

Però, de fet, la primera reflexió en profunditat sobre la justícia pertany a Aristòtil i no s'origina en un plantejament teorètic, sinó en qüestions eminentment pràctiques. Quan Aristòtil parla de justícia està pensant en qüestions com el valor de la moneda (l'intercanvi equitatiu de valor per valor) o la manera de repartir les terres d'una ciutat conquerida (proporcionalment al mèrit dels guerrers). En Aristòtil el principi de la justícia és la igualtat i sense algun tipus d'igualtat, de fet, no hi pot haver ciutadania.

Aristòtil diferencia dues menes de justícia: *justícia distributiva* i *justícia correctiva* (*commutativa o sinal·lagmàtica*).

1.- La justícia distributiva: Encara avui el problema de la justícia social pot ser entès com el del repartiment equitatiu, o el just repartiment dels béns, de les càrregues i dels honors a l'interior d'una societat. La dificultat del criteri de repartiment dels béns és un problema nuclear de tota societat política. Els criteris del repartiment just són perfectament diferents segons si apliquem el criteri del mèrit, del naixement, de la riquesa o de la virtut. És per això que la justícia distributiva és una matèria subjecta a controvèrsia i que els seus principis divergeixen segons s'apliquin en un règim de tipus monàrquic, oligàrquic o democràtic. La ciutat ideal imaginada per Aristòtil a la *Política* pretén

descriure el més just repartiment que convé a ciutadans lliures i perfectament virtuosos.

Segons Aristòtil la justícia distributiva no és igualitària sinó proporcional: consisteix a donar parts iguals a persones considerades iguals segons el criteri del mèrit mostrat. Però 'si les persones no són iguals, no els pertocaran parts iguals'. El tema de la justícia distributiva tindrà després una llarga història fins a John Rawls.

2.- La justícia correctiva (commutativa o sinal·lagmàtica –quan es parla, per ex., d'arrendaments): Concerneix les transaccions voluntàries (contractes) o involuntàries (robatoris, crims...) i no mira a les persones sinó a les coses. Indiferent a la naturalesa de les persones concernides, la justícia correctiva, impartida per un jutge, restableix la igualtat que el delicte havia trencat: 'No importa si un home de bé ha enganyat un deshonest o si un deshonest ha enganyat un home de bé'. Es tracta de donar valor per valor. El càstig i la reparació han de ser proporcionals (Aristòtil parla d'una 'proporció aritmètica') a la gravetat del dany causat. Però una justícia d'aquest tipus podria ser molt complicada d'aplicar. D'aquí que la justícia hagi de ser moderada per l'equitat, adaptant les lleis al cas concret i singular.

En l'estricta sentit del terme la justícia tan sols pot existir en una comunitat de ciutadans lliures i iguals les relacions dels quals estan regides per la llei. Per això Aristòtil pot definir l'home just com. 'el qui respecta la llei i respecta la igualtat. La justícia, en el sentit que Aristòtil atorga a aquest concepte, pot ser entesa com obediència a la llei en la mesura que s'adreça a la utilitat comuna. Però sempre s'han debatut dues qüestions sobre la teoria aristotèlica de la justícia: hi ha prescripcions de la justícia independents de tota convenció política? Hi ha (o no) un dret natural? Només hi ha un text (*Ètica a Nicòmac*, V, 7, 1134b i ss.) en què aquesta qüestió sembla que es planteja (o això ho va voler creure Tomàs d'Aquino), però Aristòtil no defensa principis immutables de justícia. El seu pensament sempre pren en consideració la diversitat dels règims polítics i de les constitucions. En tot cas convé reiterar que, malgrat les diverses formes d'organització del poder, la Ciutat -tal com Aristòtil la concep- és una associació d'homes lliures i iguals, que exerceixen activitats econòmiques altament especialitzades i que té per finalitat concórrer no tan sols a la realització de la vida, sinó de la vida feliç.

DELS ESTOICS A CICERÓ

S'anomena 'època hel·lenística' el període que va de la mort d'Alexandre a la conquesta romana de Grècia, és a dir, el període de les grans monarquies (Ptolomeus a Egipte, Selèucides a Àsia Menor i Antiogònides a Macedònia). Ja no estem al moment de la polis sinó en el dels imperis. El principal concepte polític que es desenvolupa en aquest moment (dins una situació global de desfeta de la polis i de substitució de la política pública per l'ètica privada) és el del cosmopolitisme: el savi és ciutadà del món i el racionalisme estoic s'acompanya d'una concepció universalista de l'home.

La retòrica política del moment posa èmfasi en la construcció d'una mena de ciutat universal regida per la raó (*logos*) que sotmet totes les diferències a la unitat del poder. La ciutat universal dels savis apareix com una suposada alternativa la corrupció interessada dels polítics.

Els estoics reivindiquen que 'tots els homes han de ser compatriotes i conciutadans' i que 'hi ha d'haver un mode de vida i un món únic, com un ramat nodrit per una única pastura sota una llei comuna' (Zenó segons Plutarc a *De la fortuna d'Alexandre*).

Els estoics creuen que en la mesura que els humans són raonables cal donar-los també lleis raonables. El problema que es plantegen ja no és el del 'millor règim', sinó cada cop més el del règim que ajuda a controlar la passió política i a produir autodomini. La seva hipòtesi és la de la suposada neutralitat axiològica de les lleis que no derivarien dels interessos canviants sinó de la natura mateixa de les coses. És discutible que l'estoïcisme sigui una teoria política – més aviat és una derivació de la física segons la qual els cossos es mouen per una mena de 'simpatia universal': tal el cosmos, tal l'home que és una part ínfima de l'univers. Però aquesta idea de viure sense passions, sense esperar res, – la tesi que no és lliure l'home que viu esclau de les seves passions, etc. – és una part fonamental de la ideologia de la burocràcia en política. 'Burocràcia' és el nom que donem al sistema polític que proposa viure en la gestió, sense passions ni emocions.

CICERÓ: LA CONSTITUCIÓ MIXTA, EL DICTADOR I LA LLEI NATURAL

No és senzill determinar si Marc Tul·li Ciceró (106- 43 a.n.e.) era un estoic o un escèptic, o fins i tot un autor platonitzant, perquè, de fet, ell és un autor que recull nombroses influències i les sintetitza. Se'l considera eclèctic perquè per a ell, que fa filosofia en llatí i no en grec, l'important és argumentar sobre el probable i els seus estudiosos no deixen mai de recordar que va traduir el mot grec *'phitanon'* ('allò que persuadeix') per l'adjectiu llatí *'probabile'*, que vol dir tota una altra cosa i que correspon a l'àmbit dels *'negotia'*. Les seves principals obres sobre política són el *De república* i el *De legibus* (del qual tan sols ens resten 3 llibres) i les seves principals aportacions a la teoria política republicana són el concepte de 'constitució mixta' i la defensa de la 'lleï natural'.

Al *De republica*, analitza les característiques principals que constitueixen la 'res publica': 'Una república és un afer d'un poble. Però un poble no és qualsevol agregat d'éssers humans reunits de qualsevol manera, sinó una assemblea d'un gran nombre de gent associada segons una convenció des del punt de vista de la justícia i de la participació en el bé comú' (I, 4). Aquesta idea que és la llei la que fa la república i que la llei s'ha d'adreçar al bé comú és una de les qüestions essencials del republicanisme.

Però tot i que el govern de la república és cosa natural, Ciceró no es pronuncia sobre la millor forma de govern. Per a ell, el millor règim serà aquell en què regni la saviesa perfecta que pot ser encarnada per molts (l'aristocràcia veritable) o per un sol (la veritable monarquia). Però com que hi ha poques possibilitats que un govern d'aquesta mena es pugui assolir mai, per a Ciceró només una Constitució mixta (ell usa poc el terme 'constitució; s'estima més dir-ne *status rei publicae* – val a dir 'condició estable de la república') pot corregir els defectes propis de les formes simples de govern que són la monarquia, l'aristocràcia i la democràcia. La Constitució de Roma és mixta perquè combina el govern monàrquic (representat pel consolat que cada any exerceixen 2 còsols), l'aristocràcia (representada pel Senat, reservat als *optimates* que han donat mostres de la seva vàlua en el *cursus honorum*) i el democràtic (que s'expressa en els comicis, en que tots els *cives* poden participar en vot per cúria, centúria o tribu, deliberant per triar els magistrats. En aquest punt Ciceró rep influència de l'historiador grec Polibi (205-123 a.n.e.), bon coneixedor de les constitucions romanes perquè formava part del cercle d'Escipió Emilià. De Polibi prové la idea que la millor *res publica* ha de ser

moderatum et permixtum (De rep, I, 29) *aequatum et temperatum*. (De rep, I, 45).

És important assenyalar per a Ciceró la Constitució romana no és el fruit d'un pacte o un deliberació sinó una conseqüència de la història i de la tradició. Aquesta és una idea típica del món clàssic (i gens moderna!). La constitució d'un Estat per a Ciceró no es valida mitjançant una apel·lació al vot o al poble sinó a través dels bons resultats que una determinada manera de governar aconseguix en termes de creació de concòrdia civil. Aquesta és una idea que recollirà posteriorment el republicanisme polític i que encara avui té recorregut conceptual.

Ciceró d'altra banda té un concepte positiu de la dictadura que deriva de la idea que la política es justifica per la concòrdia que es capaç de promoure. Limitar el poder o fragmentar-lo és una bona estratègia per governar.

De fet en el poder hi ha tres elements que cal saber barrejar: *Auctoritas* (capacitat d'estar legitimat, que s'assoleix per convenciment, per una bona anomenada social), *Potestas* (poder, capacitat d'imposar-se legalment) i *Imperium* (capacitat disciplinària, la coerció que pot fer un comandant en temps de guerra) han d'anar juntes en un bon govern. La funció del dictador és la de posar fi als excessos del poble, perquè l'important – finalment, la pedra de toc de l'activitat política – és la '*salus rei publicae*', la salvació de la unitat política, que s'aconsegueix per la cohesió i estabilitat (*firmitudo*) del govern.

En definitiva, a diferència de les teories gregues sobre el govern just, Ciceró aporta una perspectiva que és alhora realista i institucional. El bon govern republicà per a Ciceró no és el govern just, sinó el que conserva les institucions heretades i la unitat de l'Estat enfront de la constant amenaça de la discòrdia i de la guerra – interna o externa. Convé no oblidar aquesta tesi perquè, amb més o menys matisos, reapareix en bona part en l'obra de Maquiavel. La bona política és la que crea institucions capaces de superar la decadència i la crisi.

Com Polibi, Ciceró creu profundament en la teoria de l'*anaciclosi* (la tesi segons la qual hi ha una roda de governs) i tem especialment el que anomena *oclocràcia* (del grec *oxlos*: la massa, la multitud), val a dir, el fruit de la demagògia; el govern en què la multitud té tot el poder i pot imposar els seus desigs per sobre de la llei, obligant d'aquesta manera el govern a prendre decisions desafortunades. Aquesta és una tesi bàsica en el republicanisme, que fou represa per Jean-Jacques Rousseau (*Contracte Social*, llibre III, cap. 10) per al qual la '*voluntat de tots*' és

una degeneració de la democràcia – que és la voluntat general, és a dir, una voluntat feta llei. Quan en una manifestació o una vaga un grup de vaguistes fan impossible la vida de tota una comunitat (impedint que hi hagi trens o metros, o sanitat...) llavors no hi ha democràcia (perquè no hi ha llei), sinó *oclocràcia*, un 'despotisme de la multitud', una tirania del carrer sobre el Parlament.

Ciceró, com el Leli del *De republica* accepta la teoria del dret natural com a '*recta ratio*' ('lleï conforme a la natura, comuna a tots els homes, raonable i eterna') –i, de fet, els pensadors medievals la rebran d'ell, a través del pensador cristià Lactanci (240-320 aprox.). Considera que hi ha principis universals i de recta raó en matèria de legislació: 'La llei veritable és la recta raó d'acord amb la natura; la seva aplicació és universal, és invariable i imperible; imposa el deure pels seus manaments i preveu els fraus per les seves prohibicions' (...) Ni el Senat ni el poble ens poden alliberar de les obligacions que ens imposa' i no tenim necessitat de ningú més que de nosaltres mateixos per tal d'interpretar-la' (III, 33). De fet, aquesta és la tesi del dret natural que al segle XVII desenvolupà Groci.

L'oposició entre llei natural i positivisme jurídic, però és una forma moderna d'entendre la política i Ciceró no sembla tenir una concepció moralista radical de la política. Com Plató sap que el règim polític perfectament just (basat en un suposat dret ideal) està més enllà de les possibilitats reals dels humans. Tot i que la llei natural confereix a les normes positives una autoritat impersonal indispensable per a fonamentar el '*ius*' (positiu), correspon al legislador i a l'home polític copsar els límits intrínsecs de l'acció política.

ESGLÉSIA I ESTAT EN ELS PARES DE L'ESGLÉSIA ANTIGA

El final de les persecucions contra els cristians, després de la pau constantiniana obre el pas al desenvolupament d'una legislació cada cop més marcada pels principis evangèlics. La legalització del cristianisme amb l'Edicte de Milà (313) i el bateig de l'emperador Constantí (al llit de mort, l'any 337) són dates a tenir molt en compte pel que tenen de canvi d'època. També la transferència de la capital de l'Imperi a Constantinoble (330) marca el final de l'administració romana tradicional.

El cristianisme esdevé finalment religió oficial de l'Imperi l'any 380 amb Teodosi (Edicte de Tesalònica o *cunctos populos*) i la progressiva cristianització es torna imparabile a tots nivells. Amb la cristianització de l'Estat apareixen els primers senyals del que molt més tard s'anomenà el *cesaropapisme* (l'obsessió per part de l'església oriental per tal de controlar el poder polític i l'ús del poder en benefici mutu). Teodosi mateix va ser excomunicat per sant Ambrosi de Milà després de la matança de Tesalònica (390) en què van morir 7000 persones i només va ser reintegrat a l'església suportant una dura penitència.

El cristianisme es pensa a si mateix com a *ecumene*, és a dir, com una totalitat del món. El regne de Déu és una comunitat mundial a la qual se subordina tota altra forma de poder –i d'una manera òbvia el poder

A mesura que la cristianització de la societat es fa cada vegada més àmplia apareixen dos problemes polítics (o teològico-polítics) nous.

1.- El criteri del repartiment del poder entre el càrrec polític (emperador) i les responsabilitats espirituals de les jerarquies (cesaropapisme).

2.- El problema de l'ortodòxia – que no tan sols dóna per suposat el fet (incomprensible per a un grec o un romà clàssic) de la unitat de la veritat sinó que planteja la qüestió de saber a qui correspon la vigilància d'aquesta ortodòxia que no pot ser discutida.

Per a un cristià tot el que contradigui la paraula de Déu prové de Satanàs i, en conseqüència, ha de ser radicalment combatut. Els qui no obeeixen la veritat, obeeixen la injustícia, diu Pau a *Rm*, 2,8. La justificació que feu sant Agustí del

recurs al braç secular per tal d'escombrar l'heretgia per la força és un exemple dels problemes que planteja la unió de l'església i l'estat en l'ecumene cristiana.

PRINCIPIIS FONAMENTALS DEL CRISTIANISME ANTIC

Molt en resum, les tesis que l'antropologia cristiana forneix a la filosofia política en el cristianisme primitiu es poden reduir a tres àmbits:

- 1.- Sobre els fins espirituals de l'existència humana.
- 2.- Sobre el paper dels cristians en el món secular.
- 3.- Sobre el respecte al poder instituït.

1.- Sobre els fins espirituals de l'existència humana. Per al cristianisme la finalitat de l'existència humana es troba en la recerca a l'interior de si mateix del regne de Déu. El regne de Déu 'no és d'aquest món'; per tant, al cristianisme el que li pertoca és assegurar que els humans assoleixin la gràcia, no pas gestionar la misèria del món que no és sinó un reflex de la misèria humana.

El cristianisme primitiu té clar que la naturalesa de l'home és pecadora (el mal s'identifica amb la culpa humana). '*El salari del pecat és la mort*', el cos és l'esca del mal i l'home s'ha d'alliberar de la seva naturalesa corporal pecadora, fent-se membre del 'cos de Crist', és a dir, treballant per la seva redempció espiritual. Això té una ràpida traducció política: la política es posa al servei de la moralització (¿obligatòria?) de la societat. La política no és gestió d'interessos sinó recerca de l'ordre –i a l'ordre se subordina tota la praxi política.

2.- Sobre el paper dels cristians en el món secular. Els cristians segueixen la màxima evangèlica: Donar a Déu el que és de Déu i al Cèsar el que és del Cèsar, però la frase porta en ella mateixa una ambigüitat constitutiva: per a alguns cristians significaria acceptar el poder del Cèsar separat del poder eclesiàstic, per a altres com que Déu ho és tot i el món no és res, si és dóna al Cèsar el que li pertoca... simplement no se li ha de donar res! Aquesta segona línia tindrà una continuïtat a l'època medieval amb el franciscanisme i al Renaixement amb les utopies que fan gala del menyspreu pel poder temporal.

Per a un cristià primitiu el món secular finalment 'no és res'. La veritable distinció s'estableix entre l'home caigut en el pecat i l'home salvat per la gràcia. El 'cos de la mort' i el 'cos de Crist' estan en una radical contradicció, sense síntesi possible.

Amb el cristianisme apareix en la teoria política el *providencialisme*. El desenvolupament de la història i de la política està vinculat al disseny diví, d'acord amb la tesi implícita segons la qual el mal està vinculat amb la culpa i amb l'expiació necessària del pecat. La història només s'entén, així, a partir de la fe, com la contingència té sentit dins la necessitat.

La fe no tan sols neteja el cor dels humans sinó que els permet comprendre/interpretar la història com a disseny diví. L'esdevenir històric està marcat per la llei divina pel que fa als pobles i per la llei natural pel que fa a la conducta individual. El senyor de la història és Déu; els pobles no poden sostreure's al disseny providencial, que amb la redempció cristiana ha obert un nou període històric (de la mateixa manera que la Llei mosaica significa un nou temps respecte al temps anterior a Moisès).

La gran aportació del cristianisme primitiu a la comprensió del món secular rau en el concepte de '*llei natural*', que es defineix en termes de coneixement interior, de llum divina que actua sobre l'ànima dels humans (consciència) i a la qual es deu obediència. La llei natural serà un dels cavalls de batalla de història del pensament polític i de l'ètica fins avui mateix.

El món secular s'entén en el cristianisme primitiu des d'una perspectiva escatològica. A la fi del temps es produirà la segona vinguda de Crist i el judici universal a través del qual el món arribarà a la vida eterna. Aquesta concepció escatològica del món ens porta a comprendre la història de la humanitat com a història de la salvació. Convé entendre que l'objectiu del cristià no és la realització en aquest món sinó en l'altre – i això significa un trencament radical amb el model de religió cívica que havia estat el de Grècia i Roma. Maquiavel i Rousseau insistiran en el fet que la política només té sentit en la mesura que ens porta a una concepció de l'Estat com a transcendent. Per a un cristià, això és absurd.

3.- Sobre el respecte al poder instituït. Sant Pau (*Rm*, 13,1) insistirà en què el poder ve de Déu i les autoritats que existeixen han estat instituïdes per Déu. El cristianisme és una religió providencialista. Si tot prové de Déu i és Déu qui permet que tot existeixi, el veritable sentit de la història està en Ell. Aquesta és la tesi que sant Agustí desenvoluparà a *La ciutat de Deu*.

LES DUES CIUTATS SEGONS AGUSTÍ

La ciutat de Déu de sant Agustí és l'obra que determinarà la forma de comprendre la política i la història en el cristianisme durant mil·lennis. Tot i que dedicada a la comprensió de la història universal des del punt de vista de la Providència cristiana (que s'havia posat en qüestió arrel del saqueig de Roma pels bàrbars d'Alaric l'any 410), l'obra conté tota una doctrina de la divisió dels humans en dues ciutats que tingué una considerable influència sobre el pensament polític cristià.

Segons el bisbe d'Hipona la humanitat està composta per dues ciutats místiques; la dels justos que estimant Déu en Crist estan predestinats a regnar eternament amb Ell, i la dels injustos, que per no estimar Déu, estan predestinats a patir amb els dimonis un suplici etern.

Les dues ciutats coexisteixen i en el temps present estan barrejades tot i que les moguin principis radicalment diferents. És important entendre que les ciutats estan definides per l'amor (*'Dos amors han bastit aquestes dues ciutats: l'amor de si fins al menyspreu de Déu bastí la ciutat terrenal; l'amor de Déu fins al menyspreu de si bastí la ciutat celestial. La primera es gloria a si mateixa i la segona en Déu, perquè aquella cerca la glòria dels homes i aquesta té Déu com a màxima glòria'*, XIV, 28).

En la història i en la política hi ha dos pobles de naturalesa diferent, que es defineixen per allò que estimen. La *cupiditas* és l'amor a les coses terrenals i la *charitas* és l'amor superior, de caire espiritual, centrat en el Creador. La ciutat de Déu peregrina a la terra i no té la seva finalitat ni el seu sentit en la història humana. Com a tal, la història és exclusivament la realització de l'amor diví en un nivell jurídic i polític que no troba la finalitat en ell mateix, sinó en Déu.

Aquest és un tema que tindrà una gran importància en la política totalitària posteriorment – i que es reelaborarà secularitzant la temàtica religiosa, sota el nazisme, en la distinció amic/enemic de Carl Schmitt. Si la finalitat de la història és la realització del regne de Déu, en conseqüència, tothom que s'hi oposi és enemic i ha de ser tractat com a tal (substituir Déu per la pàtria o la classe és temptador!). La idea que el món està ple d'àngels dolents és un tòpic totalitari que deriva de la ciutat de Déu.

En el fons de la divisió de les dues ciutats hi ha una idea evangèlica: *'que el vostre sí sigui un sí; que el vostre no sigui un no'* (Mt. 5,37), que nega el nucli mateix de la política que és la de la vida en comú mitjançant un pacte.

L'Estat de la ciutat terrestre pot tolerar la controvèrsia filosòfica i la incertesa o la resposta parcial. Per això la ciutat antiga podia tolerar totes les teologies. Però la ciutat de Déu, al contrari, només pot tolerar la veritat absoluta. Aquest 'absolutisme doctrinal' (Gilson), que traspasat a la política és el nucli mateix de la intolerància que serà típica de les societats en què triomfa al cristianisme. Evidentment, la ciutat de Déu és un concepte purament ideal (tots els cristians saben que l'església també és pecadora!). La ciutat divina no només inclou el present sinó que també dóna sentit al passat i orienta el futur, però en la realitat la ciutat de Déu està barrejada amb la humana, ambdues coexisteixen en la història. El que realment significa la tesi és que l'Església (estrictament, la jerarquia eclesiàstica!) s'atribueix el paper primordial a l'hora de construir la societat, com a garant dels principis cristians.

El debat entre el Cèsar i el Papa es decantà pel Papa quan Gregori VII (1020-1085), el primer a autodenominar-se 'Romà Pontífex', imposà un únic ritual a tota l'església i afirmà la supremacia romana per sobre del poder temporal, fins deposar el rei de Germània Enric IV (polèmica de les investidures). Bernat de Clairvaux, fundador de l'orde del Císter (1090-1153) resumí la versió més consistent de l'agustinisme polític al *De consideratione*, una carta adreçada al seu deixeble el papa Eugeni IV: els dos poders (temporal i espiritual) són com dues espases, dos cares del mateix govern. Ambdues espases pertanyen a l'església, però aquesta només ha d'usar directament el poder espiritual. ('De l'església són l'espasa material i l'espasa espiritual, però la primera ha de ser manejada *per a* l'església i l'altre *per* l'església'). No és tan diferent avui el debat entre poder econòmic i poder polític.

L'agustinisme polític que justifica l'ús del braç secular per reprimir les heretgies i les conversions forçades no tan sols fou un dels corrents centrals del pensament medieval sinó que es reprendrà al segle 17 per justificar la lluita contra el protestantisme (considerat herètic) i les conversions forçoses (dels indis americans).

Però també hi ha una lectura paradoxal de l'agustinisme polític: com que hi ha dues Ciutats, la ciutat temporal, històrica, acabarà per reivindicar la seva singularitat.

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

Obligar a creure i produir una mena de 'salvació obligatòria' acabarà essent una tesi rebutjada pel cristianisme modern –però no sense guerres i misèries entre mig.

LA REIALESA I LA JUSTÍCIA EN LA DOCTRINA MEDIEVAL DEL GOVERN. EL PROBLEMA DE LA TIRANIA

En resum la tesi de l'agustinisme polític proclama tres idees (afirmades per Gregori VII):

- 1.-** El papa es senyor absolut de l'església, per sobre de fidels, clergues, bisbes, esglésies, locals o regionals, però també per sobre dels Concilis.
- 2.-** El papa es senyor suprem del món i se li han de sotmetre prínceps, reis i emperadors.
- 3.-** L'església romana ni erra ni errarà mai.

Els plantejament podria fer creure –molt equivocadament– que la concepció medieval del poder reial s'identificava amb la tirania. Res més erroni: la tirania és per al cristianisme un règim injust i contrari a la caritat cristiana. L'autoritat s'ha de recolzar en l'autoritat i no només en la potestat. Aquesta distinció entre '*auctoritas*' (que hom es guanya) i '*potestas*' (que hom rep), és bàsica en el pensament cristià. La potestat sense autoritat és injustícia i s'expressa com a tirania.

La filosofia política medieval, i especialment sant Tomàs d'Aquino, tracta de tres qüestions principals:

- 1.-** La definició dels criteris que defineixen el poder just.
- 2.-** La doctrina del dret natural.
- 3.-** La naturalesa del millor govern.

La naturalesa dels tres temes és clarament moral i no es plantegen mai en termes de càlcul, sinó de principis. El rei en la filosofia política medieval és un servidor del seu poble i del bé comú (Joan de Salisbury, *Polycraticus*, IV, 1).

Pel que fa al primer tema, segons el pensament cristià només hi ha poder legítim allí on hi ha justícia. No hi ha, però, justícia sense limitació del poder. En la mesura que el príncep es diferencia del tirà, el seu poder tal volta pot ser absolut (sobre totes les coses materials) però no ha de ser mai il·limitat, sinó just perquè no pot fer ni voler altra cosa que l'equitat. Un poder sense límits només pertany a Déu. D'aquí que el debat sobre la legitimitat (és a dir no només per la llei, sinó per la llei

justa) sigui central en l'època medieval. La legitimitat deriva de l'obligació de respectar els preceptes divins que estan per sobre de les lleis humanes.

Així cristal·litzà la tesi cristiana de la legitimitat de donar mort al tirà i del deure de desobediència. Serà Tomàs d'Aquino qui a la *Summa Teològica* i al *Del regne*, justifiqui una doctrina de la resistència a les lleis injustes, és a dir, a les lleis que violen els manaments de la llei de Déu i el dret natural. El tema de la resistència a llei en nom de la consciència (que sobretot durant la conquesta espanyola d'Amèrica serà molt argumentat, sobretot pels franciscans), serà també un tema central en la modernitat partir de Thomas More.

Les lleis humanes poden resultar injustes per dues raons: en relació al bé humà i en relació al bé diví. En el primer cas el problema és la violència. Una llei injusta pot ser obeïda (encara que no obligui en consciència) per evitar l'escàndol i el desordre. Però una llei injusta en relació a la llei divina (una llei que, per exemple, incités a la idolatria), no s'hauria de seguir de cap manera.

LA DOCTRINA DEL DRET NATURAL EN TOMÀS D'AQUINO

La teoria del dret natural de Tomàs d'Aquino (1227-1274), té una importància fonamental en tota la tradició jurídica i política posterior. De fet, sant Tomàs només radicalitza les tesis d'Aristòtil sobre aquesta qüestió –que coneixia per les lliçons d'Albert Magne a Colònia (1248-1252); però a partir del s. XVII amb Groci, el concepte de dret natural serà la pedra de toc de la política moderna. Cal tenir present que Tomàs té una perspectiva clarament finalista de la política. La ciència política he de ser la consideració de l'ordenació dels homes al seu veritable fi que és la felicitat o la beatitud possible. Tota política, i tot dret, tendeix a aconseguir el bé comú; la llei és '*rationis ordinatio ad bonum commune*'. I el bé comú neix de la finalitat última de la vida que és la felicitat o beatitud.

Com sempre en la política antiga, la perspectiva de Tomàs és teleològica. La política antiga, a diferència de la moderna, no es planteja com a mitjà sinó com a fi. És un plantejament naturalista. La política pertany a l'ordre de la realització de les finalitats de la vida humana, que no poden ser diferents del disseny diví. La llei natural, llei 'segons la natura, no és distinta de Déu –de la qual la llei prové directament. El dret natural antic és un dret 'objectiu', forma part de l'estructura mateixa de l'univers, volgut per Déu. Però ni el dret públic ni el dret privat són per a Tomàs 'drets naturals'. Només correspon al dret natural una certa disposició *interior* de les coses. És un ordre de la raó, que obeeim (o que obeeix l'home just, per ser més precisos) espontàniament, per una prescripció interior. El dret natural és de caràcter intern, és l'estructura racional última, mentre que el dret civil o polític és *exterior*, pertany a les relacions socials dels humans –i en aquest àmbit Déu ha deixat llibertat als humans. Estaria bé, en una societat justa, que el dret natural immutable i etern en inspirés els altres drets seguint una jerarquia de caire ontològic, però Tomàs sap perfectament que això no succeeix – i no succeeix precisament perquè l'home és lliure, fins i tot lliure per a no seguir els dissenys divins. Quan es parla de què sant Tomàs distingeix entre llei divina, llei natural i llei positiva, la distinció s'interpreta, una mica abusivament, com si hi hagués una estricta jerarquia factual entre totes tres –i convé deixar clar que per a Tomàs la jerarquia és lògica, no fàctica.

Hannah Arendt a *La condició humana*, defensà la tesi segons la qual Tomàs havia identificat vida política amb vida social, rebaixant així el significat de la política. D'una manera una mica simplificada, per a Arendt si es converteix allò 'polític' en

'social' això té com a conseqüència que la política s'acaba reduint a l'economia o produint un concepte híbrid ('economia política') que no és ni una cosa ni l'altra. Haver escrit en la *Summa Contra Gentiles* (III, 85) que 'L'home és per naturalesa un animal polític o social', fent equivalents ambdós termes és un error greu de Tomàs, en opinió d'Arendt. La política neix de la polis i de l'àgora, la societat neix de la família i de la casa i barrejar ambdós nivells constitueix segons Arendt un dels pitjors errors de les societats modernes, que derivaria directament de sant Tomàs. De fet aquesta és una interpretació arendtiana agafada pels cabells. Quan sant Tomàs diu 'social' el que vol dir és 'depenent d'altres'. I tant la política com la societat són això, creació de lligams comunitaris i dependència de la *multitudo*. No tenia al cap que 'social' fos quelcom del tot diferent de polític, com (modernament) vida privada i treball són diferents de vida pública. Polític i social no són sinònims exactes però pertanyen al mateix àmbit. Per fer-ho una mica pedagògic el polític és social, com l'home és animal. No en el sentit que l'home sigui 'només' animal', sinó en el de què l'home 'també' és animal. Simplement, Tomàs no és un modern i no veu una escissió radical entre públic i privat, ni entre sentit íntim i sentit cívic...

TOMÀS: LA MONARQUIA, EL MILLOR RÈGIM

Per entendre la defensa de la monarquia en Tomàs, cal saber que arranca de les tesis d'Albert Magne per al qual la democràcia és el pitjor dels règims possibles. Per a Albert Magne (en el seu comentari a l'Ètica d'Aristòtil), la democràcia no era un bon règim perquè estava associada a la riquesa (un argument summament 'modern'). Convé no oblidar-ho: la democràcia medieval era un fenomen molt important arreu d'Europa. Garantida pels gremis a les ciutats i pels pagesos propietaris de petits lots de terra al camp, era també un instrument útil a l'església en els seus enfrontaments amb els reis i els feudals: els municipis (anomenats 'universitats') tenien assemblees (consells) amb òrgans de democràcia directa, emmagatzemaven el blat en sales comunitàries a la mateixa església parroquial (encara es conserva la sala de l'església de Sant Salvador a Godall (Montsià) entre d'altres) i sovint constituïen un pol d'oposició als senyors feudals. A part de ser una eina d'ajuda mútua –per exemple, organitzant el treball en comú al moment de les collites– eren sovint capaços d'una organització de resistència armada al rei i als feudals, o d'organitzar-se per no pagar impostos (així va néixer la Generalitat de Catalunya), de manera que la democràcia municipal era un contrapoder significatiu.

Tomàs inclou molts elements del que avui anomenaríem 'republicanisme' en el seu pensament. Per a ell la monarquia és el millor govern, però ho és perquè pot garantir la unitat i la pau del Regne. La seva metàfora predilecta (platònica) és la del rei com a timoner de la nau de l'Estat, però no passa per alt l'argument que si hi ha un sol Déu també hi ha d'haver un sol senyor en el govern. D'altra banda la monarquia és el govern més ben capacitat per conservar l'ordre intern a les societats i per a lluitar contra el poder tirànic dels oligarques.

Tècnicament, Tomàs postula un govern mixt. En el seu model consisteix en una mena de tres-en-un, en un repartiment equilibrat de funcions: cal un rei que sigui un cap únic (per eficàcia, diríem avui), un grup d'individus triats per la seva virtut (una aristocràcia) i a sota una democràcia, és a dir un poble organitzat. Però la concepció de la democràcia en Tomàs és una mica sorprenent vista amb els nostres ulls. 'Democràcia' no significa de cap manera que el poble voti o que decideixi, sinó que l'origen social dels individus (el fet de ser 'de poble') no ha de constituir un impediment per a poder governar si són prou aptes. En definitiva, democràcia no és un procediment de vot. Democràcia és el govern dels més aptes amb independència del seu origen social –una idea també més actual del que sembla.

Juntament amb la justificació de la monarquia, Tomàs ha passat a la història de les idees polítiques perquè durant segles els jesuïtes li van atribuir, amb més o menys raó, l'origen de la teoria del tiranicidi, és a dir, la tesi segons la qual el poble té dret a matar el rei quan aquest deixa de cercar el bé comú i esdevé tirà. Molt en resum si l'objectiu de la política és el 'bé comú, qualsevol que cerca el bé particular i oprimeix el comú és un opressor i hi ha un dret a occir-lo. Expressada així, aquesta és una idea republicana. Però Tomàs matisava molt aquesta tesi: si s'ha de procedir contra la maldat del tirà s'ha de fer amb 'autoritat pública', és a dir amb acord del comú. Altrament es cauria en la sedició. La sedició (aixecament del poble contra el rei que compleix el pacte) és pecat mortal. El tiranicidi, és un dret que només es pot portar a la pràctica quan el govern tirànic impedeix els fins de la vida humana.

El gran debat sobre el tiranicidi es produí al Barroc amb el procés al jesuïta Juan de Mariana (1607-1609) que fou condemnat a cadena perpètua (de fet només complí un any i mig) pel rei d'Espanya per haver afirmat al *De rege et de regis institutione* (1599) el dret del poble al tiranicidi, fins i tot quan el rei hagi heretat la corona i sigui legítim, si aquest rei actua contra el poble. Per a Mariana, Alexandre o Cèsar eren tirans. Però no deixa de ser significatiu que Mariana (que per cert era també radicalment contrari al toreu) pogué afirmar la seva hipòtesi durant anys i només tingué problemes seriosos quan va considerar tirans també als qui manipulaven el valor del diner o posaven impostos sense consentiment per arruïnar els pobres...

**SEGONA PART: LA FILOSOFIA POLÍTICA DE LA
MODERNITAT**

MAQUIAVEL O L'AUTONOMIA DE LA POLÍTICA

L'any 1513, el de la redacció d'*El Príncep* de Maquiavel, s'acostuma a considerar com una frontissa en la història de la filosofia política. Els antics proposaven una 'visió normativa' de la política, val a dir, es preocupaven per la qüestió del 'millor règim'. Amb Maquiavel la perspectiva canvia: la teoria política s'allibera de la tutela moral o religiosa i d'ara endavant la política serà pensada com un àmbit autònom. Això significa, implícitament o explícita, com a mínim tres coses:

- 1.-** que d'ara endavant el mal s'integra com una de les dimensions del fet polític. El mal és un instrument inevitable de tota acció política que tingui la pretensió de resultar eficaç.
- 2.-** que la teoria política ha de suposar els humans tal com són i no tal com voldríem que fossin. En paraules de Maquiavel: cal optar per la '*veritat efectual*'.
- 3.-** que el debat sobre el poder se separa del debat sobre la veritat i sobre la felicitat. El bon ús del poder és un tema de coneixement, no de bondat.

Al *Discurs sobre la primera Dècada de Titus Livi*, Maquiavel fa aquesta afirmació: '*És necessari per a qui crea un Estat i li dóna Lleis, pensar que els homes són dolents i que contínuament tendeixen a usar la seva malignitat tan aviat com troben oportunitat*'. Maquiavel està convençut que la naturalesa humana és immutable i qualsevulla teoria política ha de tenir en compte aquest fet com una condició prèvia de la governació. La perspectiva moderna de la política relliga el pessimisme antropològic (heretat en el fons de Sant Agustí) a la idea de la política com a actuació eficaç sobre les coses. Maquiavel no s'interessa per l'essència del poder, sinó per la seva acció, per la seva dinàmica i, més concretament, per la manera d'aconseguir el poder i de mantenir-lo.

Els antics es plantejaven com es diferencia un rei (just) d'un tirà (injust) i pretenien que el bon polític governa assegurant una mena de *tranquillitas ordinis*. Aquests, però, són uns temes que a Maquiavel se li'n fumen. El govern '*aequatam et temperatum*' de Polibi i Ciceró el considera una pura abstracció. El que li interessa és com garantir que el poder sigui estable, sigui en una monarquia antiga o en una

de moderna, perquè només un poder estable permet el que a ell li interessa. La llibertat d'Itàlia, que demana un príncep capaç d'assolir-la. La seva tesi bàsica és que les virtuts polítiques han de ser diferenciades de les virtuts morals i que qualsevol intent de governar en tant que moralista està condemnat al fracàs i portarà l'Estat a la ruïna. Només optar pel realisme permet aconseguir la llibertat perquè no és la justícia sinó l'habilitat el que guia l'acció del polític.

El Príncep s'ha de moure per *virtù*, gestionant el seu propi àmbit que és el de la necessitat. La virtut (*virtù*) en el sentit que l'entenia Maquiavel és al mateix temps intel·ligència, coratge, astúcia i prudència. És la característica que el Príncep haurà de saber gestionar segons la 'necessitat' imposada per les circumstàncies canviants de l'acció política. Podríem considerar la *virtù* com un domini racional de les circumstàncies, com una capacitat de gestionar la situació per conduir-la allí on el bon polític vol situar-la. En definitiva, la *virtù* és un art de la gestió de les passions polítiques.

Cal tenir present que el concepte de *virtù*, Maquiavel el pensa en clara oposició al pensament cristià i a l'ideal grec de l'*eudaimonia*. Per al príncep cristià podien ser bones nocions com la humilitat, la fe, la confiança, etc. Però un Estat no és una església, no és una entitat de caire espiritual o una comunitat de fidels, sinó una gestió d'interessos. Maquiavel constata que del que es tracta és que el Príncep prengui ell mateix les regnes de l'Estat i el tiri endavant, aprofitant les circumstàncies. L'Estat tampoc és una comunitat de vida rústica i autosuficient (com pensaven Aristòtil o Ciceró), sinó un espai d'interessos canviants. Viure en un món d'interessos polítics significa renunciar a l'*eudaimonia*.

La *virtù* política es contraposa a allò que Maquiavel anomena *fortuna*, és a dir, a el caràcter imprevisible de les situacions, l'atzar imprevisible de les circumstàncies que quan estan mal gestionades porten l'Estat a la fallida. La fortuna és cega, pot resultar per igual favorable i adversa i el bon governant ha de procurar minimitzar-la. Quan se la gestiona malament, la fortuna (que sovint per al Príncep incapaç apareix com una mena d'egocentrisme infantil), significa l'absoluta incapacitat per a gestionar els atzars de la vida política i porta els Estats a la ruïna. Un Príncep *per fortuna*, l'hereu estòlid d'un bon rei, el general que es troba amb el poder sense desitjar-lo, el polític incapaç que es troba amb el govern d'un Estat per pur atzar... mena l'Estat a la misèria. La fortuna (Maquiavel no deixa de notar que 'és dona') és inconstant i capriciosa. Per això necessita que un bon Príncep la domi. En altres

paraules: el Príncep que governa *per virtù* domina les circumstàncies, mentre el que ho fa *per fortuna* és dominat per elles.

Maquiavel és el primer a establir un vincle entre la conducta política i el que en llenguatge modern anomenaríem les condicions sociològiques particulars d'un Estat. La tasca d'un bon Príncep és establitzar el poder i donar-li una legitimitat que tan sols procura el temps.

Quan es diu que Maquiavel funda la política moderna, no es diu, però, tota la veritat. Certament, dóna un pas fonamental en vincular acció política, autonomia i eficàcia – independitzant-la de la moral. Però en Maquiavel la política encara està massa vinculada a un Príncep-individu i a la seva capacitat concreta, mentre que en la modernitat és una qüestió d'aparells d'Estat i de burocràcies administratives. L'esta modern és funcionarial, es basa en un aparell d'Estat que se situa al marge de la disputa política immediata, i el maquiavèlic encara no n'és.

QUÈ SIGNIFICA 'REALISME POLÍTIC'?

Es considera Maquiavel com el pare del 'realisme polític'; però la paraula 'realisme' té en filosofia política un sentit que va molt més enllà de la lletra del maquiavelisme. Tècnicament, 'realisme polític' és un terme encunyat per Hans Morgenthau (1904-1980), un jurista alemany que com a conseqüència de les lleis racials hitlerianes va viure als Estats Units, on fou tot un clàssic en temes de relacions internacionals. A la Introducció del seu llibre '*Politics Among Nations*' (1948), va descriure els seus 'sis principis' del realisme polític que, en resum afirmen que:

1.- La política està governada per lleis objectives que deriven de la immutable naturalesa humana.

2.- El concepte de 'interès' definit en termes de poder permet una comprensió racional de la política (tot i que també hi intervinguin alguns elements irracionals).

3.- L'interès definit en termes de poder varia en el temps, en la mesura que depèn de les circumstàncies concretes de temps i lloc.

4.- Els principis morals no poden ser aplicats estrictament en les relacions entre Estats, sinó que han de ser filtrats per les circumstàncies de temps i de lloc. Un govern no es pot permetre el luxe d'hipotecar, per principis morals, l'èxit de la seva política que s'ha d'inspirar en el principi moral suprem de la supervivència natural. La moral política considera com a correcte o incorrecte una fet segons les seves conseqüències. D'aquí que la discreció sigui la més gran virtut política.

5.- Les aspiracions morals d'un Estat (combatre en una guerra justa, ambicionar la pau entre les nacions), no es poden identificar amb els béns universals, sinó tan sols amb la persecució dels interessos d'aquest Estat definit en termes de poder.

6.- Considerant que l'home és un ésser pluralista (que, per exemple, actua al mateix temps en l'esfera econòmica, en la social, en l'econòmica, etc.), el realisme polític considera l'esfera política com la principal entre les múltiples esferes de l'interès humà, i la distingeix

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

especialment de la moral per aconseguir estudiar la política en termes objectius i científics.

Com és obvi, no tots els realistes es poden encabir en aquests sis punts (molt repetits a hores d'ara pels anomenats 'neoconservadors'), però ofereixen una bona base per a la discussió política posterior. El debat realisme/idealisme és un dels clàssics en la filosofia política de la modernitat.

LA REFORMA POLÍTICA HUMANISTA: DESIDERI-ERASME I THOMAS MORE

Tres anys més tard que Maquiavel acabés d'escriure *El Príncep*, Thomas More (1478-1535), l'amic de Desideri-Erasme de Rotterdam (1469-1535), va publicar la seva *Utopia* (1516), un llibre enigmàtic i carregat de sobreentesos però que simbolitza l'idealisme polític en oposició al realisme de Maquiavel.

Una utopia és la descripció novel·lada d'una mena d'anti-món: d'un món on no existeixen ni la misèria, ni la por. Etimològicament 'utopia' és un neologisme forjat per More del grec *ou*: no i *topos*: lloc. Però en anglès el grec *ou* sona *eu* (bo), de manera que en la utopia hi ha una ambigüitat fonamental: és el lloc que no existeix i, alhora, el món en què es viu bé. En definitiva, és el lloc que no tenim però ens mereixem.

Les utopies sempre tenen dues cares: d'una banda són com un mirall en què apareixen les injustícies de la societat, ni que sigui en el context d'una illa perduda enmig del mar. Com correspon a una ideologia de consolació, les coses que en una utopia semblen més perfectes són exactament les que responen a les pitjors xacres i misèries. Però, a més, una utopia és una proposta de societat ideal, fundada en valors morals i espirituals compartits per tota una generació d'humanistes a l'Europa del nord. El llibre primer de la *Utopia* de More respon a aquest element de mirall i denúncia, mentre que el llibre segon és més comprensible com a proposta.

Per situar l'obra de More seria millor fer marrada en la concepció evangèlica de la política de Desideri-Erasme, amb qui comparteix un mateix disseny. Al segle XVI tota la cristiandat europea compartia una profunda necessitat de reforma espiritual i un desig de tornar a l'autenticitat de la vida cristiana –signifiqui això el que signifiqui. La pretensió de l'humanisme cristià al Renaixement era establir un pont entre la cultura clàssica i la fe revelada, convençuts com estaven que el cristianisme era el final necessari (per universalista) de les virtuts morals del món grecoromà. Una obra apòcrifa, les suposades cartes que s'haurien intercanviat Sant Pau i Sèneca, estava en la base d'aquest disseny. La tesi que defensaven, neta i pelada, és que la confiança grega en la raó i en les capacitats naturals de l'home havia de complementar-se amb la pau de Crist i amb l'amor als pobres.

Desideri-Erasme és el més il·lustre representant d'aquest corrent que culminarà (de mala manera i entre guerres!) amb la reforma luterana i amb la crisi més important

que mai hagi conegut l'església cristiana. El seu debat amb Luter donarà origen a una obra *De libero arbitrio* (1524), que Luter respondrà amb un *De servo arbitrio* (1525), on hi ha encara avui les claus de dues concepcions del món profundament fascinants. Desideri-Erasme, erudit, editor crític dels Evangelis, i personatge de mentalitat molt complexa, feu de l'evangelisme polític el principi de les seves recomanacions destinades als prínceps, tot i que és obvi que les propostes d'amor i pacifisme no van tenir gaire èxit.

Molt en resum el que ell proposa és retornar a l'Evangelí, convertit en un ideal de conducta al mateix temps ètic i religiós. El llibre *De la institució del príncep cristià* presenta les virtuts morals i espirituals que un rei hauria de practicar si no vol que les recomanacions de l'Evangelí es quedin en lletra morta. Caldria governar per la raó tenint present el bé comú, segons els principis de la justícia i de la caritat, conreant les 'arts de la pau'. Desideri-Erasme no creia que aquest fos un programa idealista o utòpic sinó que per a ell obrar així era un deure del rei, en la mesura que és 'imatge de Déu' i que, en virtut de tal, pot exigir legítima obediència- Seria, doncs, un intent darrer de subordinar la política a la moral i és des d'aquesta concepció del poder que la *Utopia* de More es torna comprensible.

Thomas More és l'amic de Desideri-Erasme, que li dedicà l'*Elogi de la Follia* ('morus' en llatí vol dir 'foll') i col·laborà amb ell en diverses traduccions. Una utopia és una proposta de societat feliç o, dit, d'una altra manera, el revers ideal d'una situació insofrible en el present. 'Utopisme' significa en el vocabulari polític exactament el contrari del realisme polític. La perfecció de la societat utòpica és una requisitòria contra la misèria de la societat real. Amb la *Utopia* de More apareix en filosofia política la tesi de l'esperança. No debades More fou proclamant sant cristià per Pius XI (1935). És encara una esperança messiànica però ara no s'espera en el més enllà, sinó en el desenvolupament històric sota forma moralitzada. De fet una utopia no passa de ser una especulació teòrica (novel·lada) i està als antípodes d'una visió pragmàtica de la reforma de les institucions. Pel simple fet que no es digui mai 'com' s'aconseguirà arribar a la realització de la idea utòpica ja veu que políticament resulta ineficaç.

De vegades es diu que pel fet que a *Utopia* 'tot és comú i ningú no té cap temor que pugui mancar-li res personal', More és un antecedent del pensament comunista –i com a tal sembla que tenia una escultura en el Moscou leninista. Però en realitat les utopies són comunitaristes. Per als utopistes l'individualisme és una forma

d'orgull (*superbia*) que cal bandejar. A Utopia treballa tothom, no hi ha captaires *'i malgrat que ningú tingui de res, tothom té de tot'*. El que elimina la pobresa i la desigualtat és el treball. Des del punt de vista moral les utopies són utilitaristes: el plaer s'aconsegueix treballant per a l'interès general.

Hi ha, com a mínim, dos principis de la societat utòpica que han tingut, però, una gran acceptació en tots els moviments transformadors:

1.- La confiança en una organització econòmica i política que exclou el diner i que minimitza els signes exteriors de supèrbia i d'orgull.

2.- La creença en què una societat ha de ser governada per valors forts i que els valors s'han de concretar en una vida que tingui cura alhora de l'esperit i del cos.

Com va explicar B. Bacsko, una utopia és sempre: *'un horitzó llunyà de recerca'*. Però el problema de les utopies és la seva aspiració a superar la contingència humana que és dissortadament el límit de l'acció política. Els humans no coneixen cap *'fi últim'* de la política, sinó que en fan una gestió. Eliminar el conflicte pot ser un pietós desig però no està a l'abast de les nostres capacitats. Convertir la utopia en obligació resulta, a més d'estèril, perillosament totalitari perquè posa el demà ideal per sobre de l'avui miserios. En tot cas l'aportació utòpica que no cal oblidar és que, potser sense adonar-se'n, el catòlic More, va mostrar que l'ordre racional de les coses no té perquè coincidir ni amb el que ens proposa la tradició, ni amb el que ens proposa un déu o un llibre sagrat. Aquest constructivisme de les utopies ha estat fonamental per al pensament polític modern.

REPÚBLICA I SOBIRANIA EN JEAN BODIN

Jean Bodin (1529/30-1596) visqué immers en la llarga guerra civil francesa de la segona meitat del segle 17 i en una obra monumental *Els sis llibres de la República* va intentar elaborar una teoria de la sobirania de l'Estat que superés la divisió entre el partit hugonot i la Lliga catòlica. La seva gran aportació, i la del seu deixeble Jean Loyseau (1564-1627) al *Tractat de les senyories*, rau en haver teoritzat una idea que avui sembla banal però que al seu moment resultava terriblement innovadora: que l'Estat és la font del dret i que no hi ha dret a extramurs de l'Estat. El que defineix la república o l'Estat no és el tipus de règim, sió la seva força sobirana, sigui monàrquica, aristocràtica o democràtica.

Bodin defineix la república com: *'un droit de gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine'*. [*'un dret de govern de diverses menes, amb potència sobirana, i del que el és comú, amb potència sobirana'*]. Aquest lligam entre 'potència' i 'sobirania' (amb independència del tipus de règim) és la primera formulació de l'Estat modern.

La sobirania segons Bodin té cinc atributs principals: *'Le premier et le plus important est de nommer les plus hauts magistrats et de définir à chacun son office; le second est de promulguer ou d'abroger les lois; le troisième de déclarer la guerre et conclure la paix; le quatrième de juger en dernier ressort tous les magistrats et le dernier d'avoir droit de vie et de mort aux endroits mêmes où la loi ne prête pas à la clémence'*. [*'El primer i el més important nomenar els més alts magistrats i definir les competències de cadascun; el segon proclamar o derogar les lleis; el tercer declara la guerra i concloure la pau; el quart jutjar en última instància tots els magistrats i l'últim tenir dret de vida i mort en els termes mateixos en què la llei no permet la clemència'*].

Aquests atributs constitueixen l'essència mateixa del poder o de l'autoritat pública i el príncep n'és dipositari, però no propietari. El poder sobirà rau en la república – no específicament en el rei.

L'autoritat de l'Estat, que és font de llei, es diferencia de l'*imperium* romà, tant com del règim feudal, perquè ara la sobirania és indivisible i el poder no es comparteix. El poder sobirà és: 'el govern absolut i perpetu que és propi d'una república' (llibre

I, cap. 8). La *respublica* o Estat és 'el govern just que s'exercita amb poder sobirà sobre diverses famílies i sobre tot el que tenen en comú entre elles' (Llibre I, c. 1).

Bodin fa des aportacions bàsiques a la història del pensament polític: (1) d'una banda amb ell apareix la idea d'un 'poder sobirà' que ha de ser 'perpetu' (originari, no derivat d'altres homes). El poder republicà no ha de retre comptes a ningú sinó a ell mateix. En paraules de Bodin: 'Sobirà és qui no reconeix res superior a si i inferior a Déu' (Llibre III, cap. 8).

El poder sobirà, a més, és (2) 'absolut', '*legibus solutus*', en el sentit que només el sobirà (i per tant, no Déu, ni la tradició) pot donar lleis, fins i tot sense el consentiment dels súbdits. En la república hi ha una '*plenitudo potestas*', de tal manera que '*superiorem non recognoscens*'. L'Estat modern (sigui quina sigui la seva forma) es reconeix en aquest principi de legislació i arbitratge suprem. Hobbes als *Elements of Law* reconeixerà aquestes tesis com el fonament de la seva teoria.

L'ANTIMAQUIAVELISME: BOTERO

Giovanni Botero (1533-1617) fou un sacerdot piemontès, exclòs de l'orde dels jesuïtes l'any 1603 i vinculat a la família dels Borromeo de Milà. La seva trilogia composta per *Delle cause della grandezza della città* (1588), *Della ragion di Stato* (1589) i *Le relazioni universale* (1591-1596), representa un intent catòlic de resposta a Maquiavel que, per molts motius, finalment no va resultar viable en la Contrareforma, però que presenta l'originalitat de no plantejar-se el tema del poder des dels suposats drets naturals, sinó des de la gestió. Aquests tres llibres van ser molt ràpidament traduïts a moltes llengües (fins i tot del tercer se'n feu una edició a Girona en castellà l'any 1602) i van tenir una gran influència especialment a Anglaterra. Es considera Botero com el veritable creador del concepte de 'raó d'Estat', que presentà com: 'El coneixement [la notícia] dels mitjans adients per fundar, conservar i ampliar un domini'. És, en definitiva, un personatge clau del moment en què a la Itàlia del Barroc els interessos comencen a ser invocats per sobre de les virtuts quan es tracta de justificar els fonaments de l'acció política.

Per a Botero, com per a Maquiavel, el poder s'ha de comprendre interiorment i l'Estat no justifica per criteris morals extrínsecs a ell mateix. És un realista polític que, com Maquiavel, no creu ni en els drets naturals, ni en apriorismes polítics. Com per a Maquiavel 'Estat' en Botero vol dir 'domini' ('*Dominio fermo sopra i popoli*'). Però no és un domini irracional. L'Estat té la seva pròpia 'raó', prudent clarament mercantilista. En aquest sentit, la significació que dóna al concepte no és maquiavèlica; la raó d'Estat de Botero no està al servei d'un canvi polític, sinó que és expressió d'una prudència aristotèlica conjuminada amb la pràctica del dret romà. La política segons Botero no ho pot justificar tot, sinó que ha de conjuminar 'l'útil' i 'l'honest'.

La raó d'Estat no es produeix al moment de crear-lo, que inevitablement serà un procés violent, sinó que el concepte fa referència a la manera de conservar-lo, que és una qüestió molt més complexa. Botero és conscient que l'aparició de les grans ciutats, amb una població creixent, canviarà la forma de fer política (de fet, se'l considera un antecedent de Malthus). D'aquesta manera, l'atenció del governant passa de 'il giro delle mure' (les fronteres, l'exèrcit) a '*la moltitudine de gli abitanti, e la potenza loro*'. Una ciutat no és un problema de muralles sinó de '*possanza*' ('potència') i el que la manté són les forces (econòmiques, comercials), i no la força (militar). Sense el que avui anomenaríem 'consens' per part dels súbdits no hi ha domini; i el domini dependrà no de la por o de la força sinó del judici de la

multitud. Per tant, l'estabilitat de l'Estat és l'autèntic àmbit de la raó d'Estat i aquesta estabilitat ja no depèn, com succeïa en Maquiavel, tan sols d'un Príncep (és a dir no és un problema de voluntarisme), sinó que està vinculada a una complexa xarxa de relacions socials que té una lògica interna objectiva –i no pot sorprendre que Botero fos el primer a vincular política amb urbanisme.

En qualsevol cas, sense defensa dels valors cívics (entesos en una mixtura d'Aristòtil i Ciceró), no hi pot haver Estat que pugui suportar les embranzides. L'Estat ha de fer, doncs, 'política' – entesa en el significat que tenia la paraula a l'època, quan significava 'pacte' o 'acord d'interessos'. Cal recordar que els jesuïtes detestaven la paraula 'política' (un concepte que havia aparegut amb les Guerres de Religió; en aquell moment 'política' volia dir tolerància amb els hugonots i amb els protestants, camí que ells no acceptaven). Incidentalment, el prejudici espanyol contra els polítics té molt a veure amb l'educació jesuítica; per segles que hagin passat va quedar un pòsit.

Defensar la raó d'Estat no ha de resultar incompatible amb la moralitat. La raó d'Estat no significa justificar que el poder hagi de ser aconseguit a qualsevol preu, ni que tot valgui, sinó que la política posa la defensa de l'interès nacional per sobre de qualsevol altra circumstància (i cal dir que aquest interès no és necessàriament de caràcter militar). L'Estat es construeix amb l'expansió cap enfora i amb el monopoli del poder a l'interior. Però, sobretot, l'Estat ha de tenir 'raó', en tant que és 'coneixement' (derivat de la història, la geografia i el saber sobre tradicions i costums...) i no arbitrarietat ni caprici del governant. Botero és, en la pràctica, el pare de la teoria de l'Estat gestor. En aquesta perspectiva, el poder no pot ser tan sols imperatiu (comandament sobirà que coacciona o disciplina), sinó que ha de consistir, fonamentalment, en administració, en gestió d'interessos comuns, perquè el fonament del govern és l'estabilitat. L'Estat té 'raó' quan té intel·ligència de govern –i, per tant, per Botero l'Estat ha de ser també actiu en l'educació, en la producció, la difusió i el repartiment de la riquesa.

Cap govern no pot esperar imposar l'obediència si no ofereix resultats i això fa que hagi de guanyar-se els súbdits, amb una gestió intel·ligent, no amb l'amenaça coactiva. Botero considera que els règims polítics poden caure per causes intrínseques i extrínseques –i entre les intrínseques inclou no només els excessos i la corrupció, sinó també la crueltat amb els súbdits i la libidinesa dels governants. Com després serà típic en el pensament catòlic, fuig d'explicar els problemes polítics a partir d'una sola causa i, tot i que de vegades la lectura es fa carregosa

per la seva insistència a fer divisions i subdivisions de temes, una part del seu interès actual està en aquest pluralisme explicatiu. El bon govern és el que fomenta el desenvolupament econòmic, agrari i comercial, mentre el mal govern és desequilibrat (d'aquí la seva crítica a la incapacitat dels espanyols, que no han entès els canvis derivats de la urbanització). La raó d'Estat (com a raó gestora) inclou, com és obvi, l'ortodòxia religiosa, però també ha de fer atenció a l'economia i a la demografia. La tradició administrativista italiana (que tindrà un punt central en els pensadors napolitans) arranca d'aquí – o si es vol de l'entorn del bisbe de Milà (i sant) Carlo Borromeo (1538-1584), del qual Botero forma part.

Les idees de Botero impliquen una revisió, o una posada al dia, contrareformista, de la tradicional teoria catòlica del Príncep com a servidor públic: la prudència i la ductilitat (la *auctoritas*) que recomanen els clàssics es veu reinterpretada en profunditat: la seva concepció del govern és més impersonal, més centrada en la intel·ligència de la gestió, i hi ha un interès fonamental per la continuïtat en el poder, des de la confiança que nomé el bon govern pot perdurar. Però en una perspectiva històrica, no van triomfar perquè la línia que provenia de Desideri-Erasme fou anorreada en la Contrareforma. Va triomfar l'absolutisme i el catolicisme de Botero, més proper a Bodin i a l'humanisme es perdé (a tot arreu, excepte potser a Anglaterra on consta que Adam Smith i Malthus el van llegir). En canvi, filosòficament el debat que ell va obrir ha restat obert: cal un govern-polític o és millor un govern-administratiu, de tècnics? Per a Botero la legitimitat del govern depèn dels seus resultats econòmics, en una perspectiva mercantilista. El problema és que, com veurem amb Mazzarino, un cínic intel·ligent també pot donar bons resultats per a la consolidació de l'Estat encara que destrueixi l'economia.

EL MAQUIAVELISME VULGAR: MAZZARINO

La política del Barroc i especialment l'Escola napolitana de pensament polític (amb un personatge tan interessant com Torquato Acceto (circa 1590-1598 – 1626), que propugnava 'el silenci de la ploma i el pensament savi'), és un tema relativament poc treballat per l'Acadèmia, però el *Breviari dels polítics*, atribuït al cardenal Giulio Raimondo Mazzarino (1601-1661) és un text breu que val molt la pena encara avui, tant per la significació del seu autor, mentor de Lluís XIV i artífex de la incorporació a França dels comtats de Rosselló i Cerdanya, com per la franquesa o, si es prefereix, pel cinisme vulgar, del seu maquiavèl·lic autor, que permet una lectura fins i tot postmoderna.

A diferència de Maquiavel, que en definitiva fou un fracassat en política pràctica, i es limità a teoritzar-la, Mazzarino és un polític pràctic que no vol justificar un règim polític sinó mostrar com cal actuar en concret, un cop assumit que el món polític és un cau de conspiracions sinistres. Mazzarino ja té el poder (primer com a diplomàtic vaticà i després com a ministre de França) i vol exercir-lo com correspon, és a dir, amb eficàcia i al servei d'uns interessos clars. Convé no oblidar que fou un conspirador d'èxit i l'artífex (amb el seu antecessor el també cardenal Richelieu (1624-1643)) de l'absolutisme borbònic francès. El seu govern fou un model d'Estat jeràrquic i, alhora, un exemple de malbaratament i de dèficit crònic, que sembla ser una característica intrínseca a tots els governs imperials en què la despesa en 'representació' acaba devorant l'administració pública. Mazzarino, un 'parvenú' que provenia d'una petita noblesa llagotera, és el model de ministre políticament eficient. Va consolidar el govern de Lluís XIV en condicions quasi impossibles, enmig de la guerra civil de la Fronda i alhora fou un perfecte exemple de desastre administratiu (va morir milionari i deixant al Tresor un dèficit d'onze milions de lliures que va condicionar l'endarreriment crònic de França al llarg del segle 18). Però és que la 'representació', l'exhibició del poder de l'Estat a través de la construcció d'edificacions simbòliques i de la pompa i circumstància adient al cas, constitueix el nucli mateix de la política del Barroc.

Aparentment, el *Breviari...* és un més dels anomenats 'Relotges de prínceps', un gènere literari originat a l'Edat Mitjana, que donaven consells morals i de bon regiment als governants, basant-se generalment en la tradició republicana romana, barrejada amb dosis variables d'aristotelisme escolàstic i citacions evangèliques o, més habitualment, extretes dels llibres sapiencials de l'Antic Testament. Els 'Relotges...' més interessants són, però, els que admeten una doble lectura (especialment els escrits per eclesiàstica ateu), que rene un posat circumspecte,

aboquen per alguna lectura entre línies, i mai òbvia, en favor de tesis més deterministes. L'art d'escriure en una situació en què la Inquisició feia la seva feina sense romanços (foguera inclosa), i en què les tesis més 'dures' no poden estar a l'abast del poble, de vegades perquè el poble no les hauria pogut suportar, obligava els autors a un doble llenguatge que formava part de la retòrica barroca. Moltes formulacions materialistes i clarament atees són expressades a través d'aquest doble llenguatge i actualment s'accepta que fins i tot la '*Política*' d'Aristòtil pogué ser llegida en aquesta clau. Senzillament, al fons d'aquesta tesi hi ha la idea que el poble no està preparat per acceptar segons quins missatges i, en conseqüència, cal embolicar-los deixant les claus interpretatives només a una minoria dirigent.

L'exemple més conegut de doble lectura al Barroc és Spinoza que dissimula tan poc com pot el seu ateisme amb un vocabulari que fa contínues referències a Déu, o més ben dit a un '*Deus sive natura*' en el ben entès que el lector no pot ignorar en la natura no hi ha res de diví. I el mateix es podria dir de l'ateisme de Hobbes. Ni els textos de Spinoza ni els de Hobbes tenen res a veure amb els 'Rellotges...', però els seus contemporanis en coneixien prou bé les claus específiques. La teoria de la doble lectura té actualment uns partidaris ferrenys en els anomenats 'neoconservadors' que sempre han menyspreat per infantils els programes electorals i són grans defensors del que anomenen 'l'agenda oculta' de la política que, a parer seu, és tan necessària com impossible d'explicitar a la llum pública. És molt significatiu que, com Mazzarino, els suposats enemics del dèficit públic l'augmenten de forma astronòmica quan arriben al poder. Però això ens portaria molt lluny o massa a prop.

El *Breviari...* és un text publicat l'any 1684 i molt possiblement està redactat a partir de les notes privades dels ensenyaments polítics que el cardenal (un cardenal molt curiós perquè no tenia estudis eclesiàstics, sinó de dret) adreçà a Lluís XIV, a qui, tot cal dir-ho!, la veu del poble considerava fill de Mazzarino, atès que Lluís XIII era notòriament homosexual i detestava la reina. L'important és, però, que el text està escrit sense embuts i que -tot i que parla més del polític que de la política- retrospectivament ajuda a confirmar les pitjors sospites que un anarquista pot tenir sobre el funcionament intern dels Estats. Per a ell la política és un art del control i això passa, en primer lloc, per l'autocontrol del polític que ha d'estar amatent a no permetre que se li escapi ni un gest ni un mot que pugui entrebancar la seva actuació. Política és representació i això significa que cal interpretar el paper posant l'astúcia i la interpretació al primer lloc. Mentre el 'llibertí' no és

conscient dels seus propis límits, el bon polític mazzarinià es caracteritza per la seva continuada vigilància.

Mazzarino no es planteja com ha de ser la bona política perquè per a ell aquest és un pseudoproblema: la política justa és la que permet conservar i augmentar el poder, perquè a extramurs del poder no es pot fer res de significatiu. En conseqüència el polític ha d'estar amatent a no cometre errades que hipotequin el seu prestigi personal o la possibilitat d'aliances beneficioses en el futur. La bona gestió dels errors (dels altres), convertint-los en oportunitats per a la pròpia causa és el nucli mateix de l'acció política. La política és, doncs, una tècnica o una gestió en què tota paraula de més està senzillament fora de lloc. Sobreviuen els qui saben adaptar-se, coneixent els altres, coneixent també les pròpies febleses i actuant com en l'adagi bíblic: 'sigueu senzills com coloms i astuts com serps'.

Tota l'activitat del polític professional mazzarinià es resumeix en la màxima '*simula i dissimula*', que ja havia estat glosada per Francis Bacon (1561-1621) als seus *Assaigs* (1597) –hi ha traducció catalana a cura del gran poeta Josep Carner– i per Torquato Accetto al *Della dissimulazione honesta* (1641), entre d'altres. Per a Accetto: '*la dissimulació és una indústria de no fer veure les coses com són. Es simula el que s'és i es dissimula el que no s'és*'. El bon polític segons Mazzarino ha de tenir presents aquests cinc preceptes que resumeixen el seu *Breviari*... : '(1) simula, (2) dissimula, (3) no et refiïs de ningú, (4) parla bé de tothom, (5) preveu abans d'obrar'. La '*virtù*' maquiavèl·lica es converteix, doncs, en un ofici.

La crítica moral no té sentit en aquest llibre (del qual hi ha traducció catalana, reeditada el 2011, Girona: Edicions de la Ela Geminada) i no té sentit discutir tampoc si tots els polítics han de ser mazzarinians eminents. Mazzarino és un testimoni de la difusió del maquiavelisme ('maquiavelisme vulgar', si es vol), però també de l'aparició d'una nova manera, tècnica, impersonal, eficient, de fer política que quedarà entronitzada a Europa a partir de la Pau de Westfàlia (1648) i del posterior Tractat dels Pirineus (1659) que esquarterà Catalunya. '*Actua amb els teus amics com si haguessin d'esdevenir els teus enemics*', com recomanava el cardenal Mazzarino, serà el d'ara endavant el principi d'acció de la diplomàcia. I la conversió de la política en malfiança organitzada i en gestió d'interessos (que hauria semblat un deshonor als antics) fou l'única manera de resoldre les guerres de religió del seu temps (Guerra dels Trenta Anys). Per a molts continua essent avui també l'única forma honesta de fer política en la mesura que no promet més que el que pot realment oferir.

CONSIDERACIONS SOBRE EL CONTRACTE SOCIAL

S'anomenen 'teories del contracte social' les que defensen que la legitimitat del poder coactiu de l'Estat descansa sobre el mutu consentiment establert a través d'un pacte o contracte, pel qual els ciutadans decideixen establir una sèrie de lleis i institucions en les quals deleguen els seus drets naturals. Les dues característiques bàsiques de l'Estat, el monopoli de la violència i la coerció legítima, derivarien, doncs, d'un acord entre bàsicament voluntari entre individus, que d'aquesta manera creen una comunitat política. És a dir, el contracte és el mecanisme que permet construir l'Estat i tot dret polític (val a dir, no natural) dels ciutadans deriva de la seva adhesió al pacte primordial i fundador de l'Estat. Per a les teories del contracte, sense consentiment no hi ha Estat.

La tesi segons la qual la societat política es fonamenta sobre un pacte no és nova; la va formular Ciceró i es troba en els sofistes. Però el que és específicament nou en la modernitat és que hom consideri que tota legitimitat possible de l'acció política i de l'Estat deriva d'aquest (suposat) pacte de caire voluntari ('autoassumit' o, com a mínim, tàcitament consentit) entre individus que cerquen un mutu avantatge: garantir-se la seguretat i el progrés a canvi d'alienar la seva llibertat, sotmetent-se a la llei.

Amb el contracte social, l'Estat es legitima perquè se suposa que els humans fem, de manera real o simbòlica, un pacte de no agressió, entregant la nostra violència (com a particulars) a l'Estat, que n'assumeix el monopoli a canvi de garantir la pau, la tranquil·litat pública, la protecció de tots i el progrés. Aquest pacte es concreta històricament amb el nom de 'Constitució' i d'ell prové l'única legitimitat que pot acceptar un Estat. En la mesura que tothom gaudeix dels beneficis del pacte, he d'acceptar també les càrregues que m'imposa i la legitimitat de les lleis que en deriven i dels individus que les legislen i les fan complir.

La primera formulació moderna de la teoria del contracte social es troba en Thomas Hobbes (1588-1679). El seu *Leviathan* conjumina una concepció individualista dels vincles socials –que tenen per objecte la satisfacció racional dels interessos– i una teoria de l'ordre fonamentada en l'alienació de les llibertats individuals, que atorga a l'Estat, dotat d'un poder absolut, la tasca de garantir la seguretat dels ciutadans.

La doctrina de Locke serà reinterpretada/reformulada per la teoria del govern civil de Jean-Jacques Rousseau, en que el problema fonamental plantejat per Hobbes,

val a dir, la conciliació entre la llibertat i l'obediència a la llei, serà plantejat d'una manera oberta – i el motor del pacte no serà la por sinó la necessitat de conjuminar llibertat i progrés.

Amb els teòrics del contracte social entrem en un debat plenament modern. Hobbes, Locke, Montesquieu i Rousseau operen un canvi de perspectiva radical en filosofia política. Per dir-ho bona part, que és la finalitat per a la qual viu l'home. El *telos teleion*, la finalitat que no depèn de cap altra, és el *bonum* que la política ha de realitzar en la ciutat. En canvi, per a la filosofia de la modernitat, la política té per finalitat l'adquisició de poder, una possessió singular i que no es comparteix amb ningú. El '*desig perpetu i sense treva*' de '*power*' és el mecanisme que hom troba sota la violència i la guerra i allò que ha de ser explicat (o, més estrictament, 'normativitzat') per la reflexió política.

En l'obra de Hobbes s'explicita que l'adquisició de *power* pot ser considerada: '*com una inclinació general de tota la humanitat, un desig perpetu i sense treva d'un poder sobre un altre (power after power) que tan sols s'atura amb la mort*' (L., XI). En conseqüència la política és una forma civil d'oposar-se a les constriccions naturals. L'home està fet d'una determinada ho com en un eslògan: '*el power substitueix el telos*'. Per a la teoria clàssica l'important en la filosofia política era pensar les condicions que fan possible la 'vida manera (és egoista, violent, pateix por...) que no canviarà. El que ha de fer la política és pensar en quines condicions resulta possible la convivència entre els humans. A diferència del pensament clàssic grecoromà, els teòrics del contracte social no es plantegen que la política hagi d'imitar o realitzar la naturalesa humana. El que ha de fer la política és, exactament, tot el contrari. Fem política per mirar de neutralitzar la violència originària i per crear les condicions que fan possible la seguretat, diria Hobbes.

La perspectiva que hi ha sota la teoria del contracte social és prou clara: es passa de reflexionar sobre la política com a condició de la '*eu zoé*' (la bona vida, la vida realitzada) per entrar a l'àmbit del *bonum commune* amb qui convergeix el *bonum proprium* dels diversos cossos socials.

El contracte social significa també una manera diferent de veure l'espai de la confrontació: la lluita en la natura és horitzontal (humà contra humà) i el resultat d'aquesta lluita és incert. En canvi, en les societats polítiques, la confrontació és vertical: l'Estat, que és fruit d'un pacte (d'un acord, d'un consens), té una legitimitat que els individus concrets no tindrien si volguessin enfrontar-se a ell. Havent fet un

pacte, els individus canvien la llibertat natural ('dels boscos', diria un rousseunià) per la seguretat i (Locke i Rousseau, afegirien `... i el progrés!') que garanteix el contracte. Qui ha fet un pacte no pot trencar-lo de manera legítima i, per això, el pacte ofereix cobertura a la violència organitzada de l'Estat contra els qui (com a `subversius') volen oposar-s'hi: la llei consensuada i el govern legal barren el pas a la violència primigènia.

ELS PRIMERS TEÒRICS DEL CONTRACTE SOCIAL: HOBBS

Segons Hobbes, el fet de viure en societat no es produeix per natura, o en altres paraules, no hi ha cap sociabilitat natural inscrita en l'essència dels humans. El que hi ha originàriament no és la vida social sinó l'estat de naturalesa. El pas de l'estat de naturalesa a l'estat social és el resultat d'una dialèctica de les passions (i molt especialment de la por i de la feblesa pròpies dels humans) que pot ser descrita com un mecanisme. El mètode de tots els defensors de la teoria del contracte, cal precisar-ho, no és històric. L'estat de natura no és una tesi de caire històric, sinó una hipòtesi teòrica, a través de la qual es vol comprendre els mecanismes que donen consistència a la societat. Cal precisar això per evitar situar el tema en l'àmbit descriptiu: el contracte és clarament normatiu.

Segons Hobbes hi ha una profunda igualtat natural entre els humans pel que fa a les facultats del cos i de l'esperit. I precisament perquè som 'tan' o 'massa' igual naturalment, la guerra i el conflicte universal és inevitable. En l'estat de natura tots tenen el mateix dret sobre el que desitgen i per això esdevenen enemics els uns dels altres. Quan dos humans desitgen la mateixa cosa esdevenen enemics (*Leviathan*, XIII) perquè som individus egoistes, que ignorem tota consciència moral i tot desig de benevolència mútua.

El primer mòbil que anima les nostres conductes no és la satisfacció dels nostres desigs, sinó la conservació de la nostra vida. El *metus* (el temor o la por) està al nucli mateix de la vida humana. Per dret de natura tenim la llibertat de fer tot el que volem per defensar la nostra existència, amenaçada per la violència de la *multitudo*. Però en l'estat de natura tots els individus viuen constantment amenaçats pels altres – que si fa no fa són igual de forts. D'aquí que en la natura l'existència sigui precària. Del dret natural a preservar la nostra vida en deriva el que Hobbes anomena una 'lleï de la natura' que Hobbes defineix com una regla general 'descoberta per la raó'. Aquesta lleï de la natura ens mena a fer tot el que calgui per protegir la nostra vida i, al mateix temps, a actuar racionalment per 'esforçar-se per la pau'.

El contracte social deriva de la necessitat dels individus per tal de preservar la seva pròpia seguretat. Cal un poder comú, temut alhora per tots, per tal de protegir-nos de la guerra 'de tots contra tots' (XIII). Només un poder més fort que el de cada individu particular i capaç de fer por pot garantir la vida de tothom i especialment la

dels més febles. Per això cal que cadascú alieni la seva pròpia llibertat en profit de l'Estat, que serà l'únic a disposar d'un poder absolut. El pacte que fa possible el naixement de l'Estat és un pacte d'alienació política. Entreguem la llibertat a l'Estat que, a canvi, ens garanteix la seguretat. Per a Hobbes qualsevol forma d'Estat (monarquia, república...) és legítim a condició que els individus puguin veure assegurada la seva seguretat.

Molts autors a finals del segle 20 han presentat Hobbes com un autor 'liberal' perquè la tesi de la igualtat natural entre tots els humans. Són els contractants, ells mateixos, qui lliurement decideixen que l'única solució possible al problema de la pacificació és entregar tot el poder a l'Estat. I, de fet, una Constitució pot fer el mateix paper de garantia contra la por que un Monarca. Però la democràcia no només suposa la igualtat entre tots els ciutadans, sinó també la confiança mútua. I en la societat hobbesiana governa la concentració de poder es justifica com alternativa a la por. Però la por i la concentració de poder al límit són incompatibles amb qualsevulla opció política realment democràtica. Un contracte basat en la por no pot ser acceptat democràticament sense convertir un Estat en una màfia. No és suficient que els ciutadans permetin o acceptin que algú governi en el seu nom per tal de donar una legitimitat democràtica a aquest govern, cal que, a més, el govern es faci segons un programa que no impedeixi ni la promoció per mèrit, ni la confiança mútua.

Hi ha, però, un element profundament democràtic en Hobbes: la distinció que estableix entre 'autor' i 'actor' de la política. 'Autor' és el qui escriu la peça i, en aquest sentit, l'autor de la política és sempre el poble. 'Actor', en canvi, és el polític, que la representa. Per això un mal polític, val a dir, el polític que no pogués garantir la seguretat, podria ser legítimament depositat.

ELS PRIMERS TEÒRICS DEL CONTRACTE SOCIAL: LOCKE

El principal aspecte de la doctrina política liberal, que neix amb John Locke (1689-1755) i amb Charles-Louis de Secondat, baró de la Brède i Montesquieu (1689-1755), és el de la limitació de la sobirania del poder de l'Estat, de tal manera que es protegeixi la llibertat dels individus.

En l'obra de Locke, l'estat de natura és un estat d'igualtat i de llibertat perfecta. Al revés del que suposa Hobbes, l'estat de natura no fou un estat de guerra universal, perquè, a parer de Locke, hi ha una llei natural que mena a respectar els drets d'altri 'en el que fa referència a la seva salut, la seva llibertat o els seus béns'. La raó no tan sols ens recomana preservar la nostra pròpia existència, sinó igualment la de tota la humanitat. Locke va explicar exactament en què consistia l'estat de natura en el paràgraf 19 del *Segon tractat del govern civil*: '*Homes vivint junts segons la raó, sense superior comú sobre la terra que disposi de l'autoritat de jutjar sobre ells; tal és estrictament l'estat de natura*'. El que caracteritza la societat civil és l'existència d'un jutge comú investit de l'autoritat per aplicar la llei.

Per què els humans van acabar entrant en societat, si la raó ja els governava en un estat de natura on eren lliures i iguals? Tot i que la llei de la natura sigui 'intel·ligible i evident a una criatura natural que l'estudiï' (12), en l'estat de natura tothom té tendència a fer-se 'jutge de la pròpia causa' i a regular els conflictes sobre la base del propi interès. '*Els humans surten de l'estat de naturalesa i entren en la societat política quan creen i estableixen Jutges i Sobirans a la terra a qui comuniquen l'autoritat de resoldre tots els conflictes i de castigar totes les injúries que puguin ser fetes a alguns dels membres de la societat*' (*Del govern civil*, 89).

L'estat de natura descrit per Locke és força menys violent que el de Hobbes i els poders que s'atribueixen al govern són força més limitats. Refutant la doctrina de la monarquia de dret diví, defensada en aquell moment per Robert Filmer, però fent referència en el fons a la teoria hobbèsiana, Locke considera que l'autèntic fonament del govern rau en la defensa de la propietat privada. '*La gran i principal finalitat (...) de la unió dels homes en república i de llur submissió a un govern és la conservació de la seva propietat*' (124), entenent la paraula 'propietat' en un sentit ampli que inclou 'la vida, la llibertat i els béns' (87).

En l'estat de natura, la propietat és 'molt perillosa i incerta', perquè li manca qualsevulla mena de garantia jurídica. L'exercici 'arbitrari i irregular' del poder en la

natura esdevé, mitjançant el pacte, legitimat i objectivat per la llei. En l'estat de natura els humans tenien dos poders: el de la pròpia conservació i el de castigar els crims comesos contra les lleis naturals. Mitjançant el pacte social, ambdós drets foren transferits a la comunitat. Així naixeren els poders legislatiu i executiu. Però els poders polítics sempre estan limitats als fins pels quals van ser instituïts i no poden ser absoluts.

El sentit democràtic de la teoria política de Locke es copsa també en el principi segons el qual, la societat política haurà d'obeir al més gran nombre, val a dir, a la majoria. Locke era el cap del partit liberal i adversari acarnissat de la monarquia absoluta. Per tal d'evitar l'absolutisme, la seva proposta és la separació de poders: l'executiu i el legislatiu s'han de separar i el legislatiu ha de ser superior. Però l'origen suprem del poder, la seva font de legitimitat, és el poble. D'aquí que justifiqui la resistència al poder injust o arbitrari (monarquia absoluta) o a la tirania. Separació de poders, limitació de la sobirania i dret de resistència legítima al poder arbitrari constitueixen els fonaments mateixos de la teoria liberal del poder.

A més del contractualisme les aportacions que Locke plantejà bàsicament a la *Carta sobre la tolerància* (1667) fan referència a dos temes bàsics també per a la teoria liberal: el paper de les creences religioses i la impossibilitat de produir una creença mitjançant la repressió.

1.- A diferència de Hobbes que té un plantejament teològic-polític, Locke posa els fonaments d'una rigorosa separació entre Església i Estat. L'Estat és una institució establerta pels humans per salvaguardar els seus interessos temporals; l'església és una institució voluntària per a buscar la salvació. D'aquí que l'Estat pugui usar la repressió si es tracta de defensar la pau civil, la llibertat i la propietat.

Mentre les creences personals no afectin les relacions socials, han de ser tolerades pel poder civil. L'Estat (al contrari del que succeïa en Hobbes) no té res a dir sobre les creences, dins aquests límits. Els afers religiosos no són qüestió del sobirà, ni al revés, la religió ha de barrejar-se amb la política. D'aquí que Locke estableixi una radical distinció entre virtut moral i virtut cívica. La virtut cívica no fa referència al que és bo i just com a tal sinó al que és útil a la vida social.

2.- Tota pretensió que emani el poder per tal d'obligar algú a pensar d'una determinada manera està condemnada al fracàs per dues raons, d'una banda, perquè cap poder polític pot controlar la consciència; de l'altra perquè l'enteniment humà és de tal manera que ni tan sols un mateix està en disposició de garantir que demà pensarà el mateix que avui –i de fet tothom té experiència de canvis d'opinió. L'ús de la conversió obligatòria és fins i tot, contrari a la voluntat de Déu que ens ha fet éssers amb consciència interna.

Això no significa que la defensa de la tolerància no hagi de tenir límits, perquè la tolerància no deriva dels drets imprescriptibles dels individus, sinó de l'autoritat política. A més, la tolerància està subjecta al règim de reciprocitat, seria poc raonable concedir-la als catòlics (que no la concedeixen a les altres religions), o a la ateus (que no creuen en l'ordre social).

MONTESQUIEU I EL NAIXEMENT DE LA TEORIA POLÍTICA MODERNA

En la perspectiva clàssica, la llei defineix la relació entre el legislador i els súbdits (només d'ençà de les revolucions americana i francesa es pot parlar plenament de 'ciutadans') i especifica les característiques del govern. Des d'aquesta perspectiva, 'lleï' i ordre eren sinònims, perquè una llei no deixa de ser una bona ordenació. A partir del segle 18, el concepte mateix de llei començà a patir una mutació semàntica. Com a conseqüència del desenvolupament de la física experimental, la llei comença a ser entesa com una relació, constant i necessària entre dos fenòmens. Montesquieu aplica aquesta nova concepció de la llei (fins aleshores reservada a l'estudi dels fenòmens naturals) a la història i les relacions humanes.

En tota la filosofia política posterior ha estat bàsica la definició que Montesquieu feu de la llei: *'Les lleis, en el seu significat més propi, són les relacions necessàries que deriven de la naturalesa de les coses; i en aquest sentit tots els éssers tenen les seves pròpies lleis'* (E.L., I, 1). Això implica que el caràcter de necessitat propi de la llei científica es generalitza arreu i s'aplica a totes les coses. De Déu a la física passant per l'home i els éssers vius, arreu hi ha lleis. La llei designa no tan sols la relació entre Déu i els homes, sinó les relacions dels éssers entre si. Resulta molt significatiu que el Segle de les Llums sigui també el segle en què es va consolidar una concepció legiforme de la realitat. La raó no pot actuar de qualsevol manera, la seva funció és abolir l'atzar, per això necessita una determinada forma per a poder ser pensada i exercida. I aquesta forma de la raó és la llei.

Si Montesquieu és un dels autors centrals del pensament polític de tots els temps, no és tant per la teoria de la divisió de poders, sinó per la seva consistència metodològica; per haver extret de la multiplicitat de lleis civils i polítiques una sèrie de principis generals en el sentit científic del terme. Montesquieu actua com un científic: de la diversitat d'experiències, el científic n'extreu una llei comuna capaç d'explicar una sèrie de fets i de preveure'n el seu desenvolupament futur.

Les lleis d'un país no són arbitràries; estan associades a tota una sèrie de factors (geogràfics, climàtics, històrics, etc.), i tenen una racionalitat pròpia, que les vincula a una xarxa complexa de relacions causals. Fàcticament cada país té lleis diverses: *'les lleis polítiques i civils de cada nació (...) han de ser totalment apropiades al poble o nació per al qual s'han fet; és del tot casual que les lleis d'un país convinguin a un altre'* (E.L., I, 3). El que interessa a Montesquieu no són les

lleis polítiques o civils d'un Estat particular, sinó la relació que uneix aquestes lleis entre elles i amb el principi del qual emanen. Això és el que ell anomenà: '*l'esperit de les lleis*'. Els principis d'evidència derivats del cartesianisme i el càlcul de Newton s'apliquen ara a l'estudi de les societats humanes concretes. *L'Esperit de les Lleis* és l'examen dels diversos elements als quals poden vincular-se les lleis d'una societat i que permeten.

És important entendre què significa la paraula 'esperit' en el títol de la principal obra del Baró de la Brède, perquè molt sovint en filosofia política aquest concepte resulta força ambigu (especialment quan es fa referència a l'esperit amb què un legislador emprèn una llei). La paraula llatina '*spiritus*' vol dir 'vida' o 'esperit animador'. Per això, d'una banda, quan Montesquieu parla d'esperit de les lleis, vol dir que no n'hi ha prou amb què la llei emani d'una font autoritzada (un rei, un parlament...). Les lleis tenen també un 'esperit' i en aquest sentit han de ser racionals. No qualsevol llei és jurídicament acceptable o correcta, cal que hi hagi alguna cosa (un esperit) que atorgui unitat i racionalitat a la llei. L'esperit de les lleis, propi de cada sistema jurídic, és també el criteri d'interpretació correcta de la llei, que ha de ser objectivador. Finalment, en tercer lloc, cada país té les seves pròpies tradicions i sistemes jurídic que corresponen al que ell anomena '*esprit général*' del país. Les lleis donen forma a aquest 'esperit general' atenent a aspectes concrets que ell enumerà: '*el grau de llibertat que la constitució pot tolerar, la religió dels habitants, les seves inclinacions, les seves riqueses, el seu nombre, el seu comerç, les seves costums i hàbits*' (E.L., I, 3).

MONTESQUIEU: LES FORMES DE GOVERN I LA SEPARACIÓ DE PODERS

Montesquieu no recull la divisió tradicional dels tres tipus de règims en Plató (monarquia, aristocràcia, democràcia), sinó que elabora una nova tipologia. Hi ha, a parer seu, tres tipus de govern, segons la seva capacitat per produir o garantir 'llibertat política', en el benentès que el concepte no s'identifica de cap manera amb un dret o un espai d'autonomia o d'iniciativa particular, ni en la participació en la producció de les lleis sinó 'en la tranquil·litat d'esperit que prové de l'opinió de la pròpia seguretat' (E.L. XI, 5). Aquesta seguretat depèn tant del respecte generalitzat a lleis fixes i segures, com de l'aplicació de les lleis sense abusos per part del govern. Els tres tipus de govern són:

- 1.- Republicà: *'aquell en què el poble en cos, o tan sols una part del poble, té la sobirania popular'*.
- 2.- Monàrquic: *'aquell en què governa un tot sol, però amb regles fixes i establertes'*.
- 3.- Despòtic: *en que governa 'un tot sol, sense llei i sense regla, arrossegat per la seva voluntat i els seus capricis'*.

L'altra aportació que ha esdevingut clàssica és la seva distinció entre 'naturalesa del govern' ('*el que el fa ser tal*') i 'principi del govern' ('*el que el fa actuar*'). Si la noció de 'naturalesa' és formal, expressa el mode com s'aconsegueix i s'exerceix el poder, la noció de 'principi del govern' és, en canvi, molt significativa. Implica la idea que sota cada manera d'actuar batega una 'passió política' específica. La realitat de la política en tant que acció seria bàsicament, amb els nostres paràmetres, el *principi*.

La totalitat naturalesa del govern/principi del govern és la hipòtesi teòrica, la raó unificadora, de la diversitat de lleis. D'aquesta manera, la història i la política troben un criteri que permet explicar-les amb coherència.

Aquesta distinció conceptual encara és en bona part vigent avui. El principi del govern és significatiu en la mesura que tot govern està constituït per una sèrie de formalismes, sense els quals no hi ha exemplificació del poder. Per la resta, el mateix Montesquieu va notar que els 'principis' són l'autèntic ressort del poder, com ho demostra el fet, constatat per ell mateix, que tota corrupció política comença al nivell dels principis.

L'altre tema central en Montesquieu és el de la llibertat, que té com a corol·lari la separació de poders. Montesquieu rebutja definir la llibertat com una simple independència, o com la possibilitat de fer allò que hom vol. És prou coneguda la seva frase: *'la llibertat és el dret a fer tot allò que les lleis permeten fer'*. Per a Montesquieu la llibertat és inseparable de la llei que la delimita i la defineix; és, en definitiva, una construcció jurídica al si mateix d'un Estat social.

La llibertat de Montesquieu no consisteix en la protecció dels drets dels subjectes individuals, que és el model actual dels Drets Humans i el que segurament seria allò que qualsevol identificaria a primer tret amb la paraula en qüestió. Per a Montesquieu, el que assegura la llibertat és la limitació dels poders, per tal d'evitar que la voluntat de poder no acabi degenerant en un Estat absolutista. Però l'absolutisme no és només el poder brutal d'un rei. La distinció fonamental s'estableix entre 'governos moderats' i 'governos no moderats'. Aquests darrers són, molt concretament, l'aristocràcia i la democràcia. En la mesura que els aristòcrates creuen tenir drets absoluts per una tradició d'origen fosc és tirànica. I el mateix es pot dir dels governos democràtics: a democràcia no posa límits al poble, de manera que per a Montesquieu (com per a Kant), la democràcia és una tirania del poble.

Montesquieu presenta al llibre XI de *L'esperit de les lleis* la tesi de la distinció entre els tres poders, executiu, legislatiu i judicial, que és clàssica, tot i que l'expressió 'separació de poders' no apareix explícitament al text. Ell usa l'expressió 'limitació'. I no em resisteixo a copiar una de les seves frases més: 'Per tal que no sigui possible abusar del poder, les coses han de ser dispostes de tal manera que el poder sigui limitat pel poder' (E.L., XI, 4). John Stuart Mill i anteriorment els Pares de la Revolució americana parlaren de '*frens i equilibris*' per descriure el que pretén Montesquieu. El problema de Montesquieu no és la 'separació' o la 'divisió' de poders; és el de la moderació del poder –cosa prou diferent, tot i que a efectes pràctics la modernitat hagi barrejat els conceptes. L'única manera que hi ha per evitar que el poder polític esdevingui immoderat és que s'exerceixi un control, una vigilància constant, sobre ell. I aquesta moderació es pot exercir tant en una democràcia com en una monarquia (que a tal efecte seria, doncs, 'republicana'). La protecció de les llibertats deriva de la fragmentació d'instàncies que es vigilen mútuament i que garanteixen que cap poder no acabarà a mans d'un sol individu. L'objectiu principal de la divisió de poders (o com es diu actualment de la 'separació') és protegir la societat del perill de la tirania i garantir la llibertat dels ciutadans. És prou coneguda la dita de Montesquieu segons la qual: *el poder atura el poder*.

Hi ha un llarg debat en filosofia política sobre el tema de la separació de poders i periòdicament apareix un o altre savi tocacampanes afirmant que 'Montesquieu és mort', cosa fàcticament certa d'ençà de 1755, però força de valor prou més dubtós des d'altres perspectives. La qüestió de la mort de Montesquieu no és cap anècdota. Poca gent sap que quan Montesquieu va morir (físicament) la majoria dels il·lustrats es van negar a anar al seu enterrament, perquè el consideraven un defensor dels interessos dels aristòcrates, en la mesura que veien en els parlaments i els jutges, instàncies no democràtiques i allunyades de l'escrutini públic. Només Diderot va estar present quan Montesquieu fou sebollit a l'església parisenca de Saint-Sulpice, perquè simpatitzava amb la seva idea de control del poder. Cal recordar que al segle 18, els Parlaments regionals a França eren hereditaris i que els jutges encara avui tenen un sistema d'elecció peculiar (per oposicions i no per elecció), que els fa dubtosament democràtics. L'experiència històrica mostra que els jutges i magistrats tendeixen arreu a ser una casta i a comportar-se com un 'estat dins l'Estat', de manera que per tal que la democràcia sigui forta, els jutges han de ser sotmesos a escrutini constant.

Parlar d'un 'poder judicial' és, des d'un punt de vista conceptualment estricte, fer un ús poc correcte del llenguatge, perquè per a un demòcrata només hi ha un poder: la democràcia és literalment 'poder del poble'. I si el poble no ha votat algú, aquest algú manca de legitimitat. Com que els jutges i els fiscals són nomenats per oposicions (no electes) i, a més, el seu càrrec és vitalici (i no limitat a un període, com és el cas dels diputats i presidents de govern), el poder judicial no hauria de posar-se al mateix nivell que els altres dos. En altres paraules, l'expressió 'poder judicial' és un abús semàntic. El poder judicial és, en realitat, una 'administració de justícia', terme usat als Estats Units i que per descriure la prioritat del poble sobre els gestors del sistema.

En qualsevol cas, el principi de la separació de poders és important mantenir-lo, perquè l'avolesa de les tiranies es facilitaria enormement si no hi hagués mitjans de control. La pregunta que resta oberta és, però, si avui té sentit mantenir els tres braços (executiu, legislatiu i judicial) exclusivament. Des de fa com a mínim 100 anys la premsa acostuma a presentar-se com a 'quart poder'. Avui sabem que no necessàriament el control ha d'estar limitat a tres poders (o a 2 poders i una administració): la premsa lliure, Internet, etc, són instruments de control democràtic de vegades més eficaços que el poder judicial.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU EN EL CONTEXT DE LES TEORIES CONTRACTUALISTES

El problema bàsic de la filosofia de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) és el de com fer compatible la llibertat i l'obediència a la llei. I la seva resposta gira al voltant del concepte de 'voluntat general' que dona a la llei un abast universal sense caure en el recurs tradicional al dret natural o a la teleologia. Per a Rousseau és obvi que per a l'humà: *'Renunciar a la seva llibertat és renunciar a la seva qualitat d'home'* (*Del Contracte social*). Però al mateix temps hi ha una situació trista i miserosa en l'home que es troba amb una real manca de llibertat en les societats realment existents. Per a Rousseau, l'escàndol de la societat moderna és que viu en la contradicció d'estar fonamentada en un ordre social injust, que converteix els humans en uns éssers tristos i envejosos que necessiten, com l'*Emili* (1762), trobar la pau en la llibertat dels boscos. El problema és que: *'l'home ha nascut lliure i a tot arreu està empresonat'*. La filosofia política tindrà, doncs, com a objecte, reconciliar la llibertat i la llei. Rousseau tendeix a considerar (molt esquemàticament) per naturalesa els humans són bons i per cultura (o millor per 'civilització', que és el nom del refistolament de la cultura), ens hem tornat dolents i dissortats. El drama humà consisteix en què podríem ser feliços perquè ho hem estat en la naturalesa i, en canvi, per la submissió a la propietat privada i per la seducció del progrés, ens hem fet dissortats a nosaltres mateixos. Cal, doncs, trobar un model polític que ens permeti recuperar la llibertat en una civilització que ens torna avariciosos i corruptes.

Hi ha una qüestió, prèvia a l'estudi de Rousseau, que convé plantejar perquè en deriven algunes de les limitacions de la seva proposta: és la qüestió del mètode. Rousseau, a diferència de Montesquieu, té molt poc interès pels fets empírics. D'una banda, ell no és un filòsof polític 'pur', sinó que la seva política deriva d'una antropologia. De l'altre, la seva és una reflexió teòrica, no empírica. Se li pot retreure molt fàcilment les conseqüències pot ha tingut una frase metodològicament central en la seva obra: *'Écartons les faits'* ('descartem els fets'). Ell, en filosofia política, procedeix de manera hipotètica, bastint tesis i explicacions intel·ligibles, al marge de l'existència història (o millor de l'absoluta inexistència històrica) del que explica. El seu mètode és el dels: *'raonaments hipotètics i condicionals, més propis per il·luminar la naturalesa de les coses que per mostrar el seu veritable origen, i semblants a les que fan els nostres físics sobre la fundació del món'*. Per això se li retreu sempre que parli d'abstraccions ('estat de natura', 'contracte', etc...). La seva hipòtesi de l'estat de natura és simplement el que avui

anomenaríem un 'experiment mental': permet separar l'ideal (la llibertat de la natura) del que existeix realment (la subordinació al poder...). I per consegüent, no en trauríem res de discutir aquesta hipòtesi – que només serveix per fer-nos conscients de la diferència entre 'el que hi ha' i allò que caldria que hi hagués.

Mitjançant la hipòtesi de l'estat de natura no se suggereix de cap manera tornar enrere en la història, sinó que es vol reflexionar sobre la distància entre la bondat natural dels humans i la corrupció social. És interessant observar que la hipòtesi de l'estat de natura és una resposta alternativa a les dues teories anteriors sobre l'origen de la societat humana. Dir en ple segle 18 que al principi els humans vivien lliures a les selves sense llenguatge, ni família, ni propietats, sonava clarament com una resposta a Aristòtil (i a la teoria de la sociabilitat natural) i a sant Agustí (i a la teoria del pecat com a creador de les relacions humanes, en posició a la *Civitas Dei*).

La descripció que Rousseau fa de l'estat de natura, com un període premoral, en què els humans no patien misèria, trenca de dret amb la tesi hobbesiana de la por i de l'agressivitat humana. També amb la suposició de la bondat natural queda impugnada qualsevol temptació de fer-nos 'bons a la força', per exemple mitjançant algun tipus de violència. L'estat de natura no és de manca, ni de lluita de tots contra tots, ans d'abundor, d'independència i d'innocència. L'estat de natura és harmonia: l'animal només agredeix per fam, no per urc, que és un sentiment desconegut en aquest moment encara. En l'estat de natura, els humans eren moguts només per dos sentiments: el desig natural de conservació (amor propi) i el sentiment de compassió envers el dolor dels nostres congèneres (la pietat). Cap d'aquets sentiments no es troba en Hobbes, i més aviat li farien venir ganes de riure, val a dir-ho!

Un dels aspectes més interessants de Rousseau és que es nega a establir diferències entre home i animal en l'estat de natura. D'ençà d'Aristòtil, l'home es diferenciava de la resta d'animals per la racionalitat i la voluntat. Rousseau, en canvi, considerava que en l'estat de natura l'enteniment no s'havia desenvolupat encara i les passions existien en un grau molt baix. En conseqüència, allò que diferencia l'home i l'animal és que la raó humana en l'estat natural estava simplement 'latent'. D'això Rousseau en diu: '*perfectibilitat*'. Ser imperfecte, però perfectible, és una característica bàsica dels humans per a tots els filòsofs de les Llums –i aquesta característica humana tindrà una gran importància en l'àmbit del debat jurídic i polític de la modernitat.

Una altra qüestió metodològicament central és la qüestió de la usurpació com a origen de la sociabilitat. La societat civil o política (l'estat social) neix d'una usurpació quan, amb el naixement de l'agricultura i la metal·lúrgia els homes es van posar a reflexionar. La frase de Rousseau és tallant: *l'home que medita és un animal depravat*. Així, en produir els humans més del que necessitaven, aparegué la competència pel superflu; i el naixement de la propietat privada va provocar injustícia i desigualtat. *El primer que, posant una tanca a un terreny, va dir 'això és meu' (...)* fou l'autèntic fundador de la societat civil'. És important entendre que la societat civil neix d'un crim, d'una usurpació, perquè d'aquí en deriva tota una teoria del ressentiment en política, molt present en els totalitarismes. Segons aquesta tesi, el mal no està en la natura sinó en l'origen mateix de la societat. Tres esglaons fonamentals (institució de la família, propietat privada i producció social de béns) marquen la pèrdua irreversible de l'estat natural.

Rousseau és, doncs, profundament original respecte als altres dos teòrics del contracte. Per a Hobbes el contracte permetia sortir els humans de la guerra de tots contra tots. Per a Locke el contracte permetia sortir d'una vida precària i garantia el progrés. En Rousseau és exactament al contrari: la sociabilitat ens fa dolents i el progrés material (si és que n'hi ha!) es paga al preu d'una decadència moral. El *'fals contracte'* en el qual està basada la societat no protegeix els més febles, sinó que els oprimeix i consagra la desigualtat de la propietat. El luxe i el desig d'aparentar, (la desigualtat social, en definitiva), produeixen la baralla constant i apaguen la veu de la consciència i els sentiments naturals del cor humà.

L'estat de guerra no és l'origen de les institucions polítiques sinó la seva conseqüència. Això no significa, però, que hom pugui tornar enrere, desfent el camí de la civilització. L'home primitiu, desproveït de consciència, *'no representa un ideal a atènyer'* (Resposta a Voltaire, 1756). L'important és que l'home natural estava mogut per un *'amour de soi'* (un amor, o millor una necessitat de ser 'si mateix', se conservar i potenciar el propi 'ser'), mentre l'home social està mogut per l'egoisme i la competència. En l'home social ja no hi ha *'amour de soi'*, sinó *'amour propre'* (amor propi), és a dir confrontació entre allò que és meu ('propi') i el que és d'altri. L'artificialitat de la relació política (*'inégalité morale ou politique'*), és una dada des de la qual cal partir.

Sobre la base d'una hipòtesi indemostrable (l'estat de natura) Rousseau s'obre a una historicitat crítica, a una crítica de la història humana vista com espai

d'opressió. Però hi ha encara un segon element important des del punt de vista antropològic. Amb l'estat social ha aparegut el 'jo' entès com a propietari, com a individu que no només és diferent, sinó desigual. Aquesta desigualtat és un escàndol per al filòsof ginebrí i s'ha d'intentar resoldre la mitjançant l'educació (*Émile*) i la política (*Contracte...*). Avui, quan es parla tant de la crisi del subjecte, no està de més recordar que el subjecte ja neix en l'obra rousseuniana com un concepte polèmic.

ROUSSEAU I LA DOCTRINA DE LA VOLUNTAT GENERAL

Una vegada posats els fonaments antropològics de la seva teoria sobre l'origen del mal, Rousseau es planteja com fer compatible la naturalesa de l'home (la llibertat natural) i el seu desenvolupament com històric com a espècie moral (la civilització). En la mesura que la vida social és una realitat històrica que no té retorn, es tracta, a parer seu, de refundar el pacte social sobre bases noves que en garanteixin la justícia. El seu model de pacte és clarament assembleari i està fundat en la seva experiència a Ginebra, tot i que el model no sigui exactament el de la ciutat suïssa.

Un contracte social autèntic, situat fora de la història, anuncia una nova política des de la qual es pugui resoldre la corrupció del gènere humà. Cal aconseguir una forma d'associació que *'defensi i protegeixi amb tota la força comuna, la persona i els béns de cada associat, a través de la qual cadascú, unint-se a tots, no obeeixi tanmateix més que a ell mateix, i resti tan lliure com abans. (Contracte...)*. Això significa que el *Contracte* ha de fer possible la conciliació entre la llei i la llibertat. Sense llibertat la vida humana no paga la pena, sense obediència a la llei no hi ha una vida social digna d'aquest nom i sense societat no hi ha progrés. Resoldre aquest trencaclosques només és possible a través del contracte.

Les tres finalitats principals de la vida en societat són enumerades al paràgraf anterior: (1) protegir les persones (seguretat), (2) protegir els béns (la propietat) i (3) protegir la llibertat. Els dos primers poden ser protegits mitjançant la llei i la coacció: però com protegir la llibertat? Rousseau rebutja considerar la societat tan sols com una simple associació de ciutadans, units per preservar els seus interessos egoistes. La societat és una comunitat de ciutadans que són tots membres del cos social i que es proposen el bé comú – el mot *'cos'*, s'ha d'entendre en sentit orgànic.

El contracte social fonamenta la sobirania de la llei i la llibertat. Per això ha de tenir quatre característiques: és inalienable (no es pot delegar, només el poble fa la llei), és indivisible (rebuig a la divisió de poders), és infalible (no pot estar equivocada) i és absolut (sagrat, no sotmès a cap àrbitre). El pacte social no pot ser un pacte d'alienació de les llibertats dels individus en profit d'un tercer o d'una entitat política. La llibertat és inalienable i, en un conjunt, constitueix el fonament i la finalitat de la comunitat política. En el pacte, els humans sacrifiquen els seus interessos i les seves passions. Mai, però, un ciutadà pot renunciar a la seva pròpia reflexió i, recíprocament, mai una comunitat pot deixar d'escoltar el que tingui a dir

un ciutadà. Rousseau en aquest tema és taxatiu: *'renunciar a la seva llibertat, és renunciar a la seva qualitat d'home'*. (*Contracte...I, IV*). Quan pactem abandonem la llibertat natural que no coneixia límits, i entrem en l'àmbit de la llibertat civil, en tant que fonamentada sobre la llei.

El més bàsic és que el poble es constitueixi com a tal (políticament) resguardant la seva llibertat. En la versió de Rousseau, el contracte social preserva la llibertat dels individus perquè no entreguen la llibertat a algú (a una Constitució o a un rei...), sinó que contracten amb ells mateixos – no amb cap sobirà. La legitimitat del pacte es fonamenta en la reciprocitat. Així queda exclosa tota idea d'alienació, tota submissió a un altre que esdevindria amo. No es reconeix com a legítim cap dret previ al pacte, que és la base de tota la legislació posterior

Pel pacte passem de ser 'homes' (individus privats) a 'ciutadans' (subjectes i membres d'un Estat que obeeix a l'interès comú i a la voluntat general. El contracte estableix les condicions de la convivència: cadascú atorga drets a tots els altres sobre la seva llibertat i, a canvi, rep els drets de tots els altres de manera que el principi rector és la reciprocitat.

El contracte es basa en la 'voluntat general' que no és ni la unanimitat, ni la 'voluntat de tots', com a simple suma de les voluntats particulars, sinó una suma de diferències. El concepte de 'voluntat general' és 'discursiu', per dir-ho en un terme contemporani. Això vol dir que en el debat assembleari cada ciutadà haurà d'estar prou informat, però de tal manera que expressi la seva opinió i no la d'una facció. La redacció de les lleis no la fa el poble sinó la figura no institucional del legislador, després el poble haurà de votar-les o rebutjar-les fent així, mitjançant el sufragi, un acte de voluntat general. La sobirania és legislativa i, al límit, mitjançant la voluntat general, poble i Estat s'identifiquen.

Rousseau va rebutjar explícitament una interpretació purament aritmètica de la democràcia, que portaria a la destrucció dels vincles orgànics (avui en diríem 'comunitaristes') de la societat. La voluntat general és orgànica i es basa en l'interès comú. En les seves paraules: *'(la) voluntat general, per ser veritablement tal, ha de ser-ho en el seu objecte i en la seva essència (...) és a dir, ha de partir de tots i aplicar-se a tots'* (*Contracte... II, 4*) Això vol dir que procedeix a harmonitzar els diferents punts de vista i, en aplicar-se en aquest sentit, els diferents punts de vista es neutralitzen i s'anul·len.

D'aquí que la teoria del contracte en Rousseau impliqui un doble refús:

1.- D'una banda està contra el constitucionalisme britànic, lloat per Montesquieu, que desposseeix els humans del dret imprescriptible a legislar i que confisca el poder dels ciutadans. Això implica que el sistema de Rousseau està contra el partits polítics, en la mesura que s'interposen entre els individus.

2.- De l'altra, Rousseau està també clarament contra l'unitarisme polític que segresta el debat en nom del poder o dels interessos superiors de l'Estat.

El model declarat de Rousseau és Esparta, val a dir, la unió esteta dels ciutadans en interès de la ciutat – com va recordar Saint-Just durant la revolució francesa. La frase *'se'ls forçarà a ser lliures'* (*Contracte... I, VII*), va tenir un ús brutal durant la revolució i va portar a la guillotina un munt de contrarevolucionaris, però es basa en la idea que una *'multitud cega'* pot caure en la temptació de negar-se a la llibertat.

LA CONVERSIÓ MORAL I LA RELIGIÓ CIVIL EN ROUSSEAU

Rousseau no cedeix a la utopia, i dubta de la capacitat d'un poble imperfecte per assolir un sistema de legislació que realitzi *'l'acord admirable de l'interès i la justícia'*, perquè tot i que la voluntat general sigui justa. *'el judici que la guia no és sempre il·lustrat ('éclairée')*. El poble és una: *'multitud cega'*, que ha de menester Legisladors que siguin: *'genis sublims'*, tipus Licurg, Solò o Moisès. I tot i que diu que la democràcia convé més a països petits, s'absté de recomanar un tipus de govern, tot i que nota que: *tot tipus de govern legítim és republicà'*. En altres paraules *'republicà'* és el contrari de despòtic. Com Montesquieu, pensa que el millor règim és cosa de cada país i difereix segons els usos i costums de cada país, que són l'autèntica Constitució de l'Estat.

Per bastir una comunitat cal la moralitat, que no és un sentiment natural en l'home a parer de Rousseau. Tant la religió (usada amb finalitats polítiques) com l'educació són bàsiques per inspirar l'amor a la pàtria. Segons escriu a *l'Émile*: *'els qui voldran tractar separatament la política i la moral, no entendran mai i l'una ni l'altra'*.

La reforma moral ha de precedir, doncs, la reforma política. Segons el *Contracte Social*: *'mai no s'ha fundat un Estat sense que la religió li servís de base'*. Si la religió pagana era intolerant i violenta en potència, el cristianisme ha provocat: *'un perpetu conflicte de jurisdicció'* perquè el poder religiós s'ha convertit en rival del poder polític. El cristià no pot ser, doncs, totalment un ciutadà. Hobbes havia entrevist una part de la solució, reunir els dos caps de l'àliga en la unitat política. Rousseau també sotmet la religió al control polític i encarrega al ciutadà fixar *'una professió de fe purament civil'*, portadora de *'sentiments de sociabilitat'*.

La religió del ciutadà rousseunià reconeix com a dogmes positius: (1) l'existència d'una divinitat, (2) la felicitat dels justos i el càstig dels dolents i (3) la santedat del contracte social i de les lleis. Al mateix temps hi ha un únic dogma negatiu: la condemna de la intolerància. El qui no accepti aquests dogmes s'exposa a la marginació

PER QUÈ ÉS INNOVADOR EL PENSAMENT DE ROUSSEAU?

Montesquieu i Rousseau simbolitzen l'emergència de la política republicana i per això mateix és important insistir en què el pensament rousseaunià representa, negativament, una triple impugnació, d'Aristòtil, Hobbes i Locke.

1.- A diferència d'Aristòtil, no és comunitarista. No accepta que l'home sigui un *zoon politikon*; l'home és sociable, però no comunitari. De fet, la felicitat personal només és possible (*Émile*) quan fugim de la civilització, o quan creem el nostre propi petit món amable (*La Nouvelle Heloise*) al marge.

2.- A diferència de Hobbes, no és absolutista/individualista. No accepta la idea dels humans com a animals subjugats, ni la centralitat de la seguretat en la tasca de l'Estat, ni que els humans siguin individus miseriosos i porucs abandonats en una natura cruel (tesi individualista).

3.- A diferència de Locke, no és liberal/libertari. Acceptant que el pacte és la garantia de la llibertat, no accepta que la finalitat de l'Estat sigui satisfer les necessitats dels propietaris, ni que l'Estat sigui només una agència protectora (tesi llibertària clàssica).

Però la valoració no es pot fer tan sols en negatiu. En l'obra de Rousseau, hi ha tres elements que tindran una gran influència en tota la filosofia política posterior.

1.- Rousseau és el principal defensor del mite de la societat homogènia (*'voluntat general'*); té una visió fortament centralitzada del poder, que serà bàsica per tal de justificar l'Estat burocràtic. Cada home és diferent, però la ciutadania ens fa homogenis (un *'jo comú'*), perquè en una societat basada en el Contracte la relació és horitzontal. La revolució francesa es farà sobre la base, implícita en Rousseau, d'aquesta visió unitària del poder. Una societat d'amor propi (de recerca particular de la felicitat, com la que proposaran els liberals) és impensable des de la lògica de l'Estat sense la mediació de la llei.

2.- Rousseau també enceta un tema fonamental fins als nostres dies (o com a mínim fins a Rawls), el de l'estreta relació entre igualtat i llibertat. La llibertat és l'ideal regulatiu de la política (ocupa el lloc de la

seguretat en Hobbes), però és un bé constitutivament igual i paritari. 'Llibertat' en Rousseau és un concepte relacional, que només es pot capir en interacció amb els altres humans.

3.- Rousseau, finalment, a través del pacte o contracte, permet replantejar el paper de la sobirania de l'Estat com a expressió de la voluntat general. L'Estat no és l'eina de repressió hobbesiana, ni el facilitador de negocis lockeans, sinó l'àrbitre racional entre les voluntats particulars.

Aquests mèrits, òbviament, no impedeixen que Rousseau hagi estat molt debatut. Al contrari, fan les crítiques, que veurem tot seguit, molt més interessants.

LES CRÍTQUES A ROUSSEAU

Criticar Rousseau ha estat un dels exercicis intel·lectuals predilectes dels conservadors i dels professors de filosofia política des de fa 250 anys. Tres crítiques han estat especialment recurrents (les recollim del manual de Jonathan Wolff: *Filosofía política. Una introducción*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 113 i ss.):

1.- La crítica al concepte de 'voluntat general': la voluntat general és una abstracció; no és cert, ni seria desitjable que existís, en les societats quelcom de similar al que el concepte designa. En la realitat hi ha classes socials diverses, religions diverses, transfons culturals i ètnics diversos... de tal manera que és quasi impossible que cap política pugui afavorir els interessos 'generals' de tots. Ni conservadors, ni marxistes, ni liberals individualistes poden estar d'acord amb aquest concepte que és central en Rousseau.

2.- La crítica al tractament que reben els minoritaris: hi ha una mica de perill totalitari en la famosa frase '*se'ls forçarà a ser lliures*' que Rousseau adreça als qui no vulguin formar part del consens generat al voltant del contracte. De fet, feixistes i comunistes van enviar a camps de concentració dels dissidents que no acceptaven el model de contracte revolucionari.

3.- La crítica a la identificació entre llibertat i obediència a la llei: tot i que sigui una de les idees centrals de Kant, no sembla gaire fàcil demostrar que la coerció fa persones lliures; l'anarquisme ha estat especialment bel·ligerant amb aquesta tesi.

Al fons d'aquestes crítiques hi ha el debat sobre fins a quin punt el sistema del Contracte Social i la filosofia de Rousseau permeten una autèntica participació política. El concepte de 'voluntat general' tanca el pas a la possibilitat de la desobediència civil però deixa obert el fet que algú podria creure de bon cor que el seu país té males lleis i faria molt difícil canviar-les. El debat (i la desobediència) són eines de transformació social i de creació de nous marcs democràtics de justícia que, massa sovint, el consens del Contracte ofega. A més, la història explica com finalment sempre ha aparegut una casta política que acaba administrant, no sempre en bé de tots, aquesta voluntat general, més teòrica que real.

EL CONCEPTE DE REVOLUCIÓ

Una d'aquestes anècdotes que potser no són certes però estan ben trobades, explica que la nit del 15 de juliol de 1789, el duc de La Rochefoucaud-Liancourt va despertar Lluís XIV i que quan el rei va saber què havia passat a La Bastilla, s'exclamà: *iÉs una revolta!*, a la qual cosa el duc hauria respost: *iNo, Sire; és una revolució!* I és que 'revolta' i 'revolució' no són de cap manera termes sinònims. Amb la revolució americana (1776) i amb la francesa acaba l'època de les revoltes i comença l'era de les revolucions europees, que volgué ser aturada pel Congrés de Viena (1815), però que en una onada llarga i malgrat els fracassos de 1848 marca el segle 19 i arriba fins la revolució soviètica de 1917. 'Revolució' és un concepte d'abast planetari i molt vinculat al capitalisme en la mesura que implica redistribució. No debades *La Marsellesa* i La Internacional foren (i són!) himnes de republicans i progressistes d'arreu del món i no només de francesos o russos.

En la filosofia política moderna, la revolució és un concepte bàsic perquè qüestiona el límit de la convivència civil. Lenin va establir que *una revolució només és possible quan els de dalt no poden continuar vivint com vivien fins aleshores i els de sota no volen continuar vivint com vivien*. La revolució és el triomf de la voluntat en política i la constatació que un contracte social previ és considerat injust, per desigual o per no consensuat, de manera que els humans en demanen un altre de diferent. La revolució és un temps d'abstenció de llei i per això mateix els seus límits temporals són simples: dura fins que es consolida jurídicament una nova concepció de la ciutadania. A més no és un procés lineal, sinó més aviat un treball de Sísif amb guanys i pèrdues polítiques que depenen sovint de circumstàncies atzaroses. De fet, una revolució treballa sense model: la revolució vol crear un nou subjecte sobirà que s'identifica a si mateix com 'el poble' o 'la nació' i que s'identifica amb els qui estableixen el nou contracte social. I això implica posar d'acord molts interessos contradictoris. La frase '*Nosaltres, el poble*' expressa l'origen de la nova legitimitat i estableix la nova sobirania.

Que la revolució és un temps d'abstenció de llei, té conseqüències significatives: qui participa en una revolució queda marcat per sempre. Per això l'art i la literatura que es produeix en els moments revolucionaris resulta tan interessant, en la mesura que permet entendre com acaba una època i en comença una altra. Fins i tots els interessos immediats deixen pas a una situació en què tot sembla possible i la llei queda abolida per fer possible una gran quantitat d'iniciatives. Mai com sota una revolució hi ha tanta creativitat en l'esperit humà, però tampoc simultàniament

tanta violència. Per això una 'revolució permanent' seria impossible, en la mesura que ningú no vol despertar-se cada dia amb un munt de gent penjada dels arbres del carrer. Però al mateix temps, fins i tot quan les revolucions fracassen, obliguen a replantejar els fonaments de la convivència.

Bàsicament hi ha tres diferències entre revoltes i revolucions:

- 1.-** Una revolta és un moviment de rebuig col·lectiu contra l'ordre establert. La revolució, en canvi, és un trencament radical amb aquest ordre.
- 2.-** Una revolta no s'institucionalitza i, com a molt, propicia un canvi de govern. Sovint les revoltes són espontànies o tenen una organització molt feble (de vegades són amotinaments de gent que passa gana i està farta de misèria). La revolució, en canvi, significa l'arribada d'un nou règim (no d'un nou govern) amb una nova constitució i un nou sistema de legitimitat política. La revolució no és possible sense un aparell organitzatiu consistent.
- 3.-** Una revolta permet tornar a la situació anterior amb un mínim de canvis, o amb l'ús de diversos graus de repressió. La revolució és irreversible i escombra violentament l'ordre anterior.

Tota revolució obliga a reformular el contracte social. Mentre les societats tradicionals deixaven la formació de les normes jurídiques a càrrec del desenvolupament social (generalment molt lent), la revolució, en la mesura que és democràtica i vol acabar amb privilegis i injustícies velles de segles, vol deixar documents escrits, regles clares i drets objectius, allí on abans imperava la força del costum. Paradoxalment, una revolució té, doncs, una estructura jurídica i no és només el reflex d'una transformació econòmica o tecnològica. Els revolucionaris volen viure segons un nou model de 'justícia' (i només cal llegir els discursos de Robespierre o de Sieyès, per dir dos noms ben diferents). Marx afirmà que les revolucions són causades per l'economia, però les revolucions són, sobretot, afirmacions d'una nova legitimitat. Quan la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà, nascuda de la Revolució Francesa, afirma en el seu article primer que: *tots els homes neixen i resten iguals en drets*, s'està instaurant un nou ordre jurídic nascut del sufragi (que acabarà essent universal, tot i que a l'inici fos tan sols

masculí) i la teoria del contracte troba la seva formulació madura perquè es basa en el concepte d'equitat.

En tota revolució, l'equitat es una exigència revolucionària (que s'expressa a França sota el noms de 'fraternitat' o 'igualtat': tots som igualment fills de la mateixa llei). El concepte de 'fraternitat' pertany al vocabulari de la Constitució de la Convenció de 1793 i va substituir al més ambigu de 'felicitat de tots' de la Constitució de 1789. Es manifesta concretament, per exemple, en el servei militar obligatori per a tots els ciutadans, que històricament ha estat una de les bases de la unificació d'una població heterogènia des del punt de vista social i regional. La idea de ser tots fills de la mateixa pàtria, amb els mateixos drets, originada en el pensament de Rousseau, ha estat fonamental en l'imaginari polític de la democràcia.

Amb la revolució, l'Estat (en sentit europeu), o el *Government* (angloamericà), deixa de ser un concepte territorial-jurisdiccional, per esdevenir 'nacional-constituent'. Una revolució, seguint la tesi de Rousseau, no reconeix cap 'cos intermedi', cap subjecte sobirà anterior o previ a ell mateix. La sobirania revolucionària és indivisa. La Constitució americana de 1787, per exemple, no planteja un sistema de separació de poders, sinó de 'check and balance', és a dir, de contrapesos, però a l'interior dels poders mateixos.

Sovint s'ha magnificat la diferència entre l'article 3r de la *Declaració* de 1789 (en que la sobirania 'resideix essencialment en la Nació') i la Constitució de 1793 on es prescriu (article 25) que: 'La sobirania resideix en el poble' i que és 'una i indivisible' i alhora 'imprescriptible i inalienable'. En tot cas, el que es fa és concretar més el subjecte històric. Aquesta idea segons la qual la nació és el poble (i no el paisatge, o la tradició, per exemple) serà una de les més discutides pel romanticisme i el conservadorisme liberal –i de fet, és encara una de les qüestions que es posaria en dubte des de qualsevol plantejament culturalista.

Avui, els canvis introduïts en la gestió del capital per l'Estat del benestar, afegits a la tecnologia, d'una banda, i al control psicològic dels individus exercit pels *media*, per l'altra, fan que el concepte de 'revolució' hagi quedat possiblement obsolet, com a mínim en països europeus i nord-americans. Però, en certa manera, l'objecte de la filosofia política estarà per sempre unit a la reflexió sobre les conseqüències de la revolució. En definitiva, l'objecte de la filosofia política és pensar les condicions que fan possible una convivència civil basada en la justícia i que converteixen en innecessària una violència revolucionària.

EL LIBERALISME ECONÒMIC

Entre 1760 i 1790, més o menys a la mateixa època en què Rousseau elaborava la seva teoria del contracte social, a les illes Britàniques, i molt particularment a Escòcia, començava la Revolució Industrial i paral·lelament naixia el liberalisme. El liberalisme és una teoria radicalment contrària a la teoria del contracte rousseaunià i proposava una resposta suplementària al problema de l'harmonització de les relacions socials. La tesi liberal no es recolzava en la tesi de l'interès general, sinó en l'egoisme i en la satisfacció dels interessos particulars. Mentre la tradició que va de Hobbes a Rousseau es plantejava el tema de la llei com a limitació del poder i com a garantia de l'acció de l'Estat, el liberalisme afirma que les relacions econòmiques són la base i la garantia de la sociabilitat política. Les relacions econòmiques i l'intercanvi de béns i serveis està en el fonament mateix de la relació política. Les passions (per condemnable que siguin des del punt de vista moral) i els interessos són el fonament de la política. Amb el liberalisme apareix el concepte de 'societat civil' (*civil society*) i la idea que el poder polític públic és legítim en la mesura que posa les condicions (d'ordre públic i de valor de la moneda, bàsicament), per al desenvolupament de la societat i dels negocis.

Bernard de Mandeville (1671-1713), un metge holandès instal·lat a Londres des de 1707, fou el primer a defensar la tesi que les passions i l'egoisme són el millor motor de l'activitat humana. El seu llibre *Faula de les abelles* (1714), és dels primers a afirmar que els vicis privats (el luxe, especialment) crea la virtut pública perquè gràcies a això es mou el diner. El vici moral permet d'alguna forma la prosperitat social. Això significa que des del punt de vista polític, la benevolència i les virtuts tradicionals són una falòrnia. La '*liberalitas*' (que no significa 'llibertat' sinó 'liberalitat' o 'tolerància' en el sentit de deixar fer a cadascú el que li plagi, sense jutjar-lo –o d'atorgar el dret a decidir sobre la pròpia vida fins i tot més enllà de la llei), és el motor de les relacions socials. La sociabilitat es basa en l'interès.

Diu Adam Smith (1723-1790), en un text molt conegut: '*A l'home li cal gairebé constantment l'ajuda dels seus germans, i és inútil que l'esperí únicament de la seva benevolència. Se'n sortirà molt més bé mirar de girar el propi interès dels altres en favor propi i mostrant-los que serà per al propi bé d'ells que facin el que els demana. Tothom qui ofereix a una altra persona alguna mena de tracte es proposa això. Dóna'm el que jo vull i obtindràs el que vols, és el significat d'aquesta mena d'oferiments, i és d'aquesta manera que obtenim dels altres la major part*

dels bons oficis que ens calen. No és per la benevolència del carnisser, del cerveser, ni del forner que esperem poder sopar, sinó perquè aquests miren pels seus propis interessos. No ens adrecem a la seva humanitat, sinó al seu egoisme, i no els parlem mai de les nostres necessitats, sinó dels seus avantatges'. En definitiva, del text de *La riquesa de les nacions* (1776) que hem reproduït, se'n deriva una concepció de la societat segons la qual, l'economia produeix i alhora regula els conflictes d'interessos. La idea central és que l'element que crea sociabilitat és la utilitat comuna (i no les idees polítiques o l'acció del poder).

L'economia política liberal vindria a resumir-se en tres tesis: (1) la primacia de la relació econòmica, (2) la societat com a mercat, (3) la mà invisible.

1.- La primacia de la relació econòmica deriva del fet que segons Adam Smith (a la *Teoria dels sentiments morals*) en els humans hi ha dos sentiments bàsics, el de 'simpatia' davant l'espectacle que ens arriba dels altres, i el de la 'preferència pròpia', segons el qual: '*cadascun de nosaltres està més profundament interessat en el que li interessa immediatament que en el que interessa a altri*'. En la majoria dels homes domina l'interès egoista i passional. D'aquí la violència cega dels prínceps. Però si la política dóna ocasió als humans d'alliberar la seva bogeria dominadora, no és inevitable que l'egoisme ens porti a la guerra. De fet, el comerç funciona millor en situacions de pau (cosa que ja havia explicat força bé Voltaire). Posar l'economia per sobre de la política significa que el model de les relacions humanes és el de les relacions d'intercanvi. Una societat de comerciants en què cadascú no obeeixi a res més que no sigui el seu interès egoista, seria al mateix temps pacífica i ordenada.

2.- Considerar la societat entera com un mercat significa que –com hem vist al text de Smith sobre el carnisser– la funció social reguladora correspon a l'interès egoista, segons el principi de benefici individual. Això, que de fet es contradiu força amb el principi d'interdependència econòmica que el mateix Smith analitzà en el famós exemple de la fabricació d'agulles a l'inici de *La riquesa de les nacions*, significa que hi ha una racionalitat col·lectiva que en les societats resulta inseparable d'un individualisme, més tòric que real. La suposada capacitat de l'individu per donar sentit a la història i per construir subjectivament el

seu propi relat de vida és la promesa més engrescadora del liberalisme. Promesa mai no complida, val a dir-ho.

Però alhora preconitzar l'interès egoista significava també posar en crisi qualsevulla explicació transcendent de la vida. Liberalisme i secularització van de la mà, fins i tot al preu d'un cert menyspreu pels qui són derrotats pel mercat. En aquest sentit és inevitable que des d'una posició cristiana sigui inexorable la tesi de Sardà i Salvany per a qui: *El liberalismo es pecado*. Si tota la societat és un mercat, si els béns i serveis no es gestionen segons la seva necessitat intrínseca, sinó que depenen dels incentius que tinguin els individus per realitzar una determinada feina, és un fet obvi que l'egoisme triomfarà. De la necessitat social com a justificant de l'acció es passa a la recompensa individual –i d'aquesta manera per a la societat liberal no hi pot haver res sagrat. Tot es compra (ni la salut o l'educació queden fora del mercat).

3.- La tesi de la mà invisible consisteix a afirmar que del llibre joc dels interessos en l'intercanvi de mercaderies emergeix, mitjançant el mecanisme regulador dels preus, una situació econòmica global d'equilibri. Aquesta situació d'equilibri (que per Smith era més una situació ideal que real, i que considerava més un experiment mental i no una situació de fet!) es realitzaria de manera espontània, sense que s'ho proposin a priori els agents econòmics ni l'Estat. Aquesta situació és la millor possible, 'optimal' per dir-ho en el sentit de Pareto (1905). Encara que temporalment hi puguin haver situacions de desequilibri, cal deixar que sigui el mercat, i no l'Estat, qui s'encarregui de corregir les disfuncions. En paraules de Ludwig von Mises: *'l'únic fi de les normes legals i de l'aparell estatal de coacció i compulsió és permetre que la cooperació social funcioni pacíficament'*.

L'economia política liberal pretén respondre al problema de l'ordre social reduint al mínim el paper de l'Estat. L'estat s'ha de limitar a fer complir la llei i a garantir l'ordre públic, sense entrar en qüestions vinculades a la virtut cívica o al bé comú (que no és altra cosa que la suma dels diversos interessos privats). En aquest sentit el liberalisme constitueix una resposta a la pregunta pel millor règim: la seva proposta és l'Estat mínim (actualment anomenat *miniarquisme*), el que deixa que, a través del lliure joc dels interessos, les contradiccions es resolguin

espontàniament, perquè l'intervencionisme crea mals pitjors que els que volia resoldre i la planificació pública és ineficient (bàsicament en la mesura que beneficia la burocràcia i els funcionaris, però no els autènticament necessitats).

En una economia de caràcter liberal, cadascú ha de ser responsable de les seves pròpies decisions i no pot esperar que l'Estat se'n faci càrrec. És prou conegut l'exemple de la factura del restaurant, que s'acostuma a posar per tal d'explicar perquè la responsabilitat ha de ser de cadascú i no de l'Estat. Imaginem-nos dues taules en un restaurant de 20 persones cadascuna. En la primera, les despeses se socialitzen, val a dir, les factures individuals se sumen i es divideixen per vint. En la segona, els costos s'internalitzen: cadascú paga pel que consumeix. Quina taula haurà pagat més pel menjar? La primera perquè en asseure's a taula tothom pensa: 'si demano un plat més o un menjar més car no passa res perquè el preu es reparteix entre tots'. Però com que tots pensen el mateix, es paga més. Òbviament, Adam Smith no va creure mai en la tesi de la 'mà amagada'. N'hi ha prou amb llegir el text per veure que considera aquesta hipòtesi només 'en condicions ideals' que no es compleixen realment. La situació teòrica que descrivia no era per a res la realitat social concreta.

Lluny d'existir una igualtat real entre els humans. Smith va reconèixer sempre que com a conseqüència de l'acumulació desigual del capital i de l'acumulació de terres, les condicions socials són bàsicament desiguals. El conflicte és desigual perquè els treballadors estan en una situació de dependència, mentre els propietaris disposen del capital i de la gestió del temps.

EL LIBERALISME POLÍTIC

Els principals defensors del liberalisme polític al llarg del s. 19 van ser sovint conservadors que, com Edmund Burke (1729-1797) o Benjamin Constant (1767-1830) interpretaven la teoria del contracte social de Rousseau com si es tractés d'un sistema polític que proposava fer taula rasa de les societats polítiques existents. En la seva lectura, Rousseau, en la mesura que havia servit de recolzament teòric al Terror robespierrista, era el teòric d'una nova forma de tirania. En paraules de Benjamin Constant a *De l'esperit de conquesta i de la usurpació* (1814): *'La metafísica subtil del contracte social només és pròpia del nostre temps en la mesura que forneix armes i pretextos a totes menes de tiranies'*. Per això a la 'llibertat del ciutadà' pròpia de les Llums hi contraposaren una 'llibertat de l'individu' que protegia l'esfera de l'existència individual de la tendència de l'Estat modern a voler controlar la societat sencera.

El liberalisme polític arranca de dos axiomes:

1.- Tot els humans tenen drets naturals inalienables, drets sense els quals la seva naturalesa racional quedaria greument malmesa. Tres drets bàsics (o de primer nivell) són fonamentals: el dret a la vida, la llibertat i la propietat. 'Inalienables' no significa que siguin necessàriament 'absoluts' (es pot limitar la llibertat o la propietat per necessitats socials, però s'ha de fer segons la llei i per causes justificades).

2.- Per al liberalisme les llibertats individuals i l'autonomia de la societat només poden ser defensades i assegurades a través de la limitació de la sobirania de l'Estat (teoria de l'Estat mínim).

De fet, les funcions bàsiques de l'Estat liberal deriven de la convicció que l'Estat ha de fer només tasques de suplència: l'individu (i el seu benestar) constitueix el nucli de l'acció política i el poder públic ha d'interferir el mínim en la lliure persecució dels interessos individuals. L'Estat més que crear ocasions per fer coses, ha de limitar-se a no posar traves a la iniciativa personal, mantenint la seguretat, reduint la por i la incertesa i fent possible un marc jurídic i polític que assegurui el dret de propietat i el comerç. Evidentment, l'Estat no té res a dir en el debat entre llibertat i igualtat, perquè la igualtat per als liberals és una ficció.

El liberalisme polític (a diferència de l'econòmic) neix de la crítica als principis teòrics (rousseauians) i a les conseqüències (robessierristes) de la revolució. Però són conscients, especialment amb Alexis de Tocqueville (1805-1859), que la revolució francesa ha acabat de manera inequívoca amb l'Antic Règim i ha obert una època d'individualisme, sense grans relats (religiosos o tradicionals) que puguin justificar el poder. En aquest sentit la seva no és una crítica nostàlgica.

La llibertat del liberalisme és una 'llibertat de propietaris'. En un llibre que al darrer quart del segle 20 fou molt conegut i que resulta una mica tòpic, *La teoria política de l'individualisme possessiu*, Crawford Macpherson considera que els supòsits de les societats liberals (que ell anomena de l'individualisme possessiu), són els següents:

- 1.-** Allò que fa humà a un home és ser lliure de la dependència de la voluntats dels altres.
- 2.-** La llibertat de la dependència dels altres significa llibertat de qualsevol relació amb els altres, tret d'aquelles relacions en què l'individu entra voluntàriament, pel seu propi interès.
- 3.-** L'individu és essencialment el propietari de la seva pròpia persona i de les seves capacitats, per les quals no deu res a la societat.
- 4.-** Encara que l'individu no pot alienar tota la seva propietat sobre la seva pròpia persona, pot alienar la seva capacitat per treballar.
- 5.-** La societat humana consisteix en una sèrie de relacions mercantils.

Considerat així el liberalisme polític consisteix en una forma de gestió de les interdependències socials sobre la base de la defensa dels interessos privats. En tot cas la teoria del liberalisme va molt més enllà de l'individualisme i la propietat; les característiques que planteja Macpherson són quasi caricaturesques (Berlin va fer una crítica liberal a Macpherson que és clàssica, per molt que tinguin un fons de veritat. Seria absurd oblidar que el liberalisme està vinculat a molts altres factors (especialment al creixement de la urbanització i a l'expansió del capitalisme imperialista arreu del món) que en principi haurien d'haver jugat en contra de l'individualisme i a favor de la socialització. Que, en un món cada cop més

socialitzat el liberalisme individualista hagi aconseguit imposar-se, fent jugar a favor seu una sèrie de mecanismes jurídics i polítics, no deixa de sorprendre, però és un fet que fa pensar.

L'èxit del liberalisme sobre les teories del contracte es pot explicar tal vegada perquè és una teoria molt clarament antiespeculativa. La famosa frase de Burke en què deia que ell coneixia anglesos i francesos, però no havia vist mai 'l'home' (un concepte abstracte i metafísic) ajuda força a comprendre la perspectiva realista del pensament polític liberal.

Per als liberals, com Alexis de Tocqueville a *De la democràcia a Amèrica* (II, IV, v), el problema de la modernitat és que l'existència individual és *més feble, més subordinada i més precària* a cada dia que passa. La revolució francesa hauria donat forma a una nova mena de despotisme, encara més brutal que l'anterior, en la mesura que passa per ser 'democràtic': el despotisme de les masses és cec (demagògic) perquè les masses actuen per impulsos i no racionalment i la revolució per comptes d'instaurar més llibertat personal, l'hauria limitat en la mesura que la iniciativa individual queda subordinada a les decisions estatistes. El poder de l'Estat democràtic sobre els individus és encara més brutal que el de la tradició que la revolució ha abolit.

Els liberals fan dues crítiques a la revolució francesa:

1.- La revolució francesa va concentrar un poder il·limitat en mans d'una Assemblea constituent, de manera que va acabar caient en una tirania exercida en nom del poble. Aquesta tesi de Burke ressona en tota la tradició liberal i en l'utilitarisme que denuncia també una nova forma de despotisme modern: la que es fonamenta en el poder exorbitant de l'opinió majoritària.

2.- La revolució francesa va proclamar la teoria de la sobirania absoluta del poble, però en desarborar les formes d'organització del poble aquesta 'sobirania absoluta' va ser confiscada per alguns (l'Assemblea constituent) i finalment va derivar en el despotisme d'un sol home: Napoleó, en qui Benjamin Constant veia un nou Gengis Khan.

El liberalisme, i d'una manera especialment clara Alexis de Tocqueville, resumeix en tres aspectes l'especificitat de les societats democràtiques modernes: (1) la

primacia del principi d'igualtat, (2) el creixement de l'Estat centralitzador i (3) la uniformització de les formes de vida. En definitiva, per als liberals, la revolució feta en nom de la llibertat va acabar per negar-la i donant forma a una nova forma de dominació molt més perillosa i sense precedents en la història humana.

La paradoxa que denuncien els liberals és que, embolicada amb una retòrica de la llibertat, la societat, de fet, és més controlada per l'Estat. El convenciment que la igualtat i la llibertat són incompatibles entre si dóna unitat de fons a tot el pensament liberal.

LA DEFENSA LIBERAL DE LES LLIBERTATS INDIVIDUALS

D'una manera esquemàtica, i que mereixeria una anàlisi molt més detallada, hi ha quatre de punts de filosofia política que tots els liberals comparteixen:

- 1.-** La defensa dels drets dels individus està per sobre dels col·lectius, els vincles dels individus (les seves creences, la seva vinculació al col·lectiu) són primaris, mentre l'Estat ha de ser 'mínim'; només ha d'arribar a allò que els individus no puguin fer pel seu compte.
- 2.-** El principi fonamental del liberalisme és que qualsevol poder, sigui quina sigui la seva naturalesa o el seu origen, ha de ser limitat. El control del poder és imprescindible en la mesura que el poder tendeix a dominar sense obstacles i a imposar-se de manera creixent.
- 3.-** La font de la legitimitat del poder públic està en la garantia de les llibertats individuals. Per al liberalisme, el poder legítim ha de basar-se en un principi de restricció. Tot poder il·limitat és nul.
- 4.-** La llibertat d'associació és fonamental per tal de defensar els drets de les minories de l'opressió de la majoria i per evitar la tendència humana a l'aïllament que acaba produint societats mediocres.

Aquestes tesis han estat contestades bàsicament en termes comunitaristes. En filosofia política s'anomenen 'comunitaristes' tots aquells que consideren: (1) que els individus no són éssers aïllats, sinó que viuen en comunitat i que, (2) com que vivim en grup la comunitat té el dret fonamental a prendre les decisions sobre moral i sobre drets polítics bàsics, més enllà de les preferències individuals. La comunitat dels comunitaristes té preferència sobre els individus perquè els nostres actes tenen un origen i unes conseqüències comunitàries, o perquè com diu el vers de John Donne: '*cap home és una illa*'. Si naixem i vivim en comunitat (família, pàtria...), els individus no són com àtoms socials; els nostres actes polítics són constituïts comunitàriament i sense el seu ressò en la comunitat resulten incomprendibles.

Des de la perspectiva comunitarista, el liberalisme pateix una deficiència, una insuficiència bàsica, en el seu plantejament. El problema estructural del liberalisme és l'individualisme o, com en diuen de vegades, '*la fragmentació del jo*'. Per

explicar-ho en les paraules d'un dels comunitaristes actuals més significatius, Michael Walzer: '... *el yo ideal refleja la fragmentación de la sociedad liberal: está radicalmente indeterminado y dividido, amén de obligado a inventarse a sí mismo de nuevo para cada ocasión pública que se presente. Algunos liberales exaltan esta libertad y esta autoinvención; sin embargo, todos los comunitaristas lamentan su surgimiento, aun cuando instan en su imposibilidad como condición humana (...) en la medida en que el liberalismo tiende a la inestabilidad y la disociación, necesita de una corrección comunitarista periódica*' (Michael Walzer: *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós, p. 175).

La teoria política de la modernitat està marcada polèmica entre liberalisme (individualista) i comunitarisme (que pot expressar-se formes molt diferents, republicanisme, socialisme, catolicisme social...)

Cal fer atenció a una qüestió important: bàsicament hi ha dues maneres d'entendre qui forma part de la comunitat. Per als comunitaristes la decisió sobre la llibertat depèn de la comunitat que pot ser ètnica o 'cívica'. La comunitat ètnica la defensen bàsicament grups religiosos amarats de valors forts. Hi ha alguna cosa que deriva de la terra nadiua (el '*heimat*' alemany) i de la veu dels passats que il·lumina el present des de la veu dels passats (la història i de vegades 'la sang'). La comunitat cívica és, en canvi, la que ve donada per l'adhesió a la llei política – i bàsicament a la llei fonamental, o Constitució. Fora de la llei, la llibertat no té sentit.

La defensa liberal de les llibertats té un altre punt important en la seva forma de comprendre el paper de la llibertat negativa. Podríem dir que no entén el liberalisme qui no entén la llibertat negativa.

Esquematzant una mica, la 'llibertat' es pot entendre conceptualment en dos sentits: pot ser una llibertat positiva (llibertat de fer) o una llibertat negativa (llibertat en el sentit de no ser impedit). La llibertat de la revolució francesa era bàsicament positiva. El liberalisme clàssic, però, defensa una concepció de la llibertat que s'ha anomenat tradicionalment 'llibertat negativa'. La llibertat no serveix només per a 'fer' coses, sinó que bàsicament consisteix a impedir que 'ens facin' allò que no volem. Un és lliure en la mesura que no se li impedeix decidir com vol viure. Hom és lliure en la mesura que no està impedit de fer quelcom.

Amb el liberalisme (i especialment amb l'utilitarisme i John Stuart Mill) es trencà definitivament la perspectiva holística de la filosofia política que havia imperat des

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

de Plató i que, de fet, arribà fins a Hegel. En les societats modernes és 'el jo individual' el qui ocupa el lloc central. El debat entre Mill i el comunitarisme, que veurem més endavant, és central a l'hora de definir el que s'entén per una bona societat.

GODWIN I LA CRÍTICA ANARQUISTA DEL LIBERALISME

'Anarquia' és un mot compost que etimològicament significa en grec, 'no-poder'. I els anarquistes són els qui creuen que el poder d'uns humans sobre uns altres en cap cas no està justificat i, en conseqüència, lluiten per la desaparició de l'Estat i de tota forma d'opressió d'uns humans sobre uns altres, de manera que estan en contra de la propietat privada, però també d'una educació que internalitza el domini d'un grup sobre un altre (o d'un sexe sobre un altres). A l'extrem, l'anarquisme identifica la justícia social una llibertat sense traves i una democràcia directa, és a dir, assembleària.

L'anarquisme és en origen un 'liberalisme d'avançada', que reivindica la llibertat personal sense restriccions i critica la contradicció que establia el liberalisme clàssic entre la llibertat personal i el paper repressiu de l'Estat. Per als anarquistes la simple existència d'Estat és contradictòria amb la llibertat personal i, al límit, individu i Estat són incompatibles perquè, com argumentarà Godwin, si l'Estat és despòtic l'individu no pot ser lliure ni pacífic. L'Estat és en ell mateix (i no pot deixar de ser sota cap circumstància) un instrument emprat per determinats grups (classes socials, esglésies...) en benefici propi. El pacte social és tan sols una ficció o un experiment mental que tendeix a ocultar la naturalesa repressiva del poder i la seguret jurídica de la societat liberal només s'aconsegueix amb repressió policíaca. A més, el pensament anarquista considera que l'Estat repressiu condiona els seus súbdits a la seva imatge i semblança, de manera que la influència dels governs sobre els humans és moralment desastrosa.

El pensament anarquista beu de fonts molt diverses (la democràcia municipal de l'època medieval, l'utopisme i l'igualitarisme cristià, etc.), però generalment es considera William Godwin (1756-1836) com el primer teòric anarquista pel seu llibre '*Investigació sobre la justícia política*' (dos volums, 1793). Godwin, no és un activista polític, sinó un teòric i havia estat pastor presbiterià, a més, es va casar l'any 1797 amb Mary Wollstonecraft (1759-1797), que es considera la primera feminista per la seva obra '*Vindicació dels drets de les dones*' (1792), i és el pare de l'escriptora Mary Shelley, l'autora de '*Frankenstein*', la primera novel·la crítica amb la deshumanització que provoca la tecnologia. Una família notable, òbviament. Godwin escriu sobretot a partir de l'experiència de la revolució francesa i de la seva deriva bonapartista, que el fa particularment conscient tant del paper de la violència (que a ell li repugna), com de l'ús dels instruments polítics (i en particular de la premsa) en la configuració de l'opinió pública. D'altra banda cal recordar que

al cap d'un any de la publicació de la seva obra Anglaterra va entrar en guerra amb França i Pitt suspengué la llei d'*Habeas corpus* amb les consegüents dificultats per a la discussió política –i per al pensament democràtic en general; això frenà la divulgació i el debat sobre l'obra que, amb tot va tenir una edició americana (Filadèlfia, 1796) i una altra alemanya (1803). De fet, després de Godwin l'anarquisme va estar quasi oblidat a Europa durant gairebé mig segle.

L'obra de Godwin influí sobretot al món anglosaxó a través de Thomas Paine i d'alguns Pares Fundadors. En canvi, tingué molt poca influència directa, per no dir cap, a Catalunya, on no fou ni tan sols traduït abans de la Guerra Civil (la primera edició espanyola del llibre és de 1945).

L'anarquisme espanyol s'originà en la introducció que el federal Pi i Margall feu de Prudhon i de la relació que un altre federal, Francisco Sunyer i Capdevila, (el 'besavi' de la nissaga Pi-Sunyer), tingué amb el bakuninisme. Les tesis anarquistes van triomfar a Catalunya pel creixement ràpid de la població obrera industrial que en el darrer terç del segle 19 equivalia ja al 15% de la població del país, molts dels quals treballaven en empreses de menys de 50 treballadors, on la relació directa amb el patró era relativament simple. Però, en canvi, la teoria llibertària a Catalunya i Espanya és d'una manca d'originalitat intel·lectualment lamentable (fet que es reproduí després amb un marxisme hispànic intel·lectualment indigent), cosa que contrasta amb la seva gran capacitat organitzativa. En general, els historiadors consideren que l'anarquisme espanyol resulta incompreensible sense situar-lo en una societat on la gran indústria era molt minoritària i on el substrat agrari i l'analfabetisme pesaven molt. No podem entrar ara en un debat historiogràfic molt complex, però no s'ha d'oblidar quan es lamenta el baix nivell de la reflexió política entre nosaltres, que les idees democràtiques, republicanes i radicals a l'Estat espanyol han tingut una història molt atzarosa, cosa que explica el seu nivell molt primari d'elaboració –i de retruc dóna una pista sobre les mancances de la praxi política de les esquerres hispàniques.

Molt en resum, l'anarquisme assumeix i radicalitza la tesi de la bondat dels humans en l'estat de naturalesa i la radicalitza. Des de Godwin els anarquistes consideren que condicions de no-opressió, els humans no tan sols serien bons sinó que cooperarien lliurement entre ells. El príncep rus Piotr Kropotkin va teoritzar posteriorment aquesta tesi en el seu llibre: '*El recolzament mutu*', argumentant-la a

partir de l'exemple de la cooperació dels animals no humans per sobreviure a les limitacions que imposa el clima.

La segona tesi bàsica de l'anarquisme és la creença en l'Edat d'Or, que els anarquistes no situen en un passat perdut (com l'Edèn cristià o com Plató), sinó en un futur on l'Estat no seria necessari. Suposadament, el perfeccionament de la tecnologia fa possible que les condicions d'opressió disminueixin, en la mesura que la màquina tendirà a fer els treballs més penosos. Per tant, la futura situació de llibertat absoluta no és només possible (en general, consideren la tecnologia com una aliada objectiva en procés d'alliberament), sinó moralment necessària i inscrita (d'una manera més o menys calcada dels plantejaments rousseaunians) en la naturalesa humana.

En una societat anarquista l'absència de govern no significaria en una manca de control social sobre les conductes individuals, sinó la creació de formes de democràcia participativa, assembleària, amb capacitat per prendre decisions polítiques. Tot i que tendeixen a considerar que l'origen del mal i de les conductes egoistes o cobdicioses es troba en les condicions d'explotació (que produeixen la maldat entre els humans), en l'anarquisme la forma de control és l'assemblea, el poder de la qual no equival al de l'Estat perquè és voluntària (mentre que no és voluntària la participació en l'Estat).

Significativament, els anarquistes diferencien entre el que és 'públic' i el que és 'estatal'. Així, per exemple, defensen el cooperativisme i critiquen la planificació estatal. Hi hagué molt sovint entre els anarquistes un debat sobre el paper de l'Estat: per als qui s'anomenaren 'anarcocol·lectivistes' l'Estat s'havia de basar en pactes entre col·lectivitats lliures (de fet, ajuntaments i cooperatives) sense fer desaparèixer la propietat individual (que es considera en usdefruit), mentre per als 'anarcocomunistes' la propietat privada simplement s'hauria d'abolir directament. En condicions normals, per a un anarquista la repressió de les conductes asocials hauria de ser no-violenta i la pena màxima consistiria en què els malfactors patirien l'expulsió de la comunitat.

Per a Godwin, l'alternativa a la hipocresia política és de caràcter educatiu i moral. Al capítol: 'De la dissolució del govern' ho planteja així; i tot i el seu esquematisme, aquesta ha estat una posició amb múltiples seguidors:

'L'home no és originàriament pervers. No deixaria d'atendre o de deixar-se convèncer per les exhortacions que se li fan si no estigués acostumat a considerar-les hipòcrites i si no sospités que el seu veí, el seu amic, el seu governant polític, quan diuen que es preocupen pels seus interessos no perseguissin en realitat el seu propi benefici. Tal és el la fatal conseqüència de la complexitat i el misteri en les institucions polítiques. Simplifiquem el sistema social, segons reclamen totes les raons, excepte les de la l'ambició i la tirania. Poseu els senzills dictats de la justícia a l'abast de totes les ments. Elimineu els casos de fe cega. Tota l'espècie humana arribà a ser aleshores raonable i virtuosa'.

William Godwin: *'De la impostura política'*. Madrid: Ediciones Madre Tierra - Fundación Anselmo Lorenzo, 1993, p. 64.

L'anarquisme planteja cinc reptes importants a la filosofia política:

1.- D'una banda per als anarquistes, la causa de la perpetuació de les injustícies està en les institucions polítiques. Coherent amb el liberalisme, considera que el govern és un mal i com menys govern més llibertat personal. Però ja va explicar Hobbes que una manca absoluta de govern sempre resultaria perillosa per als més febles... Fins l'utilitarisme no hi haurà una bona resposta a aquesta qüestió. Bentham i sobretot Mill van argumentar que la llibertat de l'individu ha de ser el més gran possible, però no infinita i només pot tenir un límit, que és el dret a la igual llibertat dels altres, de tal manera que la meua llibertat acaba allí on comença la dels altres.

2.- De l'altra, cal justificar per què l'Estat és millor que la lliure associació entre els individus interessats. La resposta definitiva a aquesta qüestió la proposà també l'utilitarisme en afirmar que no podem estar mai segurs de la bondat innata de l'home i que, en tot cas, l'Estat és més eficaç (útil) que cap sistema assembleari; en el benentès que s'ha de regir per un principi objectiu, que ja no és la ficció d'un contracte, sinó la recerca del màxim bé per al màxim nombre.

3.- A més, l'anarquisme ha plantejat d'una manera radical el tema de la igualtat, denunciant l'Estat com una màquina de crear desigualtats. Aquí també la resposta prové de l'utilitarisme. Segons Bentham i Mill la

desigualtat no s'ha de confondre amb la diversitat. Aquesta darrera no és dolenta en la mesura que crea multiplicitat d'opinions, de parers i d'estils de vida que fan la vida més atractiva. La desigualtat que deriva d'un millor aprofitament de les pròpies capacitats tampoc no ho és (és just que algú aprofiti allò que sap) i, en tot cas, un sistema impositiu just pot frenar la desigualtat que s'ha de veure compensada per una 'igualtat d'oportunitats'. En canvi, la igualtat de resultats és una ficció per les mateixes limitacions psicològiques i intel·lectuals dels humans.

4.- Al mateix temps, l'anarquisme planteja el problema de la representació política i la participació equitativa en les decisions polítiques. Igual que en (2), s'ha argumentat que la representació és un procediment eficient. Però, a més, les assemblees són molt més manipulables que els parlaments perquè resulta més fàcil la manipulació emocional i la responsabilitat personal es difumina.

5.- Finalment, l'anarquisme des de Godwin ha considerat que la raó té un poder molt limitat sobre les emocions i que la força tampoc permet organitzar una societat decent. Per als anarquistes, l'educació de les emocions és la clau que ha de permetre edificar una societat no violenta i cooperativa. D'aquí la centralitat de l'educació popular en el projecte anarquista. Aquest és el punt en què l'anarquisme (per via de Tolstoi) continua essent debatut avui. Tot al llarg del segle 19 fou central el combat a tres bandes entre església catòlica, Estat i grups anarquistes pel control de l'educació de les classes populars.

La mateixa Mary Shelley, en un text que prenem d'un article de Diego Abad de Santillán (pròleg a la traducció esmentada, 1945), deia això del seu pare: 'Pot semblar estrany que en la sinceritat del seu cor algú cregui que no pot coexistir el vici amb la llibertat perfecta; però el meu pare ho creia i era la base del seu sistema'. De fet, l'error de Godwin i els anarquistes és que confonen la llibertat política i la llibertat personal, que són qüestions que corresponen a dos àmbits diferents. La llibertat política s'expressa a través de la llei, però la llei igualitària (com saben prou bé les feministes) no atorga automàticament llibertat personal perquè les discriminacions (per raó de sexe, de raça o de religió) tenen un origen cultural molt anterior a les lleis. La llibertat dels ciutadans a Grècia no era incompatible amb l'esclavatge, la llibertat de Rousseau no era incompatible amb el fet que les dones no poguessin votar (com va denunciar Mary Wollstonecraft) i la

llibertat de les feministes modernes i emancipades no és incompatible amb la situació de les dones de fer feines, que encara avui tenen uns drets sindicals quasi inexistent a casa nostra. Pel simple fet de desaparèixer l'Estat no desapareixerien els prejudicis, perquè aquests prejudicis tenen altres fonts (la tradició, la religió, els costums...), que no necessàriament estan vinculats a l'existència de l'Estat.

L'anarquisme és un sistema de suposada 'política moral', més interessant pel que denuncia que pel que proposa, en la mesura que deriva d'una concepció arcangèlica de la naturalesa humana. D'altra banda, tot i el seu pacifisme teòric, quan l'anarquisme s'ha fet amb el poder ha governat a sang i foc, sense garanties de justícia. La tesi segons la qual l'Estat no fa cap bé a la societat sinó que més aviat l'ofega és comú a liberals i llibertaris i, des de Hegel fins avui, és central en el debat polític. Però la resposta liberal a la qüestió de la societat civil s'ha imposat clarament a la llibertària en la mesura que l'anarquisme en societats industrials complexes no fou capaç de demostrar l'eficàcia dels 'nous mètodes d'organització social' que la seva pròpia teoria normativa demandava.

KANT: DE L'ÈTICA A LA POLÍTICA

Immanuel Kant (1724-1804), a més de ser el màxim exponent de les Llums al món germànic representa una frontissa entre la filosofia moral anterior a ell (centrada en la felicitat) i la que s'obre d'ara endavant (centrada en la justícia). Tot i que ni els liberals ni els utilitaristes són kantians, en la filosofia política ell inicia el republicanisme modern. És quasi impossible valorar l'actuació política sense fer esment a conceptes com 'bona voluntat' (voluntat de fer el bé en consciència), com 'autonomia moral' (exigència de donar-se a sí mateix en consciència la pròpia llei) o com 'imperatiu categòric' (obrar per deure i no tan sols conforme al deure).

Amb Kant, canvia la pregunta central de l'ètica. La qüestió central deixa de ser: 'què està bé (donada la meua situació o la meua capacitat) que sigui o faci?' i passa a plantejar-se en termes de: 'què és just/obligatori que tot ésser racional faci o no faci?'. Segons Kant les regles morals són universals i deriven ('a priori') de la consciència entesa com un criteri últim i universal.

Kant considera que l'ètica s'ha de fonamentar en imperatius (màximes amb valor universal) que han de ser, a més, 'categòrics' (és a dir obligatoris i sense cap excepció possible, no opcionals). No entrarem ara en la formulació dels diversos imperatius, ni en el debat sobre la seva valoració, però convé recordar-ne els dos més importants perquè són bàsics en el model moral de la modernitat:

1.- *L'imperatiu que fa referència a l'acció*, exigeix obrar de tal manera que la nostra acció pugui ser considerada com una llei universal de la raó. Val a dir, podem fer el que volguéssim, però amb la condició que tothom al nostre lloc hauria de poder fer el que nosaltres fem i que, cas que ens ho fessin no ho hauríem de considerar injust. Liberals i utilitaristes entendran aquesta regla com a '*regla d'imparcialitat*'.

2.- *L'imperatiu que fa referència les persones*, fa referència a que hem de considerar la humanitat (tant la nostra com la dels altres), sempre com una finalitat i mai com un mitjà. Això vol dir que les persones no són coses, ni instruments (dels meus interessos o de la meua concupiscència), sinó finalitats en elles mateixes. Aquest principi serà bàsic en la formulació dels drets de la socialdemocràcia, quan es reelabori el hegelianisme de Marx en l'automarxisme a finals del segle 19.

Això no significa que ètica i política es puguin confondre. D'entrada, , la legislació jurídica és externa, mentre la llei moral és interna. En conseqüència, en moral podem establir 'lleis' (imperatius o exigències universals de la consciència), mentre en la filosofia política podem establir tan sols 'màximes' (l'aplicació de les quals dependrà de les condicions efectives i que han de preveure situacions en les quals no resulta possible complir-les...). L'arbitri polític (la capacitat de discerniment, per entendre'ns) és bàsic en l'àmbit polític. Un polític moral, que vulgui seguir la llei moral fonamental (l'imperatiu categòric) ho és per un acte de voluntat. En tot cas, en una política republicana ha de procurar que: '*la llibertat d'arbitri d'alguns*' es pugui conciliar '*amb la llibertat de tots els altres segons una llei universal*' (*Doctrina del dret*).

Un règim republicà, segons explica a *La pau perpètua* seria aquell en què:

- 1.- Es protegeix eficaçment la llibertat dels membres de la societat en tant que éssers humans,
- 2.- Es protegeix la seva llibertat política en tant que ciutadana
- 3.- Regna la llei (és a dir, el Sobirà –o qui en sigui –el Príncep o el Poble!) se sotmet a les lleis i governa segons una legislació única que s'aplica a tothom.

Cal recordar que per a Kant el republicanisme és una manera de governar ('*forma regiminis*'), entesa com a Estat de Dret i, per tant, un model no despòtic de fer política; i no una '*forma imperii*' (monarquia, aristocràcia, república...).

Un poder estatal republicà, que es realitza a través del dret, entès com '*constant i uniforme coacció recíproca*' ['*durchgängigen wechselstigen Zwang*', apa!], no es configura com una forma concreta de govern (Kant no és demòcrata; ho consideraria, com diria Borges, un perillós abús de l'estadística!), sinó com una capacitat de dissenyar i garantir espais recíprocs i horitzontals de no-inteferència, en la coexistència dels arbitris privats. La teoria del dret i de la política de model kantiana no està pensada des de la recerca del 'bé comú' (que sempre té alguna cosa d'estratègic), sinó des de les lleis que han de ser racionals. El dret objectiu (la legislació general) ha de reconèixer els interessos privats (la propietat, bàsicament), però per evitar el despotisme: '*la llei mateixa vigent*' ['*das Gesetz selbsherrschend ist*'] no depèn de cap persona en particular' (*Doctrina del dret*).

KANT I EL REPUBLICANISME

En coherència amb la seva teoria ètica, la revolució de Kant en filosofia política va consistir a situar el concepte de justícia (i no el bé comú!!!) al nucli mateix de la problemàtica de la cooperació humana. D'aquesta manera, Kant ofereix una resposta al problema hobbesià de la fonamentació de la política, fent possible el respecte a la llibertat de cadascú. Això vol dir que, a partir de Kant, els termes de l'associació humana han de poder ser justificats com a justos i no només com a beneficiosos (que és com els entenia Locke, per exemple).

A partir de Kant, l'individu no és ja mai més una 'cosa', sinó una 'persona', una finalitat en si mateixa i, en conseqüència, no pot ser sotmès a una autoritat que no reconegui com a justa. El que ell anomena '*heteronomia*' (la dependència respecte a altri en el judici moral) constitueix una absoluta immoralitat. El subjecte jurídic posseeix drets imprescriptibles que l'Estat ha de protegir. En Kant humanitat i racionalitat coincideixen.

Davant les crítiques provocades per la Revolució Francesa, Kant es va implicar públicament en la defensa de la legitimitat de l'Estat republicà, mostrant que els seus principis es fonamenten en la definició mateixa del dret, que és la següent: '*El dret és la limitació de la llibertat de cadascú amb la condició de poder-nos posar d'acord amb la llibertat d'altri, en la mesura que la llibertat és possible segons una llei universal*'.

A *Sobre el lloc comú*: això pot ser just en teoria, però no val per a la pràctica (1793), formulà els tres principis següents, que són la base del sistema jurídic republicà dels Estats moderns:

- 1.- *La llibertat* de cada membre de la societat (en tant que *home*).
- 2.- *La igualtat* de cadascú amb qualsevol altre (en tant que *súbdit*).
- 3.- *L'autonomia* de cada membre de la república (en tant que *ciutadà*).

I afegeix que només segons aquests principis : '*és possible l'establiment d'acord amb els purs principis racionals del dret extern de l'home en general*'. El govern de la llibertat no pot ser 'paternalista', sinó 'patriòtic' perquè la llibertat implica la responsabilitat. El govern de la igualtat s'ha de basar en la igualtat davant la llei (no necessàriament davant la fortuna, que depèn d'altres circumstàncies). I finalment el govern de l'autonomia, no és el de la subjectivitat personal, sinó el de

l'autonomia de tots manifestada en la llei. Només amb aquestes condicions hi pot haver un contracte. (I. Kant; *Història i política*. Barcelona: Ed. 62, 2002; traducció de Salvi Turró, p. 142-144 -he afegit el parèntesi)

A *La pau perpètua* (1795) i concretament al 'primer article definitiu', insisteix que la Constitució ha de ser republicana i repeteix a grans trets la formulació anterior en el següent text: '*La constitució fundada (1) segons el principi de la llibertat dels membres d'una societat (com a homes), (2) segons els principis de la dependència de tots d'una única legislació comuna (com a súbdits), i (3) segons la llei de la igualtat (com a ciutadans) –l'única que procedeix de la idea de contracte originari en què ha de fonamentar-se tota la legislació jurídica d'un poble– és la republicana*'. (I. Kant; *Història i política*. Barcelona: Ed. 62, 2002; traducció de Salvi Turró, p. 204).

Per preservar aquests tres principis, diu Kant, el sobirà, en promulgar les lleis, ha de tenir en compte la fórmula següent: '*el que un poble no pot decidir sobre ell mateix, no ho pot decidir tampoc el legislador sobre el poble*' (Cf.: trad. Turró, p. 161). Aquesta és encara avui una de les formulacions més acurades del republicanisme polític.

'INSOCIABLE SOCIABILITAT'; KANT CONTRA HOBBS

Un dels temes més debatuts en Kant és el de la famosa 'insociable sociabilitat' que defineix l'ésser humà. El tema apareix a la *Idea d'una història universal des del punt de vista cosmopolita* (1784) i l'expressió li serveix per resoldre el problema hobbesià de l'acord entre 'passions privades' i 'esperit públic'. Per a Hobbes, com hem vist, el fet que l'home sigui un individu agressiu (i que tothom pugui ser agressiu igualment), fa necessari recórrer a la dominació del Príncep o de l'Estat. Kant constata que: '*l'home posseeix una innata tendència a associar-se*' però al mateix temps té també: '*una forta tendència a individualitzar-se*'. Si no fóssim humans que volem ser singulars i individuals, no inventaríem, no crearíem, ('*tots els talents quedarien ocults en una arcàdica vida pastoril*'). Per això hem d'agrair a la naturalesa: '*l'envejosa i competitiva presumpció, l'apetència mai satisfeta a posseir o també a dominar!*'. Però el perill és que l'originalitat, la necessitat de ser diferents, ens porti a la renyina o a la guerra. La contradicció que s'estableix entre aquestes tendències (comunitat *versus* singularitat) segons Kant no pertoca resoldre-la al poder polític. La resol molt abans la natura en tant que educadora. La natura se serveix del mal per portar-nos al bé (sigui dit això en esquema).

Com aprenem que ens cal associar-nos? Hobbes diria que mitjançant la por. Kant ho veu d'una altra manera. No necessitem l'Estat; simplement hem de deixar que triomfin les nostres inclinacions naturals i descobrir per experiència, a través de les lliçons cruels que ens dóna la vida, que quan perdem capacitat relacional o 'art associatiu' som més febles. En les seves paraules que cal esmentar àmpliament:

'Només en un clos com el de la unió civil, aquelles mateixes inclinacions produeixen els millors efectes: com els arbres en un bosc que, justament perquè cadascun intenta arrabassar a l'altre l'aire i el sol, tots s'obliguen mútuament a cercar-lo per damunt d'ells i aconsegueixen així un bell creixement recte, mentre els que, separats uns d'altres, i en llibertat, eleven les branques al seu caprici, creixen rebordonits, torts i corbs. Tota la cultura i l'art que guarneixen la humanitat, la més bella ordenació social, són fruits d'una insociabilitat que per ella mateixa es veu obligada a disciplinar-se i així, per una tècnica imposada, a desenvolupar completament les llavors de la natura'. (Cf.: trad. Turró, p. 67).

Aquesta és una idea que recollirà el liberalisme (i l'anarquisme) quan parla del principi d'associació voluntària com a alternativa al poder de l'Estat.

Kant estava convençut que una mena de trinitat feta de (1) república, (2) opinió pública moralitzada i (3) comerç mundial, eren els elements bàsic que permetien una vida política constituïda en termes del que avui s'anomena 'societat decent'. La república és una forma de govern (no un règim concret) que privilegia les relacions horitzontals, l'opinió pública moralitzada és la que exigeix i vigila un govern just i, finalment, el comerç és imprescindible en una comprensió del món oberta més enllà del campanar. D'aquí que considerés que *'fins i tot un poble de dimonis'* preferiria viure en sota aquest model polític i no en un món hobbesià. Si els dimonis calculen de manera racional, també seran partidaris d'una autoorganització basada en la raó i en la llei.

MODEL HOBBSIÀ I MODEL KANTIÀ EN POLÍTICA INTERNACIONAL

Amb la publicació del llibre d'Alexandre Wendt: *Social Theory of International Politics* (Cambridge U.P., 1999) es va popularitzar la distinció entre tres estils de fer política internacional, que aquest teòric constructivista anomenà respectivament: (1) cultura hobbesiana, (2) cultura lockeana i (3) cultura kantiana. Wendt és el principal representant del que s'anomena: 'Escola constructivista en les relacions internacional' i ha estat un teòric del tema molt important i sovint escoltat per l'Administració americana.

Els 'constructivistes polítics' es diferencien dels 'realistes polítics' (neohobbesians) en què mentre els realistes creuen que el motor de la política al món és l'anarquia (desordre polític) i la distribució de poder entre els Estat, ells hi afegixen un tercer element; el factor essencial que a parer seu obliden els realistes és que les idees són compartides intersubjectivament. Les idees que construeixen els interessos són intersubjectives, de manera que una teoria política només triomfarà si és capaç de construir un imaginari 'intersubjectiu', val a dir, compartit per un nombre prou gran d'individus. Construir idees capaces de ser acceptades i compartides per grans grups (o com posteriorment se n'ha dit: 'marcs mentals') és una de les funcions bàsiques de la política.

Segons Wendt tres models de política internacional han estat determinants en la història moderna:

1.- *Cultura hobbesiana*, que dominà l'escena mundial fins al s. XVII. En aquest model cada Estat veu els altres com a enemics, com una amenaça davant la qual cal emprar la violència.

2.- *Cultura lockeana*, que fou característica dels Estat moderns a partir de la Pau de Westfàlia (1648). Els Estats es veuen els uns als altres com a rivals, poden usar la violència per fer progressar els seus interessos, però mai no arriben a amenaçar l'existència corporativa d'un altre Estat.

3.- *Cultura kantiana*, que emergeix lentament en les relacions entre democràcies. Els Estats es veuen com a socis, no utilitzen la força sinó que més aviat tendeixen a col·laborar per fer front les amenaces a la seva seguretat.

Aquest model va ser simplificat a efectes propagandístics pel teòric neoconservador Robert Kagan a *La potència i la feblesa* (2003), un text directament paranoic però que fou molt trompetejat pels publicistes de l'administració Bush II per justificar la Guerra d'Iraq. Segons Kagan, els Estats Units són 'hobbesians', creuen que només un poder fort pot donar seguretat, estan disposats a lluitar per les seves idees i usen la violència si cal, perquè qualsevol altra opció obriria el pas a una anarquia mundial molt més perillosa que la guerra. En canvi, Europa és 'kantiana'; tocada per les idees de *La pau perpètua*, és feble, pactista i subordina la força al dret. Aquesta Europa és humanista, ingènua i viu supeditada a l'ONU, a la diplomàcia, etc. Incapaç de fer front al multiculturalisme i relativista, Europa representa el paradigma de la feblesa, viu fora de la realitat i per això sempre dependrà (militarment i econòmica) dels Estats Units.

No entrarem ara en el debat d'aquestes idees (que no passen de ser patètiques simplifications historiogràfiques, tot sigui dit!). Jeremy Rifkin a *El somni americà* va explicar per què el somni neoconservador (per cert, molt 'macho man', de vella època!) ja no té sentit, sinó que ens porta a la destrucció econòmica, ecològica i civilitzatòria. En tot cas, serveixi aquesta nota per mostrar que els grans models de filosofia política segueixen essent útils per pensar sobre el món que s'obrí a inicis del segle 21 amb les guerres de Bòsnia, Afganistan i Iraq (i amb la crisi econòmica que es produí al 2008 quan aquestes guerres, que a més havien estat fracassos militars sorollosos, senzillament no es van poder pagar).

HEGEL I LA TEORIA DE L'ESTAT

Si alguna cosa caracteritza el pensament polític de Hegel (1770-1831) és la seva crítica a la concepció liberal de la societat, el seu rebuig a la separació entre individu i Estat i la voluntat de fonamentar la llibertat civil sobre l'obediència consentida a la llei i no sobre el replegament egoista en els propis interessos. Hegel vol pensar l'Estat racional modern sense referir-lo ni a Déu, ni a la tradició, ni al diner, sinó exclusivament a la raó que es va construint ella mateixa al llarg de la història. L'individu liberal li sembla una abstracció desarrelada i en aquest sentit no pot servir de fonament a un Estat racional, però alhora Hegel assumeix que la revolució francesa ha obert un nou àmbit de llibertats irreversibles. L'Estat hauria de ser com una armadura per a defensa i protecció de la llibertat; però per tal que això sigui possible necessitem que sigui un autèntic 'Estat de Dret'. Necessitem, doncs, que es formalitzi (a través d'institucions) i que es justifiqui el seu caràcter necessari. El problema és com pensar l'Estat com a forma en què convergeixin la llibertat i la necessitat.

L'especificitat del pensament polític de Hegel rau en la seva voluntat de prescindir tant d'una exterioritat transcendent que sigui capaç de donar lleis a la comunitat (la tradició o la fe, exaltada pel romàntic Novalis) com, al mateix temps, del que ell considerava un racionalisme abstracte (el de Kant). 'Per a Hegel el paper de la filosofia consisteix a penetrar conceptualment en el llarg procés a través del qual l'Esperit (*Geist*) a través de la varietat de les seves configuracions s'articula en el present' (Marzocchi, p. 297). Això, però, no significa que la política pugui separar-se de la metafísica, sinó exactament el contrari. El que vol dir és que la política té un paper en l'ontologia.

Si l'Estat encarna el lloc privilegiat de desplegament de la història, resta, però, subordinat a un pensament del Ser com una etapa envers el saber absolut. La pretensió de Hegel –ni més ni menys!– és la de comprendre la racionalitat absoluta de la història, la marxa de la qual a parer seu mena a l'estat racional modern. En altres termes, si la filosofia ofereix la veritat de la política (la seva essència), la política resta el subjecte de la filosofia, en la perspectiva de la identitat essencial de la idea i la realitat. Del que es tracta en Hegel és de 'comprendre el que és', no el que cal que sigui, ni el que voldríem que fos.

Hegel no pretén explicar com hauria de ser l'Estat modern, no li interessaven ni les utopies ni el pensament moralitzador; no es planteja fer una filosofia política en

sentit normatiu sinó que vol copsar les modalitats concretes del desenvolupament de l'Estat com una dialèctica entre l'universal i el particular. Per a Kant la filosofia política es resolvia fent una consideració de justícia: l'universal triomfa sobre el particular perquè en l'universal hi ha la raó. Per a Hegel la filosofia vol ser una forma d'autocomprensió del present (social) entès sempre com una dialèctica entre el particular i l'universal; es podria dir que el problema de Hegel no és la justícia sinó el dret.

Si volem insistir en què en la teoria de Hegel la filosofia política és una forma d'autocomprensió de la societat és perquè (especialment des de Popper a *La societat oberta i els seus enemics*), hi ha la tendència a situar el pensament hegelianà com l'origen del totalitarisme. Es converteix sovint Hegel en totalitari per una lectura incorrecta del que significa la seva coneguda frase: 'tot el real és racional'. El que la frase significa és que tot el que succeeix en la realitat té alguna mena de sentit considerat en la perspectiva històrica del que és racional i, per tant, no hem de llegir que 'el real és racional' en un sentit immediat, sinó que l'universal no es construeix a priori racionalment, sinó que el món està també construït a través d'absurds i de contradiccions. No és que en la història 'passi allò que ha de passar', sinó que la realitat és una trama de contradiccions a través de les quals es construeix la raó. Conciliar-se amb l'existent és la condició del polític.

Fins i tot en l'ambigüitat de moltes de les seves sentències, com aquella que anima a '*venerar l'Estat com un diví terrestre*', la divinitat estatal no prové de la tradició o de cap suposada crida de la terra nadiua, sinó que deriva de què l'Estat '*es realitza sobiranament perquè realitza l'esperit de la llibertat*'. Hegel no defensa l'Estat perquè representi realització de la idea universal, ni perquè consideri allò real com una mena de deficiència, sinó perquè l'Estat és el marc de realització de l'eticitat.

En el peculiar vocabulari de Hegel, l'Estat apareix com a 'Esperit objectiu', que és la baula intermèdia entre l'^Esperit subjectiu' (de coneixement del subjecte, que s'expressa en forma d'antropologia, de fenomenologia de l'Esperit i de psicologia) i l'^Esperit absolut' (que s'expressa com a art, religió i filosofia).

En l'Esperit objectiu, la llibertat tracta d'unificar l'individual i l'universal, manifestant (eternament) aquesta unió en institucions jurídico-polítiques i històriques. La llibertat assoleix la seva plenitud quan esdevé raó d'Estat. Els tres moments fonamentals de l'Esperit objectiu són:

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

1.- Dret: de la persona individual, que s'expressa especialment en la propietat privada, que és una manera d'afermar-se davant els altres.

2.- Moralitat: que es manifesta en la llibertat subjectiva de l'acció de l'individu. Aquesta voluntat d'acció subjectiva no s'identifica necessàriament amb el bé objectiu; d'aquí l'escissió entre el món del ser i el de l'haver de ser.

3.- Eticitat: que fa coincidir la individualitat amb la universalitat, anul·lant així l'escissió anterior de la moralitat. Ara l'únic 'haver de ser' és el que és real. En l'eticitat, la llibertat es realitza en les institucions, a través de tres circumstàncies: (1) la *família*, que és la base natural en què es desenvolupa l'individu, (2) la *societat civil*, que és l'organització que permet solucionar les necessitats naturals de l'individu i el realitza com a humà, i (3) l'*Estat* que és la perfecta expressió de la racionalitat i de la llibertat. La idea, i per tant la realitat, arriba a la seva plenitud amb l'Estat.

Com que, a parer de Hegel, l'Estat és (ni més ni menys!) l'encarnació de la voluntat divina al món, no depèn dels individus, ni de la societat. Es justifica a si mateix, perquè és un Estat absolut. Però Hegel no és un antecedent del nazisme (de fet, el filòsof que admiraven els nazis era Fichte). L'Estat hegelian ha de complir dues condicions: (1) que sigui racional i (2) que expressi plenament la llibertat. Només amb aquestes dues condicions es pot entendre que no hagi de retre comptes de la seva pròpia racionalitat més que davant de si mateix i del tribunal de la història.

L'ESTAT CONDICIÓN DE LA SOCIETAT CIVIL

Hegel als *Principis de la filosofia del dret* (1821) entén la societat civil com un espai *'en què cadascú és finalitat en ell mateix i tots els altres no són res per a ell. Però sense relació amb els altres no pot assolir els seus objectius; els altres són, per tant, mitjans per a la finalitat d'un individu particular'*. La societat civil és un sistema de necessitats, és a dir, una societat d'individus privats i interessos particulars, interdependents, inevitablement vinculats els uns als altres. La societat civil, tot i establir vincles corporatius, es caracteritza pel seu egoisme: cadascú mira pel seu i ningú pel comú. Això no és forçosament negatiu –i convé insistir-hi perquè altrament es cauria una lectura molt beatona i innocenteta de Hegel– la societat civil, en tant que sistema de necessitats, encarna també un sistema de mediacions; la riquesa i la diversitat de les societats (el fet mateix que els mercats bullin de gent) és una conseqüència de la societat civil com a sistema de mediacions. És perquè en la societat civil els individus són incomplets i necessiten els uns dels altres que hi ha diversitat, oferta, demanda, etc. 'Societat civil' és on vivim de debò. L'home hi realitza la seva existència social en la seva realitat concreta.

Esquematzant-ho molt: per a Hegel ser egoista no és 'dolent', perquè no en fa un judici moral; en tot cas és inevitable i (sobretot) és insuficient. La societat civil és incompleta perquè és un espai no regulat i, per la seva mateixa lògica (al cap i a la fi s'expressa en la competència del mercat) tendeix a ser agressiva. La societat civil està exposada al joc d'interessos, passions i egoismes. Quan la societat civil (mercantil) funciona sense entrebancs es produeix una acumulació de riqueses i una polarització entre rics i pobres. Per això és imprescindible l'emergència de l'Estat que, mitjançant el poder de la llei, imposa l'interès comú i el bé públic. Sense una autoritat pública que la limiti i hi posi ordre, la societat civil és incapaç de gestionar-se a si mateixa. En definitiva, la societat civil és l'espai dels interessos privats, mentre que l'Estat simbolitza l'universal.

La societat civil té un valor de mediació entre la família (totalitat immediata) i l'Estat (unitat de l'en si i el per a si, per a dir-ho en llenguatge hegelian). És un espai d'exterioritat, de relació social; constitueix en paraules de Hegel un *'sistema atomístic'*, que expressa el món de la necessitat i no el de l'autèntica llibertat. És fàcil comprendre per què, segons Hegel, necessitem l'Estat. L'home modern és essencialment un subjecte econòmic que: *'té en ell mateix el seu propi fi'* i que només es preocupa d'ell mateix i de la seguretat de les seves propietats. La llibertat dels humans en la societat civil es limita a l'esfera de la societat privada. Davant el

risc de dissolució dels lligams socials, les corporacions (germandats professionals, gremis, etc), protegeixen i permeten que la societat mantingui la seva cohesió. L'Estat neix d'aquesta situació en què la mateixa societat civil cospa les seves limitacions. L'Estat no es fa 'contra', sinó 'des de' la societat civil. Per això és un conjunt (orgànic) d'institucions jurídiques i d'una comunitat històrica. Estat i poble s'articulen, de manera que l'Estat fa efectivament possible la llibertat.

La societat civil organitzada ofereix a l'Estat el mitjà d'encalçar la dominació inhumana d'una massa condemnada per un treball abstracte a la pobresa deshumanitzadora (*'fins l'embrutiment'*). Com que: *'en l'exercici de la riquesa la societat civil no és prou rica'* (*Filosofia del dret*), una intervenció de l'Estat assegura el benestar de la família universal, sense, però, reprimir-la. L'Estat hegelian és una solució política als antagonismes destructors. L'Estat, arrelat en la societat civil, permet als individus accedir a una llibertat autèntica, alliberada dels límits que imposen tant la voluntat com el particularisme natural de la societat civil. En definitiva, l'Estat fa una síntesi del particular i l'universal, moderant els interessos contraris fins convertir-los en llei, atorgant forma jurídica (universal) a la llibertat concreta. L'Estat, doncs, no és un simple aparell repressor que té un monopoli de la violència legítima (Hobbes, Weber), sinó la forma jurídica que neix i que deriva de la societat civil (i que inevitablement la supera).

L'Estat, encarnació de l'interès general, no és, doncs, ni exterior ni superposat a la societat civil. Tal com Hegel escriu a *La raó en la història*, l'Estat realitza: *'la totalitat ètica i la realitat de la llibertat i, en conseqüència, la unitat objectiva d'ambdues'*. L'Estat és el compliment de la llibertat efectiva, perquè a través de la llei impedeix que els interessos subjectius dels individus acabin per destruir-los. Reaccionant contra la temptació de la deserció cívica, Hegel crida a restablir els humans en la seva totalitat: alhora som individus (burgesos) i ciutadans (homes públics). Aquesta dualitat era desconeguda a Grècia; per això els grecs eren hostils a la llibertat subjectiva i ignoraven la consciència individual. En definitiva, per a Hegel la *Polis* grega era incompleta perquè veia només l'Estat com una unió de famílies i *demos*. L'Estat hegelian supera aquest esquema, porta la seva veritat en ell mateix, en forma de llei.

És important insistir en aquesta centralitat de l'Estat no sols perquè amb Hegel apareix la centralitat de la ideologia estatista, sinó perquè té una altra conseqüència important per la teoria política: el patriotisme constitucional es va forjar –a dosis variables segons els Estats– amb les aportacions de la teoria de

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

l'equitat (fraternitat) de la revolució francesa i amb la filosofia de hegeliana. El patriotisme és la identitat de l'Estat, la superació de la diferència de classes, d'opinions i d'interessos a través de la identificació amb la llei. Sense patriotisme no hi ha construcció política de l'Estat i aquest és un tema que la pedagogia ha tingut molt clar al llarg dels darrers dos-cents anys, tot i que ara interessadament tendeix a difuminar-se (perquè actualment la ideologia no serveix l'Estat sinó les multinacionals que no poden tenir pàtria per definició).

LA CRÍTICA HEGELIANA DEL CONCEPTE DE LA SOCIETAT CIVIL

Amb el que portem dit no voldríem provocar el miratge de fer aparèixer Hegel com el defensor de la societat civil. Hegel és l'alternativa política al liberalisme i, per tant, es malia de la societat civil tot i que la troba necessària i tot i que sap que sense societat civil no hi hauria organització estatal. Concretament. Sense societat civil organitzada no hi pot haver Estat i sense Estat els interessos en pugna dels diferents individus els farien morir en una guerra de tots contra tots. El pensament polític de Hegel es basa en la voluntat de fundar la llibertat civil en l'obediència consentida a la llei i no en el replegament egoista sobre si mateix. Un Estat racional seria el que aconseguís racionalitzar la llibertat, evitant que la llibertat s'autodestruïxi (com a parer seu havia passat amb el llegat de la revolució francesa) i *last but not least* que la llibertat d'uns signifiqui l'esclavatge d'altres (com veia a venir que succeiria amb la revolució industrial).

Si Hegel (potser el millor lector d'Adam Smith) s'interessa per la societat civil és perquè, a l'inici mateix de la revolució industrial, s'adonà de l'immens patiment que el capitalisme produiria als treballadors i perquè intuï que la màquina disgregaria les relacions socials fins fer un món molt més desagradable.

En defensar que l'Estat significa una superació i alhora una objectivació de la societat civil, Hegel està confrontant la seva doctrina de l'Estat racional a la concepció liberal de la societat civil. Per això és convenient clarificar tant el problema de l'individualisme com els tres moments que caracteritzen la societat civil: (1) el 'sistema de necessitats', (2) el dret de propietat i (3) L'Estat exterior.

El que caracteritza la societat civil és, al mateix temps, la particularitat de l'individualisme egoista i la universalitat de la interdependència de les necessitats. La '*dependència recíproca*' és la característica bàsica de tota societat. Mentre aquesta situació es pugui gestionar a través del pur càlcul racional i dels interessos privats, l'Estat serà, en el vocabulari hegelian, '*Estat exterior*' basat en gestionar les interdependències de l'Estat de necessitat i assegurar la propietat (tant pel que fa a l'adquisició com a la successió). En la societat civil, el poder públic de l'Estat no té altra finalitat que garantir un ordre simplement exterior i formal i tenir cura dels més pobres, mentre la cohesió familiar és destruïda per l'individualisme de la societat.

Hegel va copsar amb claredat que la societat tradicional estava tocada de mort per la conjunció del desenvolupament de la interdependència entre els humans (imperialisme, se'n va dir més tard!), la pauperització terrible de la majoria deguda al progrés industrial i tecnològic, i la desaparició del teixit social tradicional. La societat civil deixada al seu arbitri hauria d'acabar produint un caos. Respecte a la societat civil, l'Estat té per tasca garantir els drets subjectius, les individualitats particulars i els seus interessos. Però aquest 'Estat exterior' no és de cap manera l'estadi final de l'Estat objectiu, que com hem vist a l'apartat anterior, cerca una síntesi més alta.

En el debat amb el neoliberalisme, és significatiu recollir la crítica hegeliana a la societat civil –que no és de cap manera una negació de la seva vitalitat, sinó tot el contrari.

UNA NOTA PER A HISTORIADORS: LA FI DE LA HISTÒRIA

Sovint els historiadors s'escandalitzen amb la tesi hegeliana de '*la fi de la història*', simplement perquè no l'entenen. Hegel creia que la història havia acabat quan s'arribava a la monarquia constitucional de tipus liberal. Per entendre el significat de la proposta hegeliana, cal copsar prèviament la diferència entre el que ell anomena l'Estat exterior (el que hem vist en parlar de la societat civil) i l'Estat racional. L'Estat racional és la: '*realitat en acte de la idea moral objectiva*'. I com a tal marca l'acabament del procés que dóna el seu sentit propi a la totalitat de la història humana: el devenir concret de la llibertat. L'Estat racional permet superar l'aparent oposició entre les llibertats individuals i la necessària obediència a l'autoritat de l'Estat. És a dir, permet superar l'oposició entre interessos particulars i interès general. Així en l'Estat es posa terme a l'alienació política dels humans.

Amb l'adveniment de l'Estat racional arriba la fi de la història, és a dir, s'acaba allò que conduïa la història humana (s'acaben les contradiccions). El procés històric es pot donar per clos perquè allò que constituïa el curs mateix de la història s'ha realitzat de manera concreta i efectiva.

Postular el final de la història no és cap tesi estranya: al cap i a la fi, si la història és dolor no està de més acabar amb el dolor. Per això la tesi s'ha repetit diverses vegades i en diversos formats al llarg del temps: totes les utopies proposen acabar la història i per als cristians i els musulmans, la darrera paraula significativa ja ha estat dita; després de Jesús i de la revelació corànica (respectivament), al món no hi haurà res de comparable. També per als comunistes, algun dia veurem el final de la propietat privada i amb la propietat comú tots serem feliços i menjarem anissos. Hegel assumeix que quan es faci la síntesi de llibertat i llei, els humans ja no podrem esperar que ens passi res de millor. En aquest sentit, la història ja ha acabat. La llibertat liberal i la llei constitucional per a tothom són (totes dues juntes) el marc insuperable al qual podem aspirar i això ja s'ha realitzat. Una llibertat sense llei o una llei sense llibertat personal ens aboquen al combat constant. Quan la llibertat i la llei van de la mà (és a dir, en la monarquia constitucional), la història, que no deixa de ser un arxiu de guerres, morts i misèries, haurà acabat finalment. Si l'Estat és el compliment de la llei (esdevinguda efectiva) i de la llibertat, no podem esperar res de millor.

Això no significa que deixin de succeir coses un cop acabada la història: continuarà fent fred o calor, hi haurà anys amb més o menys rovellons, el Barça guanyarà la

Lliga o potser baixarà a Segona i ens queixarem pels preus o per les condicions laborals... fins i tot hi haurà accidents i desgràcies en quantitats suficients per omplir els diaris. El que vol dir la tesi de la fi de la història és que el marc mental en què aquestes coses canvien i es fan significatives no variarà. És fàcil traduir això, com ha fet Fukuyama correctament, a la tesi segons la qual amb l'extensió de les societats liberals el món ha entrat en una nova fase: per molt islamista que sigui algú, aquest algú no deixarà de ser capitalista, segurament per sort (i ja va explicar Voltaire que el lloc del món on hi ha més pau és la Borsa de Londres perquè allí àrabs i jueus, protestants i catòlics, es fan bons amics, en la mesura que volen fer bons negocis). A la Borsa no hi ha ni àrabs ni jueus (els àrabs inverteixen des de Bancs de capital jueu, sense cap problema). A la Borsa hi ha rics i gent que pretén fer-se'n.

En la mesura que el capitalisme triomfa (és a dir, que ens alliberem de les supersticions religioses i veiem el món com a càlcul racional), i en la mesura que és un capitalisme liberal amb igualtat d'oportunitats i amb lleis justes, (és a dir, que permet la promoció fins i tot dels més deseparats), la història no pot oferir res millor; no podem esperar millor escenari per a que floreixi la humanitat.

La tesi de la fi de la història s'ha reactivat després de la caiguda del bloc comunista (1989) i fins ara no ha estat desmentida. Cap país islamista és altra cosa que capitalista, encara que no sigui liberal, i tots els països anticapitalistes són dictadures sovint sagnants (tot i que ineficaces i corruptes, per sort per als qui les pateixen!), on el millor que podria passar a la gent és arribar a ser capitalistes. La bona vida es dona allí on s'ha imposat el capitalisme moderat per la llei igualitària – i aquesta situació de fet és molt significativa a l'hora d'explicar per on pot anar la política al segle 21.

L'única crítica significativa a la tesi de la fi de la història prové de l'ecologisme. En un sol cas podria continuar la història i ho faria en forma de tragèdia: si la pugna pels recursos naturals escassos ens aboqués a una guerra total. D'aquesta manera, la contradicció que s'albira en el futur ja no seria la lluita dels humans entre si (com suposava Hegel), sinó entre els humans amb una demografia desbocada i una natura que només pot oferir recursos escassos i, per tant, ens porta a un futur de guerra i contaminació. Hipòtesi força plausible, tal com va el món. La fi de la història, i amb ella la substitució de la política per la simple gestió, és una possibilitat que s'ha de considerar avui no només pel triomf mundial del liberalisme

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

(que no té cap ideologia que li faci ombra ara mateix), sinó per l'extensió de la tecnologia. Però aquesta és la problemàtica del nostre present.

TOCQUEVILLE: EL NOU DESPOTISME I LA REVALORACIÓ DE LA DEMOCRÀCIA

El pensament d'Alexis de Tocqueville (1805-1859) marca una ruptura amb el pensament de Rousseau i Hegel (com amb el de Marx!), perquè allibera l'individu de lligams metasocials. Rousseau, Hegel i Marx estaven convençuts que l'home es realitza per la seva identificació amb un tot orgànic (la voluntat general, la història, la classe social...). La tesi segons la qual l'Estat és portador del sentit de la història (Hegel) derivà en el messianisme marxista que identificava el sentit històric amb la lluita de classes i el proletariat.

Tocqueville és el darrer liberal clàssic, en la mesura que reelabora la problemàtica de la relació entre Estat i societat civil, dissocia l'Estat de l'aura de transcendència hegeliana i posa les bases de la crítica (liberal i llibertària) de la subordinació de l'individu a l'Estat. Com a espectador dels progressos de la democràcia, reinterpreta, a la llum de la democràcia, la pregunta que s'havien fet molts liberals: com aconseguir que les passions i la violència siguin regulades sense apel·lar a la transcendència? La democràcia serà el règim del futur, pensa Tocqueville, perquè (en un sentit social i no només polític), és el règim que porta a la igualtat, i a l'anivellament entre classes socials.

Al seu estudi *La Democràcia a Amèrica* (2 vols, 1835 i 1840), es planteja l'ambivalència de l'irresistible igualtat democràtica, que és alhora un factor d'emancipació dels individus (perquè afavoreix el gaudi privat) i un risc molt gran per a la individualitat, amenaçada en potència per un nou tipus de despotisme, el despotisme de la majoria, que porta de pet al conformisme social. En la democràcia la virtut es reblaneix, el civisme es degrada i la societat cau en un materialisme primari i degradant. Tocqueville analitza la democràcia com a sociòleg i com a filòsof polític i si ha estat recuperat als darrers anys és perquè en les seves obres hom hi troba una descripció particularment brillant dels processos d'entotsolament, de conformisme, de desvinculació i de pèrdua de la dimensió comunitària que s'han accelerat a inicis del segle 21.

Per a Tocqueville, la democràcia és un estat de la societat més que no pas un tipus particular de règim polític. La democràcia és el tipus d'Estat que ha aconseguit d'una banda el més absolut individualisme i de l'altra la més absoluta igualació. *'Els nostres pares no tenien la paraula individualisme, perquè al seu temps no hi havia cap individu que no pertanyés a un grup'*, diu a *L'Antic règim i la revolució*. Ara,

però, amb la democràcia cadascú vol ser diferent mentre que, en realitat, s'estableix un igualitarisme de sota que fa quasi impossible la millora social i moral.

La democràcia és, molt especialment, aquell tipus d'Estat que uniformitza les maneres de viure i anivella les condicions socials. Democràcia és sobretot igualitarisme. Tocqueville no defineix la modernitat per l'emergència del capitalisme, sinó per l'establiment d'un règim *'d'igualtat de condicions'*, perquè: *'Els humans volen la igualtat en la llibertat, i si no poden aconseguir-la la volen fins i tot en l'esclavatge'*. Com a liberal, Tocqueville es nega a adoptar una concepció purament instrumental de la política, però això no significa que menystingui les dades objectives. Les crítiques que adreça al règim democràtic que estudia a Amèrica abasten temes com el desordre, la incompetència dels dirigents i la ineficàcia del govern representatiu. I sobretot l'esborrona el risc d'establir un nou tipus de despotisme democràtic envers les minories.

Tocqueville observa que els americans *han nascut iguals per comptes d'esdevenir-ne*; viuen en un estat d'igualtat de condicions i aquesta igualtat és un *'fet generador'*, que ha estat capaç de crear institucions harmonioses. Però això no els allibera de l'enveja i més aviat els porta a l'aïllament social. Les eleccions i la passió per la igualtat (que és envejosa) aparta de la vida política la gent valuosa i la publicitat dels debats augmenta els conflictes.

El gran perill de la democràcia és l'amenaça d'un nou tipus de despotisme, centrat en el triomf dels mediocres i en la fugida dels millors de la vida pública. El despotisme de la democràcia rau en què *'ens emmuralla en la vida privada'* (*L'Antic Règim i la Revolució*, 1856). La democràcia es basa en la supremacia del criteri del nombre i menysprea la virtut; igualació per sota i desvinculació social són perills molt greus del sistema. La llibertat fa que cadascú busqui el seu gaudi individual, desvinculant-se de la societat. I l'aïllament dels ciutadans, que constitueixen una massa inert, és aprofitat per l'Estat per tal d'anar ocupant cada vegada més espai, amb l'argument de servir a la igualtat i de respondre a una necessitat col·lectiva que individus aïllats i mancats d'iniciativa no són capaços de cobrir. Tocqueville descriu una societat del futur víctima del conformisme social. *'veig una massa innumerable d'individus semblants i iguals que giren sense parar sobre ells mateixos per tal d'aconseguir petits plaers vulgars, amb els quals omplen la seva ànima. Cadascun d'ells, per la seva banda, és com estranger al destí de tots els altres: els seus fills i els seus amics formen per a ell tota l'espècie humana; pel que fa a la resta dels ciutadans, està al seu costat però no els veu, els toca i no els*

nota; només existeix en ell mateix i per ell mateix (...). El text continua anunciant que per sobre de tots aquests individus: *'s'alça un poder immens i tutelar'*, el de l'Estat, que pretén que *'(els individus) quedin irremissiblement fixats en la infància'*.

Bona part del que Tocqueville va anunciar a mitjans del segle 19 s'ha confirmat en les societats postindustrials, si bé, per tal que es complissin els auguris més negres ha calgut la col·laboració de la psicologia de grups i la televisió. Individus estupiditzats però satisfets, imbècils feliços gràcies al consum massiu, formen avui el gruix de les societats democràtiques i voten per opcions tan estúpides i impotents com ells. D'aquesta manera, la democràcia posa les condicions de la seva pròpia destrucció. L'opinió pública, tal com va augurar Tocqueville, viu: *'en una perpètua adoració a si mateixa'* i pressiona sobre els individus impeding l'originalitat, la creativitat i la millora social. I, en la mesura que l'opinió pública encarna: *'l'única guia que resta a la raó individual'*, el que poden esperar els millors és la marginació i l'aïllament. Però Tocqueville no tan sols va ensumar els canvis que la democràcia ha introduït en les societats, sinó que va proposar algunes vies de regeneració social, que és important explorar.

Però no hi ha cap determinisme històric que faci inevitable que la democràcia se suicidi a mans d'una opinió pública garrula. Depèn de les nacions, diu a *La democràcia a Amèrica*, que: *'la igualtat mení al servatge o a la llibertat, a les llums o a la barbàrie, a la prosperitat o a la misèria'*. Els antidòts que Tocqueville proposà per recompondre els vincles socials i comunitaris, sense desfer, però, la democràcia, són:

1.- La rehabilitació dels cossos intermedis: la llibertat és un bé essencial i per això Tocqueville defensava el sufragi universal, mentre que els liberals conservadors de l'època (Guizot) volien un sufragi restringit. Però la viabilitat del sistema democràtic depèn de determinades condicions que el fan possible: no hi ha llibertat sense societat civil forta que valori i senti com a seva la democràcia. I la societat civil necessita 'cossos intermedis' (associacions culturals, Ateneus, clubs...) que condueixin l'opinió pública. Tocqueville propugna que es creïn 'persones aristocràtiques' que no són individus sinó associacions que eduquen i condueixen l'opinió pública i que reconcilien l'interès privat amb el públic (a Catalunya, l'Ateneu Barcelonès, que es proposava defensar 'els interessos morals i materials' del país, pot ser un exemple d'aquesta concepció tocquevilleana).

2.- La recuperació dels poders locals: rehabilitar els cossos intermedis passa també per revalorar els poders i les llibertats locals, que la revolució francesa ha via abolit, com a contrapesos del poder estatista. La manca d'aquests contrapoders ha fet que l'Estat resti com a: *'únic ressort de la màquina social'* i ha disminuït el poder dels individus. La descentralització administrativa i el reconeixement de l'autonomia local és una forma d'arrelar la democràcia.

3.- Una intervenció reduïda de l'Estat. L'Estat no pot ser *'l'amo de cada home'*. Si la situació de dependència i de misèria s'explica, segons Tocqueville, pel fet que s'han esfondrat els marcs socials tradicionals en què vivien els individus, la solució és recompondre les comunitats naturals que actuaven com a vàlvules de seguretat en cas de crisi. No és l'Estat, sinó la societat civil qui ha de resoldre situacions de pauperisme o la qüestió social. Per a Tocqueville: *'Tot sistema regular, permanent, administratiu, que tingui per objecte satisfer les necessitats dels pobres, farà néixer més misèria que la que podrà curar'*. (*Memòria sobre el pauperisme*).

4.- La valoració social de la moral i de la religió: Partidari de la separació entre Església i Estat, Tocqueville reconeix la utilitat de la religió en una democràcia en moviment perpetu perquè la religió (com la moralitat) dóna un ancoratge i uns punts de referència fixos a la societat. La religió no pot ser una de les crosses de l'Estat, però: *'la llibertat considera la religió com la salvaguarda dels costums i els costums com la garantia de la llei i la garantia de la seva pròpia durada'* (*La democràcia a Amèrica*). La llibertat, doncs, no pot prescindir de la fe. I això és encara més obvi en les societats democràtiques en què: *a fe en l'opinió pública (s'està transformant) una mena de religió que té la majoria com a profeta'*.

En definitiva, el que planteja Tocqueville explica millor els problemes del nostre temps que els del seu moment històric. Respondre a la despolitització d'una societat confinada en el gaudi d'una *'felicitat mediocre'* passa per reinventar l'esfera pública, fent possible la participació del ciutadà en la política i evitant el pes abassegador de l'Estat. El pensament de Tocqueville concilia liberalisme i republicanisme per tal de recrear els vincles socials esmussats per l'individualisme.

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA – Ramon Alcoberro

Crític del que descriu com: *'un individualisme estret en què tota virtut pública és ofegada'*, on la democràcia representativa acaba obrint les portes al despotisme, Tocqueville proposa. *'un patriotisme reflexiu de la república'*, que uneixi interès general i interès particular. De fet, la crítica a la democràcia des de dins mateix que feien Tocqueville i John Stuart Mill ha acabat essent més radical y efectiva que la de Marx.

ELS PRINCIPIS DE L'UTILITARISME

L'utilitarisme fou, de llarg, la filosofia política més influent de la segona meitat del segle 19 i dels primers setanta anys del segle 20, tant per les seves conseqüències (és la teoria que ha inspirat l'estat de benestar i ha permès la vida bona a milions d'humans) com per la seva exigència de llibertat personal en una democràcia avançada. L'utilitarisme és un criteri social del qual en deriven una ètica i una filosofia política. En la seva formulació més madura, la que va oferir John Stuart Mill a *Utilitarianism* (1861) es presenta com la teoria que: *'manté que les accions són correctes en la mesura que tendeixen a promoure la felicitat i incorrectes en tant que tendeixen a promoure el contrari de la felicitat'*. Que la felicitat és bona en ella mateixa (o en el vocabulari de Mill: que la felicitat és un 'bé intrínsec'), es justifica simplement com una qüestió de fet: tothom la busca. Bentham i Mill proposen una ètica pública, no transcendentalista i adreçada a la felicitat a través de la utilitat.

L'utilitarisme proposa que maximitzem la nostra felicitat d'una manera molt senzilla: a través del càlcul de les conseqüències de les nostres accions (o de les nostres preferències) per tal de maximitzar el nostre benestar – i bàsicament no el benestar personal, sinó el benestar conjunt (o agregat). Ni les teories del contracte social (Hobbes, Montesquieu, Rousseau), ni el deontologisme kantian, ni l'organicisme (Hegel, Marx) han contribuït tant a unir llibertat i progrés. De fet, el càlcul de conseqüències és l'eina de govern més utilitzada. De fet, només el republicanisme (amb la seva reivindicació de la comunitat basada en llaços polítics comuns) té avui una influència comparable. Com veurem, l'utilitarisme pot ser considerat, la base de l'actual 'liberalisme de la felicitat' per la correcció que va implicar en les tesis liberals.

L'utilitarisme aplica el càlcul a la vida política: allí on els romàntics veuen 'ideals', la seva crítica escèptica descobreix 'interessos'. De fet, la primera constatació que fa és que hi ha ideals perversos i interessos perfectament respectables. L'utilitarisme considera que no hi pot haver una societat feliç si no som capaços de reconèixer els interessos objectius de tots i no arribem a fer-ne una valoració objectiva (d'aquí la malfiança de molts utilitaristes respecte al nacionalisme!). Cal oblidar la retòrica dels drets naturals; només es pot arribar a aconseguir la felicitat dels humans a través del càlcul racional de les conseqüències de les nostres accions. Les accions que ens fan feliços (finalitat) han de ser avaluades a través del càlcul utilitari (mitjà), segons el principi del plaer i de la pena. En aquest sentit, l'utilitarisme en

filosofia política proclama la seva voluntat de reorganitzar la societat i la seva legislació sobre principis científics (bàsicament fornits per l'estadística, la legislació comparada i la psicologia social), per tal d'alliberar els humans de l'atzar i la irracionalitat i d'aconseguir una societat en què sigui possible la felicitat del més gran nombre d'humans possible, a través d'un programa gradualista de reformes socials, portades a terme amb una mentalitat d'enginyer. De la mateixa manera que els enginyers calculen com fer ponts, també el polític ha de calcular les conseqüències dels seus actes per tal d'aconseguir el màxim benestar de la majoria de la població.

Molt esquemàticament, l'utilitarisme es resumeix en tres principis:

1.- El principi de la més gran felicitat (*'greatest happiness principle'*): o principi de la més gran felicitat per al més gran nombre, que s'aplica sortint de la base que cadascú compta per un i tan sols per un i cal.

Aquest és un principi normatiu d'utilitat col·lectiva que ha de servir de guia al legislador. Una acció és bona quan les seves conseqüències augmenten el benestar de tots o del més gran nombre.

2.- El principi de l'interès personal o de la utilitat personal (*'self preference'*): segons el qual el que guia les accions individuals és l'amor propi. D'aquesta manera una bona mesura política serà aquella en què fins i tot els que surtin perdent amb la seva aplicació seran conscients que podrien perdre encara més si no s'apliqués (per exemple; pagar impostos no agrada, però l'alternativa encara pitjor seria una revolució social, una violència brutal dels pobres o una manca de serveis).

3.- El principi de la identificació dels interessos i dels deures (*'interst-and-duty-junction principle'*): en què es postula que el legislador ha d'actuar usant les motivacions humanes fonamentals, el plaer i el dolor i les sancions en forma de pena i de recompensa.

En paraules de Bentham: *'El primer principi diu el que ha de ser, el segon el que és i el tercer ofereix els mitjans per posar d'acord el que és i el que ha de ser'*.

Pedagògicament, cal tenir en compte allò que l'utilitarisme no és, per entendre el que aporta en la seva radical innovació.

1.- L'utilitarisme no és liberal perquè no creu que existeixin drets naturals (ni que, en conseqüència, la llibertat o la propietat en siguin). Els drets de l'home són ficcions, com ho demostra el fet que tanta i tanta part de la humanitat ni els coneix, ni els demanda. La llibertat no és un dret natural, i la demostració és que es moriria si els governants no la protegissin. Més enllà de les especulacions dels filòsofs, la llibertat depèn de les bones lleis i no té res a veure amb la nostàlgia d'un Estat de naturalesa rousseaunià.

Els utilitaristes no usen mai el concepte de 'drets naturals', però el reemplacen pel de '*securities*'. La funció de la política és assegurar la llibertat i el drets, però no en vistes a una metafísica del dret, sinó a l'objectiu d'una més gran felicitat (o benestar, per usar el mot avui més habitual).

2.- L'utilitarisme tampoc accepta la teoria del contracte social. Un govern és legítim perquè maximitza les condicions de benestar dels ciutadans, no perquè hagi nascut d'un pacte i ni tan sols (extremant les coses) perquè s'origini en el consentiment dels ciutadans per via electoral. L'utilitarisme considera que es pot conciliar un cert aristocratisme (han de governar els millors) amb la democràcia (l'únic govern legítim), perquè la utilitat maximitza les opcions de tots en vistes a una vida millor.

Metodològicament (però no èticament) l'utilitarisme és una teoria individualista, és cada ésser humà l qui mereix ser feliç. Però èticament la felicitat de tots està per sobre de la felicitat individual, cosa que l'ha fet mereixedor de crítiques ultraliberals. L'utilitarisme no creu en la felicitat universal; és antiutòpic i antikantià: la felicitat o la justícia universal és un miratge impossible; el que racionalment podem aconseguir és 'el màxim bé', però la felicitat de la majoria només es pot aconseguir a través d'una mica de dolor en una minoria. El que cal, sempre i en tot cas, és minimitzar el dolor.

L'UTILITARISME I LA LLEI

L'utilitarisme és metodològicament una teoria conseqüencialista i constructivista en el sentit que considera que tota teoria política s'ha d'avaluar per les seves realitzacions pràctiques i per la capacitat de bastir una societat més feliç. Mitjançant l'aplicació d'un principi senzill i gens misteriós, l'òptim de Pareto, sabem que la mateixa quantitat de 'dolor' que produeix pagar impostos a una persona rica li produeix poc dolor i, en canvi, rebre aquells diners o serveis produirà una gran felicitat a una persona rica. Per exemple, si tinc 10 jerseis i me'n prenen un, perdo el 10% dels meus jerseis. Però si a una persona que només té un jersei li'n donen un altre, això augmenta la seva riquesa jerseiera al doble. La mateixa quantitat té conseqüències molt diverses. Per als utilitaristes (a diferència d'alguns grups neoliberals contemporanis – però no del millor liberalisme clàssic!), els impostos no són un robatori que els pobres fan als rics, sinó una manera d'establir l'equilibri social, de manera que amb un mínim mal s'assoleixi un màxim bé. Els individus poden obeir les lleis per deure o per interès, i fins a cert punt és secundària la seva motivació mentre les obeeixen. Però el que és segur és que obeiran millor si confien en què seran tractats imparcialment i en què els inconvenients que probablement resulten de l'acceptació de la llei són menors que els derivats de resistir-s'hi.

Bentham al seu *Fragment on Government* va establir normativament que:

- 1.-** Una llei ha de ser aprovada si, i tan sols si, contribueix més que cap altra llei –o que la manca de llei – a la felicitat humana.
- 2.-** Una llei ha de ser obeïda perquè és llei (i serà obeïda perquè la desobediència significa el càstig), i tan sols ha de ser desobeïda per evitar el desastre.
- 3.-** Una llei que no realitza la funció útil adient ha de ser revocada i reemplaçada per una altra.

En definitiva, l'Estat i la llei estan justificats si, i només si, contribueixen a augmentar la felicitat humana. Només si podem demostrar que l'Estat i la llei (sigui la mena d'Estat o de llei que sigui), produeixen més felicitat que, per exemple, l'anarquia o l'estat de naturalesa, tindríem a parer dels utilitaristes un argument prou bo per defensar, per exemple, que la coerció que estableix l'Estat és bona.

LA LLIBERTAT EN MILL

Tocqueville i Mill són potser els autors més sensibles a dues qüestions, la problemàtica de la justícia i la de la llibertat individual, que seran absolutament centrals en el que a l'inici d'aquests apunts hem anomenat el tercer període de la història de la filosofia política: *De Marx a nosaltres* [no recollit en aquests apunts]. El pensament modern es plantejava la qüestió de com fonamentar la democràcia (o si ho preferiu: ¿com és possible una vida social pacífica i harmoniosa? Com s'aconsegueix i com es controla legítimament el poder? Com s'institueix el Dret per sobre de les passions o de la tradició?). La resposta dels teòrics del contracte i del republicanisme semblava assentada a partir de l'èxit de la revolució americana i de la revolució francesa.

Tocqueville i Mill observaren que amb l'èxit de la democràcia d'una banda no desapareixien les injustícies i de l'altra es produiria una situació espantosa d'uniformisme social i conductual. El perill era ara: '*la tirania de la majoria*'. Que el poble faci les lleis per majoria numèrica no impedeix (més aviat al contrari) que les lleis es facin contra les minories i que els individus més creadors de cada societat siguin menystinguts. D'aquí la gran importància de *Sobre la llibertat* de John Stuart Mill, en què es planteja el tema dels límits del poder de l'Estat i el pes de l'opinió pública, que és capaç d'erigir una dictadura molt pitjor encara que la dels Estats.

Contra l'anarquisme de l'època, Mill argumentà que si donem una llibertat il·limitada als individus, alguns aprofitaran la manca d'institucions per abusar de la llibertat i oprimir els altres. D'aquí que consideri que: '*tot el que dóna algun valor a la nostra existència depèn de la restricció imposada a les accions dels altres*'. L'anarquisme (que no passa de ser una formulació radical del liberalisme), no és una bona resposta al problema dels drets de l'individu i més aviat provoca una dificultat ben coneguda per l'experiència catalana de la guerra de 1936, que és el del desordre i la incapacitat de coordinació de les activitats públiques.

D'aquí la proposta normativa de Mill: està justificat limitar la llibertat d'una persona si, i tan sols si, les accions d'aquesta persona amenacen amb fer mal a una altra persona. Aquest principi (anomenat '*principi del dany*'), pot semblar una obvietat i inclou la tesi, molt important, que ningú no pot ser defensat de sí mateix, val a dir, que no pot ser obligat per altres a no destruir-se si així ho vol. Això implica que qualsevol temptació de paternalisme estatista ha de ser bandejada radicalment.

La tesi de Mill inclou la convicció que la més gran felicitat (benestar) serà el resultat de combinar d'una banda una esfera personal ('*self-regarding*'), un espai interior de gaudi en què ningú no podrà immiscir-se o interferir, i una esfera pública ('*other regarding*') en què només ens podrem interferir per raons utilitaristes (per evitar mals a altres persones), però mai per imposar un ideal de bé propi nostre però potser no compartir per altri. Amb aquesta tesi, la vida privada (i l'excentricitat, si algú vol ser excèntric!) esdevé un dret que ha de ser protegit per l'Estat (i no pot sorprendre que Bentham escrivís un dels primers textos en defensa de l'homosexualitat com a dret personal, o que Mill visqués durant anys –molt discretament, això sí!– en un trio). Això no significa que Mill pretengui polititzar la vida privada, sinó exactament el contrari. No hi ha res de 'biopolític' (com es diu avui) en la seva obra; el que pretén és que l'opinió pública (que no deixa de ser l'opinió formada a partir dels tòpics que comparteix el públic) deixi de clavar les urpes on no li pertoca, és a dir, que es respecti el dret a la vida privada.

Però el problema que es planteja a *Sobre la Llibertat* és força complex, perquè per primera vegada se situa al centre mateix el valor intrínsec de la individualitat, en un moment que la màquina i els comportaments seriatos l'amenacen frontalment. Per a Mill: '*el lliure desenvolupament de la individualitat és un dels principis essencials del benestar*' (*Sobre la Llibertat*, cap 3).

Significativament Mill no fa referència tant a individu com a la individualitat, que és una manera molt més relacional de plantejar el problema. Aquesta tesi segons la qual la individualitat ha de ser preservada perquè és la base de la felicitat humana (en la mesura que és sinònim de no-conformisme, d'autenticitat i motor de la millora social) està en la base del debat entre estatisme i antiestatisme que es plantejarà amb força, sobretot, des de la dècada de 1960. Una democràcia avançada no pot prescindir de discutir els arguments de Mill en favor de la llibertat individual – i, en canvi, no té gran cosa a dir sobre l'anarquisme.

UTILITARISME I LIBERALISME DE LA FELICITAT

Sota la influència de l'utilitarisme, el liberalisme es va transformar d'una manera radical. De ser als segles 17 i 18 un 'liberalisme de la llibertat' (centrat en la defensa de l'àmbit civil contra l'Estat), va passar a ser un 'liberalisme de la felicitat'. Tocqueville va ser el testimoni perplex d'aquesta transformació. A partir de l'empremta de John Stuart Mill es pot dir que hi ha un liberalisme social (el que deriva dels seus textos) i un liberalisme liberal/libertari.

Aquesta distinció entre 'liberalisme de la llibertat' i 'liberalisme de la felicitat', la va establir John Rawls, en un text poc esmentat que val la pena traduir *in extenso*:

'La tradició del liberalisme de la llibertat data com a mínim de la Reforma i assigna una prioritat específica a determinats drets fonamentals: la llibertat de consciència i de pensament, la llibertat personal i la lliure elecció d'una vocació –el fet de ser lliure de l'esclavatge i de la servitud–, per esmentar-ne alguns de principals. El liberalisme polític és també un liberalisme de la llibertat. com a tal garanteix a tots els ciutadans recursos generals (béns primaris) que els permeten fer un ús intel·ligent de l'exercici de les seves llibertats. Això no garanteix tanmateix la seva felicitat que pertoca a la responsabilitat de cadascun d'ells. El liberalisme dels utilitaristes (clàssics) –Bentham, Mill i Sidgwick– és diferent del liberalisme de la llibertat. El seu primer principi és el de la més gran llibertat per al més gran nombre . Quan sanciona les llibertats liberals, es tracta d'un liberalisme de la felicitat; però si les exclou surt completament del quadre del liberalisme. Com que el seu ideal fonamental és la maximització de la felicitat, el fet que aquesta maximització garanteixi o no les llibertats fonamentals té un caràcter contingent'. John Rawls; Lectures on History of Moral Philosophy. Harvard UP, 2000, p. 357.

El liberalisme de la felicitat és *democràtic* i *igualitarista*. El seu criteri moral és satisfer les necessitats del més gran nombre, mentre el liberalisme de la llibertat era més aristocràtic i només parlava d'igualtat per referir-se a la igualtat formal de drets. Per a l'utilitarisme maximitzar el benestar general (o el benestar mitjà) significa necessàriament reduir les desigualtats, en raó de la disminució de la utilitat marginal, una vegada aconseguit un determinat nivell de riquesa.

Augmentar la riquesa dels més rics (recordi's l'exemple del jersei), augmenta poc la seva felicitat i, en canvi, fa més infeliços els pobres. Però com que hi ha més desafavorits que no pas rics, augmentar el benestar dels desafavorits fa créixer molt la felicitat general. La igualtat és, doncs, una de les característiques principals de les polítiques utilitaristes en què es basa l'etat del benestar (*welfarism*). En aquesta perspectiva, la llibertat ocupa el segon lloc respecte a la felicitat (o al 'benestar', que és el nom més habitual). L'explicació d'això en termes benthamites és molt simple: la llibertat és un concepte purament polític, que depèn de la llei i no és un dret natural (recordi's que per a un utilitarista els drets naturals són ficcions). En canvi, la felicitat és més cercada que la llibertat. Per tant, la igualtat que ens augmenta la felicitat (o més estrictament: que augmenta la felicitat del màxim nombre) és més útil.

Evidentment, la igualtat no és 'de resultats' sinó 'd'oportunitats'. Seria poc realista que tothom aspiri a aconseguir els mateixos resultats que un gran atleta o a ser tan savi com un gran professor, perquè no es pot esperar de la desigualtat de condicions naturals, físiques o intel·lectuals, que s'arribi a aquesta situació. Però, en canvi, sí que cal postular una 'igualtat d'oportunitats'. S'ha de poder tenir un bon entrenador o un bon mestre (oportunitat), però no hi ha dret a esperar la igualtat de resultats a partir de mèrits i capacitats diferents. La igualtat total i perfecta és absurda i (contra el que va argumentar Marx), no es pot demanar resultats iguals des de la suposició que tothom té iguals necessitats, passant per alt que uns tenen millors capacitats que o hi posen més esforç que altres. Un exemple d'igualtat d'oportunitats és una classe: tots els alumnes escolten la mateixa lliçó (per tant tenen la mateixa oportunitats), però uns l'aprofiten més que uns altres i tenen diferents resultats en una situació que és justa, però no igualitària.

El matrimoni ideològic entre liberalisme i utilitarisme és conceptualment debatut però (afegint-hi a manera d'un trident la virtut cívica del republicanisme), descriu a grans trets el model polític dominant al Nord des de finals de la 2^a Guerra Mundial. Fins a la publicació de la *Teoria de la Justícia* (1971, ed. revisada 1999) de John Rawls (1921-2002), aquest liberalisme welfarista, empeltat d'utilitarisme, fou la teoria dominant en el pensament polític. El que ha vingut després (comunitarismes diversos, biopolítiques, estudis de gènere...) és prou diferent.

Però aquesta és una altra història, que ja no explicaré aquí...