

Filosofia i política.
Contribució a la qüestió de la veritat en política
(Arran d'una lectura de Maquiavel i La Boétie)*

JOSEP OLESTI

Abstract

The aim of this paper is to argue for the claim that politics and philosophy are overtly incompatible. The argument is based on problems concerning the question of truth and is prompted by a certain interpretation of the thought of Machiavelli and La Boétie.

“ Et m'enquiers peu d'un laquay s'il est chaste; je cherche s'il est diligent. Et ne crains pas tant un muletier joueur que imbecille, ny un cuisinier jureur qu'ignorant.”

Montaigne, *Essais*, I, xxviii.

I

En un llibre recent, Jacques Rancière¹ ha determinat la política com la falta d'entesa, o millor, com la racionalitat de la falta d'entesa. Sembla que, efectivament, es tracta d'una bona estratègia d'aproximació, perquè la política és un conjunt d'operacions (i l'espai que aquest conjunt d'operacions determina) que parteix de la suposició d'una certa falta d'entesa entre els individus. Falta d'entesa que, certament, no va més enllà d'un determinat punt, passat el qual allò que hi ha ja no és política, sinó guerra².

Si això és així, i la política és un conjunt d'operacions que parteix de la suposició d'una certa falta d'entesa entre els individus, que assumeix instal·lar-se en aquesta falta d'entesa, i que es proposa gestionar-la racionalment, aleshores, l'exercici mateix de la política (gestionar racionalment la falta d'entesa) és un escàndol per a la filosofia (que aspira no pas a gestionar, sinó a superar, a través de la raó, la falta d'entesa); la política és un objecte escandalós per a la filosofia. I ho és també perquè, en conseqüència, la mena de relacions intersubjectives que s'estableixen en l'àmbit de la política se situa gairebé a les antípodes de les que propugna la filosofia com a condicions necessàries per subsistir. La intenció d'aquest escrit és mostrar-ho.

* Aquest treball s'emmarca en el context de la recerca finançada per la DGES (MEC) amb el núm. PB(-)1144.

1. *La Méésentente*, Galilée, París, 1995.

2. No és veritat que la guerra sigui la continuació de la política per uns altres mitjans (Clausewitz); és tota una altra cosa: justament, la política és l'art d'evitar que la falta d'entesa es tradueixi en guerra.

I, per fer-ho, utilitzaré, ultra l'obra de Maquiavel, un text magnífic, un petit clàssic de la filosofia del segle XVI: el *Discurs de la servitud voluntària* de l'humanista francès Étienne de la Boétie. El lector atent pot trobar-hi, en filigrana, dues idees que convé de subratllar, perquè sintetitzen la naturalesa mateixa de la política: es tracta, la primera, d'una exigència, i, la segona, d'una definició.

II

L'exigència es pot formular de la manera següent: tothom que vulgui reflexionar sobre la política està obligat a assumir la lliçó que ensenya el realisme polític, que consisteix a substituir la imaginació sobre la forma ideal que haurien d'adoptar les relacions entre els homes per l'anàlisi de les seves relacions efectives. Es tracta, abans que res, d'entendre; aquest és el primer imperatiu per al filòsof que es proposa de pensar la política; també si, eventualment, es proposa d'actuar-hi. Si n'hi ha d'altres, d'imperatius per al filòsof davant la praxi, vénen després, i estan sempre subordinats –fins i tot moralment subordinats– a aquest (i això com a condició de la seva efectivitat: només si s'entenen bé quins són els mecanismes que regeixen la praxi política, l'acció pot tenir alguna garantia d'efectivitat)³.

I la primera lliçó del realisme polític és una norma elemental de prudència, que Maquiavel⁴ elevava a la categoria de màxima: qui organitza un Estat ha de presuposar que tots els homes són malvats, i que duren a terme les seves malvades idees tan bon punt en tinguin l'oportunitat. Aquesta màxima no enuncia un principi antropològic, sinó polític: no es tracta d'esbrinar si és o no és veritat que els homes són malvats, sinó de determinar si presuposar-ho és o no és una bona manera de procedir per entendre la realitat política i per intervenir-hi eficaçment. Com escriu irònicament La Boétie⁵: suposant que els habitants d'un país trobessin algun gran home que donés mostres de gran capacitat de previsió per guiar-los, de gran audàcia per defensar-los, de gran prudència per governar-los; i, per això, s'acostumessin progressivament a obeir-lo i se'n fiessin prou com per donar-li alguna supremacia, no seria gaire assenyat que el traguessin d'allà on estava fent el bé per posar-lo en un lloc on podrà fer mal...

El realisme polític podria definir-se també com la pèrdua de la ingenuïtat: el mal deixa de ser vist com una monstruositat, per ser considerat una possibilitat permanent. Esguardar el tirà com un monstre, és a dir, com una excepció a les lleis de la natura, és una mala manera d'aproximar-se a la política, no tant perquè pugui ser falsa, sinó perquè és perillosa; és més prudent considerar el criminal com una versió, sempre possible, de la conducta humana. André Glucksmann, fent-se ressò d'una idea cara a Albert Camus i modificant la cèlebre sentència de Terenci, deia

3. Vegeu Maquiavel, *El príncepe*, cap. 15; en: *Tutte le opere*, Sansoni, Florència, 1992, pàg. 280.

4. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 3; ed. cit., pàg. 81.

5. *Le discours de la servitude volontaire*, fol. 2; en: *Oeuvres complètes*, 2 vol., William Blake and Co., Bordeus, 1991; vol. 1, pàg. 68. Cito aquesta edició (que segueix el mateix manuscrit que Malcolm Smith en la seva esplèndida edició: *De la servitude volontaire ou contr'un*, Droz, Ginebra, 1987), perquè indica la paginació dels folis del manuscrit, procediment de referència que darrerament sembla imposar-se (vegeu p. ex. la recent edició de N. Gontarbert: *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Gallimard, París, 1993).

que, després d'Auschwitz, és necessari d'afegir a la llista clàssica un onzè manament: "no consideraràs estrany res del que és inhumà"⁶.

La tradició del pensament polític de l'època moderna, fidel al consell de Maquiavel, renunciarà (per impossible o per perillosa, tant se val) a la tasca de buscar un home bo i savi per tal de confiar-li el poder, i esmerçarà les seves energies a pensar un sistema que no permeti, a qui disposa del poder, altra cosa que fer el bé (o que no li permeti de fer mal; o, com a mínim, que no li permeti de fer-ne gaire, o no gaire temps...). Es tractarà, en tot cas, d'introduir mecanismes de control del poder. Per realisme polític. Perquè la política, de fet, no és l'art d'aconseguir el bé comú, sinó el d'obtenir i de mantenir el poder.

L'aplicació al fenomen polític de l'imperatiu de la comprensió obliga a no manllevar conceptes procedents d'altres camps, on potser són pertinents, per empeltar-los al registre de la política; p. ex.: dels camps de la moral ("bo/dolent"), o de la religió ("agradable/no agradable a Déu"). Així, demanar si un comportament és o no és moralment bo, o si és o no és agradable a Déu, és condemnar-se a no entendre què passa en política, de què s'hi tracta; és una via no de lucidesa sinó d'obscuritat, i potser fins i tot una estratègia d'obscurantisme (per tant, no només políticament ineficaç, sinó també, paradoxalment, moralment pervers). Això no vol dir que un hom no pugui jutjar moralment, o religiosament, els actes d'un agent polític (com els actes de qualsevol individu). Vol dir només que aquest és un tipus de judici que no només no amplia el nostre coneixement de la seva acció política, sinó que més aviat l'interfereix; i interfereix no només el coneixement, sinó, també, l'acció (massa sovint, la història ens ensenya que la -presumpta- virtut moral, o religiosa, sembla directament proporcional a la incompetència política). Certament, una acció política guiada pel judici moral pot reeixir, i ser eficaç; però es tracta d'una felicitat casualitat, d'una mena d'harmonia preestablerta, en virtut de la qual el que convé políticament coincideix amb el que és moralment obligat.

Des del punt de vista polític, no n'hem de fer res dels motius en virtut dels quals algú compleix la llei; no és rellevant si ho fa perquè reconeix que complir la llei és un imperatiu moral que s'imposa a la seva consciència o perquè, senzillament, prefereix no arriscar-se a anar a presidí. L'única qüestió políticament pertinent és si ho fa o si no ho fa; l'únic que compta és, justament, el seu comportament com a agent extern (i les motivacions internes només són rellevants en la mesura que, conegudes i eventualment controlades, poden modificar aquest comportament extern). En paraules de Spinoza:⁷

"Un Estat la salvació del qual depengui de la lleialtat d'algunes persones, i els assumptes del qual, per tal d'estar ben dirigits, exigeixin que aquells que els porten vulguin actuar lleialment, no tindrà cap estabilitat. Perquè pugui subsistir, caldrà ordenar les coses de tal manera que aquells que administren l'Estat, es guïin per la raó o es guïin pels afectes, no puguin actuar d'una manera deslleial o contrària a l'interès general. I poc importa, per a la seguretat de l'Estat, quin motiu interior tenen els homes per administrar bé els assumptes públics, a condició que, en efecte, els administrin bé."

Això vol dir, en el límit, que un sistema polític perfecte s'hauria de poder permetre el luxe de col·locar en qualsevol lloc de la piràmide social un malvat. Un bon sistema polític és aquell en què fins i tot un diable podria governar⁸.

6. Glucksmann, *Le XIe. commandement*, Flammarion, París, 1991. Vegeu també: Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, en: *Essais*, Gallimard, París, 1981, pàg. 108: "Els homes també segreguen l'inhumà".

7. *Tractatus politicus*, I, § 6.

8. Com és sabut, és en aquests termes que Kant, perfectament instal·lat en la perspectiva realista, formula el problema polític ("que hauria de ser resoluble fins i tot per a un poble de diables -només que tinguessin enteniment"); vegeu: *Zum ewigen Frieden*, I; en: *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, vol. XI, pàg. 224).

En aquest sentit, la política designa un dels noms del mal. Per això, en una curiosa mena de metonímia, un altre dels noms del mal és el de qui probablement l'ha estudiada millor: Maquiavel. L'adjectiu "maquiavèlic" abraça, en totes les llengües modernes, la pràctica totalitat de les conductes rebutjades. A tall de mostra, la definició del Fabra (s. v. "maquiavelisme": "Teoria política de Maquiavel; política sense escrúpols; fig. capteniment artíficiós, doble, de mala fe"). Històricament, "Maquiavel" és una figura que ha encarnat totes les figures del mal⁹: denunciat com a herètic, ateu, mahometà, sodomita, criminal; confós amb cadascuna de les ideologies que van ocupar l'escena històrica: anglicanisme, calvinisme, ateisme, jesuïtisme, gal·licanisme, averroïisme; va esdevenir —com va escriure un historiador del tombant de segle— tot allò que els odis van voler. Però, amb ell, no és només un individu allò que es denuncia, sinó un tipus de relació de l'home amb l'home, una manera perversa d'organitzar les relacions intersubjectives: la naturalesa mateixa de la política. Tal com escriu Lefort: "el maquiavel·lisme és el nom donat a la política en tant que ella és el mal".

III

Però Maquiavel no és només un mite. L'astut secretari florentí és també el filòsof que ha bastit tot un edifici conceptual on s'inscriuen les doctrines que amb més o menys justificació històrica se li atribueixen (condensades en màximes del tipus *fac et excusa; si fecisti, nega; divide et impera*; etc), i d'on obtenen sentit.

L'essencial d'aquest edifici potser es pot resumir en la fórmula següent: l'imperatiu és l'eficàcia; el criteri és l'èxit; l'estratègia és, primer, la força, i, segon, la cooperació (que introdueix un matís que no substitueix, però que modula l'anterior, en una especificitat que és pròpia de la política): confrontació i compaginació d'interessos que La Boétie batejarà amb un nom: complicitat.

Si es tracta d'entendre què passa en política, de quina manera funcionen les coses, la primera cosa que cal assumir és que la política és un camp de forces, un espai de confrontació. És a dir, hi ha política perquè existeixen individus i grups diferents, amb interessos contraposats. Aquest és el primer fonament de la política. Si no fos així; si tots els individus tinguessin naturalment una propensió idèntica a l'harmonia; si tots es comportessin com germans; si tots pensessin com un de sol i no hi hagués res que els fes divergir entre ells; aleshores, òbviament, no caldria cap mena d'organització per regular els interessos, per harmonitzar les dissensions i per evitar el conflicte. No és cap casualitat que totes les tiranies coincideixin en un mateix discurs de l'harmonia social, en una mateixa negació de la diversitat interna, en un rebuig de la diferència; harmonia que, o bé es tracta d'una ficció, o bé, en el pitjor dels casos, d'una realitat construïda per la força. Hi ha política perquè hi ha diversitat, perquè hi ha diferència, i perquè, virtualment, el conflicte és sempre possible. Cal, doncs, pensar la política com un joc de forces, que obliga els agents a buscar les condicions d'un equilibri. La primera lògica que s'ha d'aplicar per a la comprensió del fet polític és la lògica de la força. I la lògica de la força ha de tenir present, justament, que el conflicte és sempre permanent; que cap forma política garanteix completament l'estabilitat; que l'equilibri obtingut és sempre precari i s'ha de refer continuament.

Però la política no és la guerra. Precisament, la política és l'art de mantenir el conflicte en, indefinidament, virtual; l'art d'evitar que esdevingui actual; és l'art de transformar

9. Segueixo de prop (aquí i, en general, a l'hora d'interpretar Maquiavel) C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, París, 1972, reed. 1986; cf. csp. pàg. 79-80.

la lògica de l'oposició en una lògica de la cooperació. I per aconseguir aquesta transformació, per fer que els homes tendixin a cooperar, no cal que siguin bons; n'hi ha prou que siguin intel·ligents. Si ho són, a la llarga s'han d'acabar adonant que els convé més aguantar-se que no pas estomacar-se. No cal que siguin amics; n'hi ha prou que no siguin ximples.

Les llengües conserven encara un indicatiu d'això, que l'etimologia ens fa accessible: en català, com en les llengües romàniques en general, els mots "contraure", "contracte", provenen de la mateixa paraula llatina que el verb "traginar": *trahere*. En una llengua no llatina com l'alemanya, això és encara més evident, perquè exactament la mateixa paraula, *Vertrag*, significa, en forma substantiva, "contracte", i en forma verbal (*vertragen*), "suportar", "aguantar". Establir un contracte, acordar un pacte és -ja etimològicament- estar disposat a suportar l'altre, estar disposat a aguantar-lo; carregar-lo amb un mateix, tolerar-lo (i fer-ho justament en els termes que es determinen en virtut del contracte).

El que cal per a la cooperació és que els diferents agents percebin que hi ha alguna cosa per guanyar en el fet de cooperar. Que s'adonin que la millor manera de satisfer els seus interessos particulars, la millor manera de satisfer el desig, passa per evitar la pura confrontació; es tracta de renunciar a algunes coses per tal d'assegurar-ne d'altres. Maquiavel ho recomanava al seu príncep: ha de ser capaç de fer veure al poble que satisfà els seus interessos; ha de convèncer el poble que hi té més a guanyar mantenint-lo en el poder que no pas enderrocant-lo. Però, per convèncer el poble, el príncep està obligat, en alguna mesura almenys, a satisfer alguns dels seus interessos. La dictadura completa no existeix: la imposició absoluta d'una voluntat particular contra totes les altres és impensable; si s'imposa (i, en efecte, això passa sovint), és perquè troba una certa acollida, una certa admissió en les voluntats d'aquells a qui s'imposa; ja deia Aristòtil¹⁰ que l'esclau és aquell que està disposat a ser d'un altre, i que, precisament per això, és d'un altre. La Boétie hi insisteix: hi ha esclaus no pas perquè hi hagi tirans, sinó a la inversa; la tirania no és la causa de la servitud, sinó que la servitud és la causa de la tirania.

Hi ha un tòpic que, sota versions diferents, ve a dir, substancialment, que el príncep no només ha de ser bo, sinó que, a més a més, ho ha de semblar. L'anàlisi maquiavèlica obligaria a corregir-lo, i a substituir-lo pel següent: el príncep no ha de ser bo; però, costi el que costi, ho ha de semblar. No ha de ser bo, perquè, suposant que ho fos, i que ho continués essent una vegada en possessió del poder, no podria mantenir-s'hi, atès que no tots els homes ho són (altrament, no hi hauria problema polític). Però ho ha de semblar, o tampoc no s'hi mantindria (la qual cosa té l'avantatge de temperar la possibilitat d'exercir efectivament la maldat).

Per això, la característica principal del príncep maquiavèlic es determina en clau externa: ha de ser capaç d'"acolorir" la seva naturalesa i "ser un gran simulador i dissimulador"¹¹; ha de poder conèixer quines són les qualitats que "arrenquen dels súbdits blasme o lloança", i revestir-se de les que convingui¹².

Es dibuixa així una situació en què, certament, el príncep enganya el poble; però no ho pot fer més enllà d'un cert punt. El fet que el príncep hagi de semblar bo fa que, en alguna mesura, es comporti com a bo; encara que no ho sigui, almenys ho haurà de semblar. I això té alguns avantatges (en té, certament, per al príncep; però en té també per al poble): haver de dissimular la maldat dificulta el seu exercici; haver de semblar bo

10. *Politica*, I, 1254 b.

11. *El príncep*, cap. 18; ed. cit., pàg. 283.

12. *Ibid.*, cap. 15; ed. cit., pàg. 280.

obliga a algun acte de bondat. I, en l'esfera política, l'aparença externa, el comportament efectiu, és tot el que compta. En moral potser no; en política, comportar-se bé és ser bo, i l'aparença de virtut és la virtut mateixa.

És en aquest punt que la qüestió de la veritat en política esdevé rellevant. Val la pena de recuperar aquí el debat clàssic a l'entorn de la sofística, i especialment el pasatge cèlebre on Plató, en un context en principi diferent, estableix una distinció entre dues menes d'imitació¹³:

“ESTRANGER. El primer art que distingeixo en la imitació [μίμησις] és l'art de la imatge, tal com es mostra principalment quan la perfecció de la imitació s'apregona fins a observar les dimensions del model en longitud, amplària i profunditat, i fins a donar a cadascuna de les parts els colors que els convenen.

TEETET. Però no és això el que proven de fer tots els que imiten?

ESTRANGER. No pas, almenys, els que pinten o esculpeixen obres de gran dimensió. Perquè si donessin a aquestes belleses llurs proporcions veritables, com saps prou bé, les parts superiors ens semblarien massa petites i les parts inferiors massa grans, atès que les unes les veiem de lluny i les altres de prop.

TEETET. És ben bé així.

ESTRANGER. No és cert que els artistes, despreocupant-se de la veritat, donen a les seves figures no pas les proporcions que realment tenen sinó les que passen per belles?

TEETET. És ben bé així.

ESTRANGER. Aleshores, no és legítim parlar d'imatge [εἰκόων] en el primer cas, puix que hi ha reproducció del model?

TEETET. Sí.

ESTRANGER. I anomenar, com hem fet, art de la imatge aquesta mena de l'art de la imitació?

TEETET. És just.

ESTRANGER. I quin nom haurem de donar a allò que sembla bell perquè l'espectador està mal situat, però que per a una mirada capaç d'abraçar proporcions més grans perdria aquesta semblança? No és el de simulacre [φάντασμα], puix que sembla tenir la semblança que en realitat no té? [...] I l'art que produeix no pas una imatge sinó un simulacre, no serà correcte designar-lo com a art del simulacre?

TEETET. Prou.”

Com és sabut, l'objecte del diàleg platònic és determinar la naturalesa del sofista, que ha de permetre distingir-lo del filòsof. I és en aquest context que Plató introdueix la categoria d'imitació, de primer, en l'ordre de l'estètica, de seguida generalitzant-la; per limitar-nos al registre de la praxi: el filòsof platònic coneix què és el bé i actua en conseqüència, conformant les seves accions a la norma que aquest saber descobreix, reproduint fidelment la seva naturalesa: és l'art de la imatge. El sofista, en canvi, adequa el seu comportament a allò que els diferents interlocutors consideren que és bo, bandejant la qüestió de l'encert o el malencert d'aquestes consideracions: el bon ordre polític no és ja la traducció, en l'àmbit col·lectiu, de la bona disposició de les ànimes, sinó el fràgil equilibri dels interessos particulars; es pot parlar, en aquest sentit, de l'art del simulacre, en la mesura que aquest designa una producció atenta únicament al seu efecte.

És casualitat que la potència del simulacre es manifesti en els registres de l'art i

13. *Sophista*, 235d-236d.

de la política, que es mouen, per la seva mateixa naturalesa, en l'aparença i l'exterioritat? L'art es preocupa pel moment estètic dels seus productes, per l'efecte que produeixen en l'espectador. Igualment la política, si més no des de Maquiavel i el realisme polític, és a dir, des que renuncia a ser moral i es preocupa només pel comportament públic dels homes. La cura per la fidelitat de la imatge pot acabar produint, en art, lletgesa; en política, pot conduir al desastre. Aquesta és la força de la sofística en l'àmbit de la filosofia política; la hipocresia, que el filòsof retreu al sofista, és la quinta essència de la virtut política.¹⁴

IV

Que la política sigui un camp de forces té, doncs, algun avantatge. Perquè difícilment n'hi haurà una que sigui prou poderosa per poder-se imposar sobre la coalició de les altres. Per tant, caldrà cooperar. Això significa que la millor manera per aconseguir la satisfacció de l'interès particular passa per una certa satisfacció de l'interès dels altres particulars, i, en conseqüència, per una certa satisfacció de l'interès col·lectiu. No pas, noti's bé, per conviccions morals, sinó, senzillament, per realisme polític.

Passa amb l'agent polític alguna cosa anàloga al que passa amb el mentider. Un bon mentider no és el que menteix sempre; és el que sap quan pot mentir i quan no; és el que sap administrar la dosi justa de mentida que l'oient pot tolerar. El bon mentider sap que, de tant en tant, ha de dir la veritat; si no, si menteix sempre, el desemmascaran ben aviat (en aquest sentit, mentir sempre equival finalment a no mentir mai; només menteix de debò qui menteix de tant en tant). De la mateixa manera, l'agent polític, que persegueix la satisfacció del seu interès, si vol reeixir, ha de saber gestionar el percentatge del desig privat que pot satisfer sense riscos; i s'ha d'adonar que només podrà augmentar aquest percentatge si augmenta (en alguna mesura que tendeix a la proporcionalitat) el dels altres.

Hi ha, doncs, en la intel·ligència del joc polític, les llavors per a un comportament determinat, que és el més lògic, perquè és el més adequat a les regles del joc¹⁵. La disposició de les coses és d'una naturalesa tal que convida a una recerca constant de l'equilibri d'interessos. I això és la política: una activitat, sempre per refer, de recerca de l'equilibri, de gestió del conflicte, de racionalització de la falta d'entesa. I per a aquesta activitat, La Boétie té un nom: complicitat.

La contraposició entre complicitat i amistat articula les darreres pàgines del *Discurs de la servitud voluntària*, que es mou en un vaivé precís entre les relacions d'iguals que caracteritzen l'amistat i les relacions de desigualtat que estableix el poder. En principi, i a primer cop d'ull, es tracta del poder propi de la tirania. Però hi ha bones raons per pensar que La Boétie denuncia més la realitat política mateix que no pas una de les

14. Hi ha insistit, recentment, B. Cassin (*L'effet sophistique*, Gallimard, París, 1995: cf. esp. pàg. 223), aprofundint una línia d'interpretació que havia inaugurat M. Untersteiner (*I sofisti*, Milà, 1949; reed. Mondadori, Milà, 1996).

15. Una altra cosa és determinar si això, en la pràctica, serveix de gaire. Perquè, com en els jocs d'estratègia, tot passa per concedir als agents polítics un comportament racional; i si algun agent no es comporta com s'espera, és el desastre. Això és el que fa dir a Rousseau que tota aquesta ciència política és una senzilla frivolitat intel·lectual: sovint, qui decideix el comportament d'un príncep no és la raó d'Estat, sinó el caprici d'una favorita o el mal de ventre d'un ministre; vegeu: *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, en: *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1967-1971, vol. 3, pàg. 567.

seves formes concretes d'organització, a saber, la tirania (forma concreta que és, certament, la pitjor de totes; però que ho és precisament perquè manifesta de la manera més nítida, sense cap distorsió, el que és comú a totes: que hi ha algú que mana i algú altre que obeeix; que això s'accepta). Hi ha bones raons per pensar, doncs, que denuncia no pas la forma concreta d'organització política que és la tirania, sinó la tirania que comporta qualsevol forma concreta d'organització política. Perquè tota forma d'organització política, a despit de les seves diferències en la manera concreta de distribució i de legitimitació del poder, comparteix una pressuposició idèntica, que és rigorosament fonamental. I aquesta pressuposició és precisament allò que s'expressa en la contraposició entre complicitat i amistat:

“Entre els malvats —escriu La Boétie¹⁶—, quan es reuneixen, hi ha un complot, no pas companyonia. Entre ells, no s'estimen, sinó que es temen: no són amics, sinó que són còmplices”.

Complicitat, doncs, en comptes d'amistat. Aquesta és la forma específica de relació intersubjectiva que defineix la política¹⁷. Complicitat en comptes d'amistat: perquè es tracta simplement de gestionar els interessos de manera que tots resultin suficientment satisfets, i evitar l'enemistat, és a dir, la guerra. Entre l'amistat i l'enemistat, la complicitat és el registre propi de la política. Perquè es tracta només de trobar un equilibri entre les diferents forces que es contraposen, i evitar que la falta d'entesa es tradueixi en conflicte despulat. La grandesa i la misèria de la política es poden resumir en una afirmació desencantada com ara la següent: ja que no podem ser tots amics, almenys siguem còmplices. Ja que el discurs de l'harmonia social és una ficció, o una farsa tràgica, i atès que tots perseguim el que ens convé, siguem suficientment sensats per evitar el conflicte permanent: organitzem un complot; fem La Política.

V

Però gestionar racionalment la falta d'entesa no és buscar l'entesa; no és buscar l'acord de fons sobre la cosa; no és perseguir una coincidència lliurement compartida. Escrivia al començament que la política és un escàndol per a la filosofia. I ho és justament per això: perquè representa una perversió instrumental de la raó; és a dir, perquè converteix la raó en instrument, en comptes de fer-la el lloc de la coincidència. També per això, una vegada més, complicitat en comptes d'amistat.

I és que, des de l'origen platònic, el model de la filosofia, la seva figura, és l'amic, i no pas el còmplice. La contraposició entre amistat i complicitat també permet pensar l'especificitat de la filosofia. L'especificitat d'una disciplina que té en el diàleg la seva forma més autèntica, i en l'entesa racional, la seva finalitat. El diàleg pressuposa la igualtat dels interlocutors; suposa concedir que també l'altre pot tenir raó¹⁸. Només hi ha

16. *Op. cit.*, fol. 24; ed. cit., pàg. 94.

17. És possible pensar (Cassin) que ja alguns sofistes s'haurien situat en una perspectiva semblant; així, Antifont, la noció de concòrdia (ὁμόνοια) del qual sembla atansar-se més a la idea de complicitat que no pas a la d'amistat (cf. DK B 44a): “Arreu de l'Hèllade una llei estableix que els ciutadans facin el jurament de viure en concòrdia i arreu formulen aquest jurament. Penso que això es fa, no perquè els ciutadans preferixin els mateixos cors, ni perquè aplaudeixin els mateixos auletistes, ni perquè elegeixin els mateixos poetes, ni per tal que frueixin de les mateixes coses, sinó perquè obeeixin les lleis”, etc. (trad. Piqué, *Els sofistes*, Laia, Barcelona, 1988, pàg. 179).

18. Vegeu. p. ex. *Gorgias*, 461c-462a.

veritablement diàleg, recerca mútua de l'acord, autèntica entesa si s'admet això. Però l'altre amb el qual un mira de posar-se d'acord no és en res diferent de tots els altres: l'interlocutor és admes al diàleg justament en tant que no difereix de qualsevol altre; és a dir, en tant que, deixant de banda la seva particularitat, està dispost a lliurar-se a la raó comuna (λόγος)¹⁹. Per això, no té cap sentit substituir un interlocutor amb qui no s'arriba a cap acord per un altre interlocutor més proper, o més dòcil; la temptació de la substitució (la temptació totalitària) expressa el fracàs en l'acord de fons sobre la cosa.

Però l'entesa eventualment aconseguida a través del diàleg no modifica les coses. La filosofia, en el millor dels casos, ens permet entendre una mica més el món, descobrir-hi indicis de sentit. Però no garanteix cap transformació del món. Per això, en filosofia, la complicitat (que falsejaria el diàleg en tant que forçaria l'acord a través de la renúncia, o a través de la seducció; no en virtut de la coincidència lliurement compartida sobre la naturalesa de la cosa) és absurda, perquè no treu cap a res. Un acord basat en la no coincidència, un acord per la força, només tindria algun sentit si permetés l'obtenció d'algun resultat, si fos capaç de produir alguna cosa; és rigorosament absurd quan l'acord és l'objectiu mateix, quan l'entesa és la finalitat perseguida. El còmplice, en filosofia, és un neci.

La filosofia és assumpte d'amics i d'homes lliures. I la filosofia és possible precisament perquè entre, d'una banda, la pura heterogeneïtat i el conflicte subsegüent (la guerra de tots contra tots) i, per una altra banda, la ficció de l'homogeneïtat, hi ha marge per a un espai possible: el de l'amistat. El registre on els homes són, per dir-ho encara amb La Boétie²⁰, no pas "tous unis" sinó "tous uns": no pas uniformes (en una homogeneïtat que anul·laria les diferències), sinó "uns" (en plural, no en singular: cadascú és un "un", diferent als altres; i entre aquests individus "uns", hi pot haver una relació d'estima mútua i de recerca d'entesa). Enmig, doncs, l'amistat; en un extrem, els enemics (més enemics a mesura que comparteixen menys coses en comú; en el límit, no es reconeixen com a homes, com a pertanyents a un mateix gènere: és l'extermini genocida); en l'altre, els còmplices (que ho són en la mesura que són idèntics: en la mesura que comparteixen un mateix objectiu, que és allò que els uneix, que els identifica, que els homogeneïtza). L'amistat, en canvi, s'esdevé entre individus que, tot i essent diferents, es reconeixen, d'alguna manera, iguals. Aristòtil havia escrit²¹: "Quan els homes són amics, no hi ha necessitat de justícia". Però amistat i filosofia no poden ja (han pogut mai?) organitzar la ciutat, i queden confinades a l'àmbit estrictament privat. Tal com Maquiavel ensenya, l'home modern està obligat, amb La Boétie, a buscar còmplices, i a enyorar els amics.

19. M. Dixsaut (*Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, París, 1985; reed. 1994, pàg. 24) ha insistit en aquest caràcter anònim del logos, que duu Plató a, per exemple, aquell sorprenent "Plató, em penso, estava malalt" del començament del *Fedó*. La filosofia sembla establir-se, contra la sofística i contra, en general, el parlar per parlar que no s'até a cap principi, com una mena de dictadura de la paraula, en el doble sentit, objectiu i subjectiu, del genitiu: ja no tot s'hi val, i cal atènyer-se a certes exigències, com ara el principi de contradicció; però l'exigència no és imposada per ningú exterior a la paraula mateixa, sinó que és ella mateixa la que la imposa; i per això, paradoxalment, esdevé democratitzant, perquè la paraula, a priori, no exclou ningú (fora del que decideix excloure's, o la planta), ni ningú no hi té la primàcia en virtut de cap prerrogativa que no sigui la que confereix la mateixa virtut de la paraula.

20. *Op. cit.*, fol. 7; ed. cit., pàg. 74.

21. *Ethica nicomachea*, VIII, 1155a.

VI

És veritat que la política és necessària, i difícil. Les seves dificultats són les de trobar l'equilibri entre els interessos dels diferents grups i individus; les dificultats de moure's en el registre intermedi que hi ha entre l'amistat i l'enemistat, entre l'àmbit privat de l'estimació recíproca i la destrucció de l'àmbit col·lectiu que representa la guerra; les dificultats de calibrar les forces dels diferents agents que són en joc i gestionar-les per evitar el desastre. Es tracta d'un saber limitat, que Maquiavel anomena *virtù*. Un saber imperfecte, obert a l'esdeveniment i a la novetat històrica, conscient del caràcter excepcional i sempre precari de l'equilibri.

Que la política sigui necessària obliga a un cert elogi de l'Estat, a desgrat de les perversions de què ha estat objecte. Ja Hegel va mostrar que el lloc de la llibertat (real, no abstracta) és la llei: només sóc efectivament lliure si l'altre (és a dir, la llei) m'hi reconeix i em tracta com a tal (és veritat, i la història massa que ho mostra, que la llei també pot veure's perversa, i ser instrument d'opressió; però no hi ha cap altra possibilitat real de llibertat efectiva que la que pugui garantir la llei). En aquest sentit, no és veritat que la llibertat d'un acabi on comença la de l'altre²², sinó que precisament comença allà on comença la de l'altre.

Però que la política sigui un camp de forces significa també, ultra l'obligació de la recerca de l'equilibri, una altra cosa. I aquest altre significat és l'element més negatiu de la disposició de les coses, que fa de contrapès sinistre al component positiu que la comprensió del joc polític comporta (que obliga a una certa satisfacció recíproca dels interessos): és que, aquesta satisfacció està en relació directa amb el *quantum* de força. És a dir, que no hi ha agent (individu o grup) escoltat en el registre polític si no té força; que no hi ha força real si aquesta no ultrapassa una determinada magnitud (que es determina en funció de la magnitud de les forces contràries): qui no compta, no conta; és a dir, qui no té un determinat *quantum* de força, no pot ni parlar ni ser escoltat.

Per això, no es tracta d'una activitat noble. La qual cosa, naturalment, no implica que no ho puguin ser alguns —no pas tots— dels interessos en joc, que, això sí, es veuen —tots— obligats a entrar en aquesta activitat. Perquè la política entesa com a complicitat, si bé, certament, se situa al marge de la moral, no obliga a considerar iguals tots els interessos. Obliga només a assumir que tothom (individu o grup) persegueix la satisfacció del seu interès particular. Però pot formar part de l'interès particular d'alguns individus la satisfacció de l'interès general. Ara bé, la satisfacció d'aquest interès no gaudeix de cap privilegi d'efectivitat. La dignitat teòrica no és cap garantia d'eficàcia. La política és política, no moral: la realització de l'interès general només tindrà lloc si l'agent particular que l'assumeix és eficaç.

I aquesta exigència d'eficàcia és implacable. Montaigne ho descriu amb tota cruesa: "El bé públic requereix trair, i mentir, i massacrar; resignem aquesta comissió a gent més obedient i més dòcil"²³. Demana sacrificar-li honor i consciència²⁴. Com

22. "A aquest punt de vista li manca tot pensament especulatiu, i ha estat rebutjat pel concepte filosòfic, en la mesura que ha produït, en els caps i en la realitat, fenòmens l'horror dels quals només té un paral·lel en la trivialitat dels pensaments en què es fundaven" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 29; Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pàg. 81). L'Estat-Leviatan, el monstre que s'imposaria a l'individu com una cosa exterior, difícilment pot trobar en Hegel la seva legitimitat, a desgrat de certes diguem-ne interpretacions malèvols.

23. *Essais*, III, i; en: *Oeuvres complètes*, Gallimard, "La Pléiade", París, 1962, pàg. 768.

24. *Ibid.*

podria fer-ho el filòsof, l'únic compromís del qual és, justament, el de la fidelitat a allò que se li imposa a la consciència i la millor justificació del qual deu passar pel seu paper de testimoni de la veritat?

Incompatibilitat, doncs, de política i filosofia²⁵. Incompatibilitat que no pot conduir, és clar, a un (insensat) rebuig de la política (la prèdica del qual, d'altra banda, acostuma a emmascarar els més obscurs interessos). Però sí a una presa de consciència de la seva naturalesa, bo i confiant que, al capdavant, la lucidesa deixi un raconet per a la nostàlgia.

25. No sembla ser-ne una excepció el cas de Plató, en qui la temptació de la política sembla haver anat unida a la convicció del seu caràcter incompatible amb la filosofia, que es tradueix en la tesi dels reis filòsofs, si és veritat que aquesta tesi vol dir, com sosté Jacques Rancière (*op. cit.*, pàg. 11), que cal substituir la política dels polítics per la política dels filòsofs, és a dir, per una cosa que, tot comptat i debatut, ja no és política. Segons això, el rei filòsof seria la contrafigura mateix del polític.