

Temptatives sobre la república

Gerard Rosich

Preàmbul

Començo amb estadístiques. Si hom insereix al cercador de Google “‘liberalisme’ + ‘republicanisme’” surt el resultat següent: en xinès aproximadament 1.350.000 aparicions, en anglès 1.270.000, en castellà i/o espanyol 229.000, en francès 30.800, en alemany 20.100, en italià 9.937 i en català 9.100. Sembla que és, de llarg, el principal debat actual en teoria política. Si agafo tres volums publicats per editorials de renom que són compendis dels debats actuals en filosofia política i que inclouen en total noranta-set textos, constatem, si no vaig errat, que només un d’ells no és escrit originalment en anglès i que, com a molt i sent generosos, tres textos es poden situar en el ventall d’aquelles teories que són hipercríiques amb el *statu quo*, o no l’accepten d’entrada. El neguit que hom té, més enllà de la sensació d’estar repetint allò que tothom ja sap i s’ha dit de forma més interessant per altres persones, rau a no veure’s atrapat pels límits establerts del debat i estar obligat a fer un ús adequat dels conceptes que se suposen útils per a ser-ne considerat un participant apte, per exemple: saber que la llibertat es distingeix entre negativa i positiva, que la democràcia pot ser representativa, deliberativa, procedimental, participativa o directa, saber què vol dir “Hobbes”, “Rousseau” o “Kant” quan algú els fa servir com a significants en ells mateixos, conèixer les darreres novetats (cosa d’altra

banda físicament impossible atesa la desproporcionada producció de textos), etc. D'altra banda, hom corre el risc, si no coneix els debats i a més vol situar-se'n relativament fora, de ser titllat, amb tota la raó, o bé d'ignorant o bé de somiatruïtes. Les dades abans esmentades poden suggerir moltes coses, però n'hi ha tres que per al meu propòsit poden ser interessants.

En primer lloc, constatar que el debat entre liberalisme i republicanisme hagi esdevingut *mainstream* en l'àmbit de la teoria política no vol pas dir que no s'hagi d'explicar per què aquest ha estat el cas i no un altre. De fet, és un fenomen força recent que aquest debat hagi anat envaint les controvèrsies en teoria política dels darrers temps. Moltes raons es poden adduir per explicar-ho: que és un debat fàcilment traduïble als mitjans de comunicació de masses, que és interpretable a partir del sistema de partits de les democràcies parlamentàries amb llur lògica de l'alternança política (el pacte de "ara tu perquè després em tocarà a mi"), que ja no hi ha "ideologies" rivals amb prou entitat per oposar-hi resistència... Seria una tasca força interessant fer-ne una anàlisi sociològica.

Tot i així, si adoptem una perspectiva històrica, no sembla que la situació actual fos el cas fins al principi dels anys noranta, és a dir, fins a la caiguda del comunisme "real". El treball que Hannah Arendt desenvolupà després de la Segona Guerra Mundial a *Sobre la Revolució*, i que Quentin Skinner i J. G. A. Pocock, entre d'altres, portaren a terme des d'una perspectiva històrica, va tenir en el seu moment un efecte quasi subversiu i desemascarador de certes veritats acceptades com a dogmes històrics i polítics. Recordem que l'apuntament del pensament liberal va començar amb la reformulació "a l'analítica" de la distinció entre llibertat negativa i llibertat positiva a *Two Concepts of Liberty*, escrita durant la postguerra per Isaiah Berlin i publicada l'any 1958, i que la teoria del contracte social adaptada als "nous temps" (és a dir, quan la teoria neoclàssica en economia era ja el paradigma dominant), *A Theory of Justice*, va ser escrita per John Rawls l'any 1971. Fins aquesta època, la tradició republicana era encara fàcilment identificable amb la tradició revolucionària. Certament, caldria analitzar el context històric i si el debat en qüestió era específic, i per què, de certs estats. A França, el marxisme i l'estructuralisme eren els eixos vertebradors del debat intel·lectual i a Alemanya ho eren la teoria crítica i el projecte de la història conceptual (la *Geschichtliche Grundbegriffe* va començar a ser publicada l'any 1971). Caldria tenir en compte també, o sobretot, el rerefons polític sobre el qual aquest debat es començava a fixar: l'experiència del nazisme, la "guerra freda", les diverses dictadures a Europa, els processos de descolonització, les noves guerres imperials i els cops d'estat promoguts a Amèrica Llatina, les revoltes estudiantils i la consolidació de l'Estat del Benestar, entre d'altres.

En segon lloc, que certs debats tinguin més presència i rellevància en determinats contextos polítics, per exemple l'anglosaxó en oposició amb

el francès, no vol pas dir ni que llurs problemes polítics siguin diferents ni que el mateix debat es pugui interpretar en el mateix sentit. Per exemple, la defensa del republicanisme a l'Estat francès no es pot entendre de la mateixa manera que la defensa del republicanisme als Estats Units d'Amèrica, en el primer cas d'arrel jacobina, i en el segon federal. De fet, m'atreiria a dir que conceptualment són contraris. A l'Estat espanyol, una defensa republicana de l'Estat pot ser interpretada encara en el vell sentit, com a negació de la monarquia en tant que forma d'Estat legítima. Mentre que la defensa del republicanisme a Catalunya ha de ser compresa, precisament, en contra de tot republicanisme amb fonaments nacionals, en especial l'espanyol i el francès. Així, cal que el mateix debat intel·lectual sigui interpretat de forma diferent en funció del context polític en el qual té lloc i, a més, cal tenir en compte que pot estar al servei d'interessos completament contraposats.

En tercer lloc, les dades esmentades al principi (i en podríem aportar moltes més) haurien de ser també interpretades tenint en compte els estudis que pensadors com Noam Chomsky, Michel Foucault o Pierre Bourdieu han fet sobre la funció política dels debats intel·lectuals en si mateixos. El primer ha demostrat diverses vegades, i amb pèls i senyals, com els treballadors de les institucions acadèmiques servim moltes vegades per legitimar el poder existent o deformar la realitat de les seves accions. El segon ha analitzat la manera com la producció de tot discurs savi en tant que objecte de la realitat és "al mateix temps controlat, seleccionat, organitzat i redistribuït per un cert nombre de procediments que tenen per funció conjurar-ne els poders i perills, dominar l'esdeveniment aleatori i esquivar-ne la pesada i terrible materialitat". És a dir, desactivar la seva potencial capacitat subversiva que ve determinada pel fet que el llenguatge com a tal no és propietat de ningú (o dit al revés, ho és de tothom alhora). El tercer, en el seu estudi sobre la televisió, analitza com s'estructura un debat a partir d'una lògica de la (auto) censura, i que probablement és ja extensible a altres "mitjans de comunicació". També, en la seva anàlisi sociològica del món universitari mostra com les especificitats del gremi afecten la producció i el tipus de coneixement, sobretot en el moment que competim per promocionar-nos i en els pressupostos implícits que vénen determinats (creences, valors, prejudicis...) pel fet de ser-ne membre.

No voldria pas fer una anàlisi minuciosa d'aquests resultats, cau fora de l'abast d'aquest text. Amb tot, em pot servir com a justificació per mirar d'entendre *què* és això que anomenem república sense que em calgui partir del debat liberalisme/republicanisme, ja que intentaré desplaçar la pregunta pel que fa a la noció de república i veure si així podem replantejar certs problemes.

Per a què serveix una república?¹

La resposta més banal diria que una república és un tipus de dispositiu constituït per tal de regular la vida dels éssers humans a partir d'un conjunt de pràctiques ordenades en tant que els éssers humans estan sempre ja d'entrada (almenys fins a dia d'avui i sembla que encara per molt de temps) *el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)* sobre la superfície finita del planeta Terra. Que l'espai no tingui a priori límit i sigui per tant en principi infinitament divisible no vol pas dir que talls o trossos d'espai no siguin rellevants per l'afer república, tant perquè de moment els éssers humans només poden ocupar, com a qüestió de fet, part de la superfície terrestre, com perquè el tros d'espai que ocupen un(s), per principi, no el poden ocupar simultàniament un(s) altre(s).² Per *pràctica* cal entendre tots aquells tipus de conductes, hàbits, tècniques, costums o regles que es porten a terme de forma repetitiva sense que calgui preguntar-se a priori ni pel seu origen ni per la seva conveniència. Tenen com a funció afrontar l'esdevenidor, és a dir, allò que encara no és el cas, pressuposant una certa continuïtat amb tots els casos passats i garantint una certa estabilitat i predictibilitat. Tot i així, tota pràctica és posada a prova en cada moment que es realitza, atès que cada cas d'aplicació és, per principi, sempre un nou esdeveniment. No hi ha res que garanteixi que allò que ha passat tornarà a passar per molt que sempre hagi passat. Les pràctiques pressuposen regularitats, no necessitats, per tant sempre poden haver-hi excepcions o irregularitats. Així, les pràctiques desapareixen, canvien o es transformen a partir del moment que allò que és el cas no es deixa regular per la pràctica en qüestió. Per "*ordenada*" s'ha d'entendre tant en el sentit de pràctiques coherents, harmòniques, com en el d'imposades, resultat d'un manament.

Certament, perquè una pràctica tingui lloc, ha d'estar en consonància amb una sèrie d'altres pràctiques. Tota pràctica s'insereix en un ordre ja que cada pràctica singular en pressuposa unes altres. D'altra banda, que les pràctiques siguin ordenades en el sentit d'imposades vol dir només que cada pràctica singular és contingent, no és necessària ni es deriva unívocament de quelcom preestablert: ha d'haver estat fundada. Encara que aquest moment fundacional sigui un acte performatiu, no invalida el fet que sigui necessari atorgar algun tipus de "*validesa*", "*autoritat*", "*poder*" o "*legitimitat*" a la pràctica en qüestió. Per tant, si les pràctiques són contingents i es posen a prova en cada moment que es porten a terme, aleshores han d'haver estat instaurades arran d'una tria, d'una decisió; són el resultat d'una determinació que prové d'aquell(s) o d'allò que instaura quines pràctiques han de tenir lloc i com, i quines no. Així, tota pràctica ordenada es basa en el fet que com a tal té autoritat en el sentit més ampli del terme, és a dir, està acreditada. Que no sapiguem l'origen d'una pràctica i que hagi tingut sempre lloc (és a dir, que puguem creure que les pràctiques són eternes i necessàries) no

1. Les reflexions d'aquest apartat s'entronquen amb un treball presentat juntament amb Felip Martí-Jufresa per primera vegada a la revista *Rels*, núm. 7, 2007, p. 47-55.

2. Per tant, no ens podem treure del damunt, sigui ignorant el problema o amb cíniques crítiques suposadament "*antinacionalistes*", el problema de les fronteres i com els territoris formen part, en un sentit que caldrà precisar amb molta cura, de qualsevol àmbit republicà.

vol pas dir que no hagi estat instaurada, només vol dir que no en tenim coneixement o no ens ho preguntem. L'important és tenir present que les pràctiques ordenades com a tals són contingents, és a dir, són unes d'entre altres possibles. És rellevant insistir en el fet que les pràctiques ordenades no pressuposen en cap moment que hom tingui coneixement ni que les està executant ni del fet que són instaurades. Perquè tinguin lloc no és necessària ni la "consciència" ni la "contingència". Les pràctiques ordenades es poden dur a terme sense que hom s'adoni que les realitza i creient que no es pot fer de cap altra manera, és a dir, que la seva existència no depèn de *ningú*.³ Això però, no ens ha de fer passar per alt que en el cor de cada pràctica ordenada existeix la possibilitat d'un distanciament per part d'aquell que l'executa, atès el seu caràcter contingent, tant pel que fa al fet de ser instaurada com al fet que l'esdevenidor pot desmentir-la. Tota pràctica implica, doncs, una justificació de per què és aquesta i no una altra. D'altra banda, per causa del caràcter ordenat de les pràctiques, és a dir, que es pressuposen les unes a les altres, i també perquè la pràctica que pretén regular una situació pot resultar inadequada, l'esdevenidor i/o la "consciència" pot posar en qüestió l'harmonia de l'ordre en qüestió.

Amb aquesta resposta probablement estariem dient ja alguna cosa substantiva, però tot i així sembla que només indicaríem que la república com a tal és un dispositiu constituït possible entre d'altres. Certament, una dictadura, jugar a futbol o anar a la universitat també impliquen un conjunt de pràctiques regulatives ordenades. Així, potser el que caldria dir és que la república és un dispositiu *polític* entre d'altres. Una de les primeres coses que cal notar de bon començament és que, pel que sembla, la qüestió de la república és un afer que afecta els éssers humans i exclou que altres éssers vius puguin ser regulats per aquestes mateixes pràctiques ordenades. És força complicat mirar de pensar una situació en què éssers canins i éssers humans es trobessin subjectes a les mateixes pràctiques regulatives ordenades que de moment anomenem *polítiques*, encara que éssers canins i éssers humans es troben també *el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)* sobre la superfície finita del planeta Terra, i per tant regulats igualment per un seguit de pràctiques ordenades, per exemple, les relatives a l'alimentació, a la procreació o a la gravitació universal. També seria força complicat mirar de copsar si les pràctiques que he anomenat polítiques regulen la vida entre, per exemple, els éssers lleonins i la resta d'altres éssers vius, i si correspondrien a una república, una dictadura, una democràcia, una anarquia, etc. Encara que pugui semblar còmic, no descarto a priori que la resta d'animals tinguin o puguin tenir una dimensió política de l'existència. Tot i així, el que sí que sembla evident de manera intuïtiva és que *alguns* dels dispositius polítics que els humans fan servir no són presents en la vida dels altres animals, per exemple, la república. De la mateixa manera, també sembla que, si bé

3. Pel que fa al cas, creure que depenen de Déu, de la natura o de la història és creure que no depenen de *ningú*.

acceptem que els altres animals poden tenir una política, no deixa de ser evident que el xoc, distància, bretxa o dissimetria entre els uns, els humans, i els altres, els no-humans, i també entre els no-humans, és, de moment, massa gran per imaginar una situació en què els uns i els altres es trobin regulats per les *mateixes* pràctiques ordenades.

Cal suposar, doncs, que allò humà comporta quelcom que fa possible constituir alguns dispositius polítics —un n'és la república— i que pels altres animals no sembla necessari, ja que les condicions a les quals estan subjectes, bé en llur relació recíproca o bé en relació amb nosaltres en tant que éssers humans, són diferents. Així, tota posició respecte a quines han de ser les pràctiques ordenades regulatives haurà de pressuposar una determinada diferència *específica* d'allò humà. És a dir, una naturalesa humana (de moment és irrellevant quina sigui i si aquesta naturalesa és històrica o no). D'aquest fet no se segueix que una diferència específica impliqui una diferència en el valor d'allò que és específic de l'animal humà: que un ocell pugui volar i un home no, no vol pas dir que l'existència de l'home o de l'ocell està mancada o sigui "inferior" en valor, només vol dir que resultaria absurd voler regular explícitament el volar humà. La qüestió és que, pel que sembla, el dispositiu república implica una sèrie de coses que fa molt difícil pensar la possibilitat d'un dispositiu comú a tots els animals. Sens dubte, serà un problema saber quina és la diferència específica que ho fa esdevenir molt complicat. Això no vol pas dir que els altres éssers animals no puguin tenir una república com a dispositiu polític. Només dic que pel que fa a la qüestió que reguli tots els éssers animals igualment sembla d'entrada difícilment imaginable, precisament perquè la república com a tal sembla pressuposar quelcom que fa molt problemàtic que pugui ser un dispositiu comú.

Ara bé, en desplaçar el problema a l'àmbit polític, hauré de dir què distingeix aquests dispositius dels altres si no es vol considerar que *tots* els dispositius creats per tal de constituir un conjunt de pràctiques ordenades que regulen la vida dels éssers humans en tant que es troben *els-uns-al-costat-dels-altres* són polítics, ja que impediria distingir entre tipus de conjunts de pràctiques ordenades regulatives. Hauré de dir quins són aquells que anomenem específicament polítics, entre els quals la república seria un dispositiu concret. El meu convenciment és que els dispositius polítics són aquells que pretenen regular el *mer fet de trobar-se el(s)un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)*, sense tenir en compte *d'entrada* ni *allò que passa entre* els un(s) i el(s) altre(s) ni tampoc *qui/què* són els uns o els altres. Així, l'economia, per exemple, seria el dispositiu constituït per tal de regular la vida dels éssers humans a partir d'un conjunt de pràctiques ordenades en tant que es troben *els-uns-al-costat-dels-altres* com a productors i consumidors de "coses" per assegurar les condicions de vida dels éssers humans com a éssers que han de satisfer certes necessitats biològiques i psicològiques. La família ho seria en la

mesura que s'ha de garantir, en aquest context és irrellevant quina en sigui la justificació, la reproducció biològica dels éssers humans.

En aquesta situació, ja hem definit en algun sentit *allò que passa entre* els éssers vius, les relacions productives o familiars, i també com els uns i els altres estan determinats, fixats, definits, com a productors i consumidors o com a progenitors i progenitura. Serà molt difícil que l'espai polític quedi delimitat amb claredat a diferència dels altres, ja que no té un àmbit propi estable com ara l'economia o la família; no podem pressuposar d'entrada continguts determinants d'aquells que prenen part en l'afer de la política. Tot i així, en constatar la distància entre l'animal home i la resta d'animals pel que fa a la república, estem obligats a assumir una determinada diferència específica dels *qui/què* són els uns o els altres, *què* els distingeix que pugui ser rellevant políticament. La meua hipòtesi és que només el *llenguatge* pot operar com a criteri diferenciador del *qui/què* i pot explicar la dificultat de tenir una república comuna amb els altres éssers animals, i, al mateix temps, deixar màximament indeterminat el *qui/què* relatiu als éssers humans. Certament, és un contingut determinant perquè, d'una banda, no permet, de moment, emprar-lo *entre tots els éssers animals* —el llenguatge de les balenes i el dels humans no atorga la possibilitat de “comunicar-se” mútuament— i, de l'altra, perquè si bé el llenguatge permet que els humans es comuniquin entre ells, és a dir, el *qui/què* no queda definit absolutament, per contra no existeix només *una única llengua* entre tots els éssers humans.⁴ Per tant, la diversitat de llengües diferencia en algun sentit que caldrà precisar el *qui/què* dels uns i els altres. A més, la llengua no es pot legislar, no és pròpiament de ningú i per més que volguéssim no en podríem crear una de nova de forma programada. Per tant, tot i que és una propietat, defuig qualsevol *apropiació*.⁵

De moment no he avançat gaire: tot just he dit que hi ha certs dispositius creats que anomenem polítics a diferència d'altres (la república n'és un) que pressuposen una determinada naturalesa humana que he volgut definir a partir del seu llenguatge, i que pel fet que els llenguatges són radicalment intraduïbles és molt difícil pensar que la república és extensible a tots els éssers animals.

Si agafem, per exemple, la definició arendtiana de la política —amb la qual estic força d'acord— no puc deixar de percebre tres problemes que en derivarien:

La política es basa en el fet de la pluralitat dels homes. Déu ha creat l'home, els homes són un producte humà, terrenal, el producte de la naturalesa humana. Atès que la filosofia i la teologia s'ocupen sempre de l'home, i que tots els seus enuncisats serien correctes fins i tot si només hi hagués un home, dos homes, o únicament homes idèntics, no han trobat cap resposta filosòficament vàlida a la pregunta: Què és la política? Pitjor encara: per a tot pensament científic només hi ha l'home —tant en la biologia o la psicologia com en la filosofia i

4. Si bé es pot pensar, seguint la distinció de Saussure entre llengua i parla, la possibilitat lògica d'una sola llengua amb diferents parles, no queda clar de cap manera, però, si és possible, tant lògicament com empíricament, l'existència d'una *única llengua amb una única parla comuna* a tots els éssers humans.

5. La llengua, tal com mostra Jacques Derrida a *Le Monolingisme de l'autre*, no és en cap cas el mateix tipus de *propietat* que el color de la pell, el sexe, la religió, etc.

la teologia, així com per la zoologia només hi ha el lleó. Els lleons serien una qüestió que només concerniria els lleons... La filosofia té dos bons motius per no trobar mai el lloc on es constitueix la política. El primer és: a) *Zoon politikon*: com si en l'home hi hagués quelcom polític que pertanyés a la seva essència. Però això no és així, l'home és a-polític. La política es constitueix en l'entre-els-homes, per tant completament *fora* de l'home. Per aquest motiu no hi ha cap substància pròpiament política. La política es constitueix en l'entre i s'estableix com a relació... En l'absoluta diferència de tots els homes entre si, que és major que la diferència relativa de pobles, nacions o races, la pluralitat està continguda en la creació de l'home per Déu.⁶

El primer que cal destacar és que, si bé potser no s'ha d'assumir quelcom específic que fa que en el cas dels éssers humans quelcom polític passi *entre* ells, la qüestió és, doncs, per què no admetem d'entrada que també passa aleshores quelcom semblant en l'*entre* dels lleons o dels éssers vius en general *entre* si? L'*entre* com a tal és l'estructura ontològica que es derivaria quan s'assumeix que la relació és allò primari. La característica essencial de la relació és que vincula entitats diferents i quan definim l'*ésser com a relació*, diem que allò que determina és la relació, que en determinar constitueix al mateix temps les entitats en qüestió, ja que allò que fa que una entitat sigui una i no una altra —les seves propietats, el seu ésser— depèn de *com* i *què* relaciona la relació. Un exemple: *allò* (l'*ésser*) que relaciona una gasela i un lleó determina la gasela com a comestible i el lleó com a carnívor, però la gasela no sempre és menjada pel lleó ni el lleó sempre es menja la gasela. En conseqüència, també hi ha una certa capacitat d'alterar o resistir-se a la relació que relaciona.

Així, si assumíssim que només hi ha relació que relaciona entre els éssers humans ja que només ells són capaços d'alterar, modificar, crear, suspendre relacions que relacionen, estariem pressuposant de nou que els altres éssers animals *no són*, o dit en paraules de Martin Heidegger, *no existeixen*.

El segon problema que trobem és que, si bé és cert que la política es basa en el *fet* de la pluralitat dels homes, no és menys cert que també és un *fet* que els homes singulars *qua* singulars no els trobem mai sols sinó sempre els-*uns*-al-costat-dels-*altres*. Els trobem en el marc de pluralitats que es distingeixen les unes de les altres *pel motiu que sigui*; es troben sempre ajuntats i, per tant, separats. Aquesta consideració em porta al tercer problema: com cal interpretar aquest *fet*, el de la pluralitat. És cert que si volem que la pluralitat com a tal sigui constitutiva de la política, haurem de considerar-la des d'una vessant on aquest *fet* en qüestió no tingui relació amb contextos empírics, és a dir, contingents, sinó amb algun tipus de constitució ontològica de l'ésser humà. En cas contrari, estariem admetent la possibilitat que la política com a tal no existís.

El problema comença quan acceptem que la pluralitat —l'*entre* en paraules d'Arendt— és ontològicament constituent de la política. Car no

6. ARENDT, Hannah, *Was ist Politik?*, Piper, Munic, 2003, p. 9 [1r fragment] (la traducció és meua i les cursives d'Arendt. No hi ha traducció al català).

sembla que pugui haver-hi cap limitació aleshores al camp d'allò polític: tot esdevé polític en aquest sentit, ja que *l'entre* com a tal només és l'estructura ontològica constitutiva de qualsevol tipus de relació que relaciona, inclosa la relació intra/inter espècies o la relació amb un mateix.⁷ A tall d'exemple, certament allò que fa que uns siguin assalariats i uns altres no també estaria en relació amb com es constitueix *l'entre* en l'àmbit econòmic, i en aquest sentit el que fundaria la distinció entre els uns i els altres, seria política i no econòmica. La conseqüència que se'n derivaria aleshores seria que tota ontologia és sempre ja d'entrada política. Dit d'una altra forma, tota constitució de la realitat seria política. Semblaria, doncs, que hi ha dos sentits de política, un que tindria a veure amb la constitució de *qualsevol* realitat i un altre amb un àmbit concret de la realitat, amb aquells dispositius que pretenen regular el *mer fet de trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)*, sense acceptar qualsevol determinació prèvia d'allò que passa entre ni qui/què són els uns i els altres.

El dubte que em perseguirà és si la república com a tal és un dispositiu que tolera aquests dos sentits diferents de política, i, llavors, si seria un dispositiu entre altres o si, més aviat, és un tipus molt especial de dispositiu que pretén fer explícit que tota realitat, és a dir, tot ordre es deriva del *mer fet de trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)*.⁸

Què pressuposa la república?

S'ha indicat que una república és un d'aquells dispositius que serveixen per tal de regular el *mer fet de trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)* a partir d'un conjunt de pràctiques ordenades. Si mirem de pensar què seria l'absència de qualsevol tipus de conjunt de pràctiques ordenades ens trobarem en un atzucac, atès que sembla que hi ha certs tipus d'aquests conjunts que regulen de forma incondicionada tots els éssers vius, tot i que potser els humans s'hi troben menys subjectes que altres. El que anomenem lleis científiques assenyalen precisament aquest fet: aquell conjunt de pràctiques ordenades regulatives incondicionades de les quals difícilment ens podem exceptuar, tot i que les puguem suspendre temporalment. La tecnologia podria ser interpretada en aquest sentit, com aquell conjunt de pràctiques ordenades que pretenen condicionar allò que per principi sembla incondicionable: la llei de la gravetat, la reproducció, la creació de matèria, la cadena tròfica, etc. L'absència absoluta de conjunts de pràctiques ordenades és el que anomenaríem indeterminació radical, caos, etc.

Aquestes lleis afecten tots els éssers vius de la mateixa manera i en algun sentit també regulen el *mer fet de trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)*. Així, potser cal introduir ara un nou aspecte dels dispositius polítics que sigui capaç de distingir-los dels altres. La característica essencial que els distingeix prové del fet que les lleis físiques o biològiques sembla que tenen un caràcter de necessitat, de permanència o d'estabilitat que excedeix l'existència dels

7. L'ús de "al costat" en lloc d'"entre" indica també la possibilitat de pensar una política que no presuposi d'entrada ni els homes ni la ment.

8. Aquest tipus de distinció és molt present en la filosofia escrita en llengua francesa, on es distingeix entre *la politique*/le *politique*. Prefereixo entendre aquesta diferència a partir de la dialèctica constituent/constituït. El problema seria si sota el nom de república podem pensar la consistència d'aquesta distinció.

éssers humans. Aquestes lleis no deixarien de regular encara que els éssers humans no existissin. Sembla, aleshores, que els dispositius polítics exigeixen l'existència dels éssers que regulen. Ara bé, un cop hi ha dispositiu polític, això no vol pas dir que també tenen un caràcter de necessitat en el mateix sentit que el tenen els físics o biològics. Per tant, la segona diferència prové del fet que les pràctiques polítiques són molt contingents, inestables, mentre que la contingència de les altres és molt menor, són altament estables i difícilment modificables. Ara bé, el que no és contingent és que hi hagi dispositius polítics si hi ha éssers humans pel mig. Per exemple, el fet de menjar-se el(s) un(s) al(s) altre(s), l'anomenat "canibalisme", és una llei amb contingut polític atès que no passa a tot arreu ni en qualsevol època. És contingent i té a veure amb el mer fet de *trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)*. Un conjunt de pràctiques ordenades és el que normalment anomenem en termes polítics una legislació en el sentit més general del terme; i d'una pràctica ordenada concreta en diem llei.

Un cop hem caracteritzat breument les dues propietats essencials de les legislacions polítiques —que són contingents i que per tal que tinguin lloc és necessari que hi hagi els éssers sobre els quals s'apliquen, és a dir, són autoreferencials— passarem a analitzar un dels trets més rellevants de les legislacions polítiques, el qual marca un punt i a part en la història de la política: el pas de legislacions polítiques no escrites a legislacions polítiques escrites.

La situació en la qual les lleis no s'escriuen no implica, evidentment, ni que no hi hagi lleis ni que regni la indeterminació política, sinó que la seva vigència depèn d'altres mecanismes, sobretot els referents a la idea de costum, exterioritat i jurament. Hom és regulat per la llei en qüestió perquè sempre ha estat així per a tothom. L'entitat origen de la llei és externa a l'àmbit d'aplicació i en cas que es vulguin instaurar noves lleis el jurament oral és la forma d'instituir-les. Es requereix a més una autoritat externa experta en la llei capaç de resoldre els conflictes. En aquesta situació, l'accés a la llei està vedat a la majoria dels membres que regula ja que no forma part fenomènicament del món, per tant no es pot comprovar quina és ni es pot demostrar la seva inconsistència. A més, no hi ha un criteri clar que permeti reconèixer què és una llei i què no. La seva producció, justificació o transmissió està lligada a la tradició, és a dir, a una continuïtat que excedeix amb escreix l'àmbit que regula, i, al mateix temps, com que depèn excessivament de la interpretació que en fa aquell que té autoritat, augmenten les possibilitats que la llei o la seva aplicació sigui arbitrària.

Què significa doncs l'aparició de la llei escrita?⁹ Certament, que la llei sigui escrita implica una sèrie de fets, però no homogeneïtza contextos d'aparició on s'escriuen les lleis. La diferència entre aquests contextos es pot resumir en si l'origen de la llei escrita obeeix a raons instrumentals o de

9. Encara que apuntarem alguna resposta possible, no abordarem la qüestió de si és possible un context on la llei positiva no s'escriu i no es basi, *grosso modo*, sobre la idea de costum, exterioritat i jurament/promesa.

principi. Els contextos històrics on apareixen les lleis escrites de les quals tenim proves materials són dos: d'una banda, aquelles que es coneixen com a Codi Hammurabi, redactat vers el 1750 aC i que regia l'antiga Mesopotàmia, i, de l'altra, les legislacions de Dracó i Soló a Atenes i el Codi cretenc de Gortina, creats a l'antiga Grècia. En el cas del Codi Hammurabi, la necessitat d'escriure les lleis va ser conseqüència de la necessitat de regular les pràctiques relatives al comerç (fer inventaris, tenir registres més o menys fiables, recaptació...) i en l'àmbit polític, atès el caràcter monàrquic, font d'autoritat, de l'antiga Mesopotàmia, es necessitava un bon estri per regular territoris molt extensos. Les lleis escrites tenien, doncs, un caràcter més aviat burocràtic i secret. De fet, la llei del talió és el principi que organitzava aquest codi. Calia fer saber a diferents parts del territori quines eren les regulacions dictades pel rei. A més del caràcter accessori d'aquestes legislacions escrites, el seu caràcter privat ve determinat per l'aparició dels especialistes en l'ús de les tècniques relatives a l'escriptura, els escribes, i pel nombre de gent capaç de llegir i per la precisió de l'escriptura. L'analfabetisme generalitzat i el caràcter rudimentari del principi fonètic mostren tant la voluntat de no fer accessible la llei escrita, com el caràcter subordinat de l'escriptura respecte a la llei existent. En aquest context, l'escriptura no és el punt d'arribada en un procés de transformació de la llei, sinó el reforç de la llei existent. El fet que sigui escrita és una característica contingent de la llei a l'antiga Mesopotàmia.

Pel que fa a la Grècia antiga, les coses són una mica més complicades. Sense voluntat de fer una anàlisi detallada, hem de sintetitzar, però, el sentit fonamental de la llei escrita a la Grècia antiga. L'aparició de la llei escrita a Grècia va de la mà del procés de constitució de la *democràcia* grega. A Esparta, la *polis* oligàrquica per excel·lència, no hi va haver un corpus de lleis polítiques escrites. Al final d'aquest procés, al segle IV aC, la paraula que designa la llei escrita a Grècia serà *nomos*. És evident que en dir que la llei escrita a la Grècia antiga és el resultat del procés de constitució de la *democràcia*, no estic responnent a la pregunta de per què va aparèixer per primera vegada a la història aquesta forma política, discussió que em portaria a un altre debat molt més extens, sinó que només estic subratllant que el sorgiment de la llei escrita és resultat del moment de constitució de la *democràcia* grega. Alguns estudiosos posen en dubte la forta relació entre la *democràcia* grega i l'escriptura amb arguments de tipus filològic i històric. Si bé en molts casos els seus arguments són del tot pertinents, allò que és important, però, és com els mateixos grecs autointerpretaven el sorgiment de la llei escrita dins el seu propi context existencial. Tal com mostren les fonts gregues relatives a Atenes, de Soló a Demòstenes, no hi ha dubte que els grecs consideraven que la llei escrita era la realització dels principis democràtics. Els trets fonamentals que mostren la relació pel que fa a l'escriptura tenen a veure tant amb qüestions materials com de principi.

En el primer cas, cal notar que les lleis escrites s'inscrivien en llocs visibles per a tothom, moltes vegades als murs de la *polis*, és a dir, als límits de la *polis*, els quals constituïen com a tal una comunitat diferenciada on aquestes lleis regien. El fet que les lleis fossin escrites en caràcters grans, que el sistema fonètic fos molt desenvolupat perquè l'escriptura fos similar a la parla, que les frases tinguessin cesures entre les paraules i que en períodes posteriors es desenvolupessin suports físics que permetien la consulta de forma fàcil (cilindres rotatoris o tauletes giratòries on es podien enganxar els pergamins o papirs), que no hi haguessin especialistes a escriure-les (escribes) constituïts com a casta, i, sobretot, que per ser un ciutadà de la *polis* calia estar familiaritzat amb l'escriptura, mostra el caràcter públic de la llei escrita.

Pel que fa a les qüestions de principi, allò que caracteritza el procés de constitució de la *democràcia* grega és el moviment que va d'un estadi a l'altre: des del fet de regir-se per lleis orals fins a la situació en què la comunitat es reconeix a si mateixa com a font, creadora i aplicadora de la llei. En el primer estadi l'autoritat de les lleis orals prové de l'àmbit religiós, familiar o econòmic i la seva aplicació és exercida per *algú(ns)* que se situa fora de la comunitat i per sobre jeràrquicament de les persones a les quals s'apliquen les lleis, mentre que el segon estadi correspon a la situació en què aquells que creen i legitimen la llei són els mateixos sobre els quals s'aplica. El que s'acaba de resumir en aquestes línies és un procés que va del segle VIII aC al segle IV aC i aquesta transformació es dona sincrònicament en cada situació històrica. Així, caldria matisar molts punts d'aquest procés. A tall d'exemple: a la Grècia arcaica no hi ha cap situació en la qual la comunitat no jugui *cap* paper en la instauració de les lleis. És una tensió que ja es pot percebre en Homer entre, d'una banda, la figura d'Agamèmnon, rei dels Aqueus, i les reunions que es produïen entre els herois a l'*àgora* (a la *Iliada*, *àgora* és el cercle buit al voltant del quals els herois es reunien) per a prendre les decisions col·lectives o fer justícia. Per tant, potser es podria definir el procés com el moviment que va de la mínima explicitació a la màxima explicitació del caràcter autoinstituit de la llei, i l'escriptura de la llei és un dels punts d'arribada.

Seguint Cornelius Castoriadis, anomenarem aquest procés el projecte d'esdevenir autònom, és a dir, el de *donar-se a si mateix les lleis pròpies*, encara que a la Grècia antiga la paraula *autonomia* només va aparèixer en el context de les guerres del Peloponès, per tant, després de les primers legislacions escrites. També cal assenyalar que el seu sentit no es correspon al nostre sentit modern. Tal com ha mostrat Martin Ostwald, la paraula grega que més es podria assemblar a allò que els moderns anomenem autonomia seria *isonomia*.

Evidentment, molts són els fenòmens que acompanyen aquest pas, però crec que el fet que a la fi d'aquest procés les lleis siguin fixades, explicitades i publicades, és a dir, escrites, és per als grecs una conseqüència inevitable de la creació de la *democràcia* grega i del projecte d'autonomia. És possible

que hi hagi monarquia o tirania sense lleis escrites, però no és possible que hi hagi *democràcia* a Grècia sense elles i que aquelles que són creades *ex nihilo* no s'escriuin. Que les lleis siguin escrites té com a resultat distingir-les d'aquelles que no s'escriuen, en el context grec les que no són objecte de discussió pública, i que es passaren a dir al segle v lleis no escrites (*agraphos nomos*). Per tant, el sorgiment de la *democràcia* a Grècia tindrà com a resultat la creació d'un àmbit específic, el propi de la *polis*, és a dir el polític, que es distingirà dels altres sobretot pel tipus de legislacions que instauren, aquelles que són resultat de la "decisió" del *demos*. Per resumir-ho mitjançant un fragment de l'època:

No hi ha res més hostil per a una *polis* que un tirà. De primer, si no hi ha lleis comunes (*nomoi koinoi*), hom manté el poder (*kratei*) tenint per a ell sol (*autos para auto*) la llei, i d'aquesta manera ja no hi ha igualtat. Però quan les lleis s'escriuen, els dèbils i els forts tenen accés igual a la justícia (*dike*).¹⁰

En síntesi, l'aparició de la llei escrita com a resultat del projecte d'autonomia implica constituir un àmbit específic, el polític, on la forma de regular la vida dels éssers humans a partir d'un conjunt de pràctiques ordenades en tant que es troben sempre ja d'entrada *el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)* es fa mitjançant l'"imperi" de la llei escrita sota condició de *democràcia* a l'antiga Grècia. És important insistir en el fet que l'assoliment de la llei escrita a l'antiga Grècia és un punt d'arribada, mai de partença. La llei no és "bona" perquè és llei, sinó perquè és l'expressió de la *democràcia*. És la creació específica en relació amb la voluntat de ser autònom a l'antiga Grècia. El *kratos* del *demos* només es pot expressar mitjançant *nomos*, si no esdevé la tirania del *demos*.¹¹

Què és una república?

Per tant, "república" és allò que a l'antiga Grècia es deia *demokratia*, la situació en què la llei escrita, resultat de l'explicitació del principi d'autonomia (en grec, *isonomia*), governa el mer fet de trobar-se el(s) un(s) al costat del(s) altre(s). Equival a allò que en modern anomenem l'"imperi" de la llei. Ara bé, caldrà fer algunes precisions a fi de distingir allò que separa la nostra república de la *democràcia* grega, les quals tenen a veure sobretot amb com s'entén el "donar-se a si mateix les lleis pròpies", dit altrament, amb el fet de ser autònom. L'estructura de l'autonomia implica diversos conceptes: 1) el concepte de "si mateix", que fa referència a l'entitat de la qual es predica l'autonomia; 2) el concepte de "propi", que caldrà interpretar-lo a partir d'una doble dimensió, el que oposa natural/positiu i el que oposa privat/públic; 3) el concepte de "lleis", que ja hem analitzat, i, per acabar, 4) el "donar-se", és a dir, l'aspecte constitutiu, actiu, del principi d'autonomia, haurà de ser

10. EURÍPIDES, *Les Suplicants*, 429-432.

11. En l'àmbit teòric, no és una condició necessària ni de la democràcia grega ni de la república que les lleis s'escriuin, tot i que els grecs ho interpretessin en aquest sentit. Sí que sembla, però, una condició necessària que hi hagi formes materials d'objectivació de la llei que siguin fàcilment consultables i transformables públicament i col·lectivament. És el que entenc sota el sintagma "lleis positives". Pel que fa a l'àmbit històric, l'escriptura ha estat la forma escollida en ambdós casos.

analitzat tant a partir de la dialèctica constituent/constituït com a partir de la qüestió de si és necessari per “donar-se a si mateix les lleis pròpies” garantir unes condicions existencials i/o econòmiques prèvies.

Les diferències fonamentals que tindran conseqüències importants són dues. La primera és que en el cas grec, la llei escrita és el resultat d'un procés històric, el de la constitució de la *democràcia* grega. En canvi, en el cas modern, el punt de partida és l'existència de la llei escrita: la noció de *dret positiu* que caldrà anar instituint històricament. La segona diferència té a veure amb la noció de límit (tant en el sentit d'allò que limita, la *physis*, com d'allò que es dóna quan se sobrepassen els límits, *hybris*). En el cas grec, nombroses exclusions operen en el moment que es constitueix la *democràcia*. En el moment que la idea de límit ja no opera a la Grècia antiga, entrem en el període històric de la seva dissolució, representat històricament per l'imperi d'Alexandre el Gran.¹² En el cas modern, per principi no hi poden haver-hi límits a la idea d'autonomia: tot i que *de fet* es donin, caldrà justificar-los en cada cas *ad hoc*. Mirarem de mostrar breument aquestes diferències a partir de les realitzacions en cada situació del principi d'autonomia, del a) “donar-se” a b) “si mateix” les c) “lleis” d) “pròpies”:

a) Moment constituent

Les diferències pel que fa a l'aspecte actiu de l'autonomia són dues. En el cas grec, a diferència del modern, no hi ha una diferència radical entre constituent i constituït atès que no es genera en context de *democràcia* grega cap institució “externa” al conjunt dels ciutadans. En el cas modern, el moment constituent té com a objectiu crear “constitucions” en sentit general i generar institucions externes, amb l'Estat com la forma paradigmàtica. La segona diferència rellevant és que en el context grec hi ha límits que per principi exclouen la possibilitat d'un moment constituent radical. Dit d'una altra manera, hi ha àmbits que queden fora de qualsevol deliberació, l'esclavatge n'és el cas paradigmàtic. Així, la *democràcia* grega pressuposa ciutadans lliures i la *república* “crea” ciutadans lliures. Una de les conseqüències d'aquest fet és que la *democràcia* grega no pressuposa una distinció entre *forma imperii* i *forma regiminis* i la república sí, ja que genera el que s'anomena Estat, que cal “governar”. És en aquest sentit que es pot parlar d'una república democràtica.

Pel que fa a la qüestió de les condicions econòmiques d'aquest donar-se, la *democràcia* grega pressuposa que els ciutadans lliures no han d'estar subjectes a la producció de les necessitats bàsiques. És en aquest sentit que es justifica l'esclavatge i el paper relegat de la dona a la pura reproducció de les condicions de la vida. A més, en cas que el ciutadà tingués dificultats econòmiques rebia un “salari” quan assistia a les deliberacions. En el cas de la república, on els legislats han de ser *exactament* els mateixos que els que legislen, és a dir, on no hi ha *per principi* ningú que quedi exclòs del fet de legislar

12. Una altra qüestió és si la *demokratia* com a tal comporta que la idea de límit perdi vigència.

i, per tant, a ningú li correspon *de iure* la tasca de garantir la subsistència dels legisladors, serà enormement problemàtic que hi hagi unes condicions que excloguin tant materialment com estructuralment l'oportunitat de participar en l'àmbit polític, a saber, si són compatibles o no la república i el capitalisme.

b) Si mateix

La primera diferència rellevant respecte de *qui* es predica autonomia entre la *democràcia* grega i la república té a veure amb si el conjunt d'aquells que són legislats és per principi idèntic amb el conjunt d'aquells que legislen o no. En el context grec hi ha una triple exclusió, les dones, els esclaus i els estrangers. Només poden legislar per a tots els legislats els ciutadans nascuts lliures, que són els mascles adults autòctons. En el context "república", tot i que les exclusions poden també existir en el mateix sentit (per exemple, treballadors immigrants que fan les feines "lletges" i no tenen drets polítics encara que sustenten en part el nostre Estat del Benestar), com hem dit abans caldrà justificar-les *ad hoc*. La república, per principi, no pot excloure ningú de la possibilitat de legislar. La segona diferència important rau en si es pressuposa o no que l'"individu" forma o no forma part essencialment d'una col·lectivitat. En l'àmbit grec, la possibilitat de ser lliure ve determinada tant pel fet de formar part del territori de la *polis* com per ser membre d'un grup preexistent a la *democràcia* (normalment, un clan vinculat per vincles "familiars"). En el context de la república, ser membre "per essència" d'una col·lectivitat a l'hora de participar en l'àmbit polític (classe, raça, cultura...), entra en conflicte amb la idea que aquells que legislen són *exactament* els mateixos que tots els que són legislats. En cas que es doni identificació amb una col·lectivitat, sempre haurà de ser a posteriori i compatible amb el principi d'autonomia.

La tercera diferència rellevant, i que tindrà enormes conseqüències, és si es pressuposa o no es pressuposa la distinció ment/cos en l'individu. En el context grec és enormement problemàtica l'obvietat d'aquesta distinció, només en modern podem constatar la *veritat* de la diferència. No podem entrar en el detall d'aquest problema, però el que està en joc és la possibilitat de pensar si l'autonomia és un atribut de l'individu o no i si un individu pot ser quelcom que està més enllà de les seves "accions i paraules", reclus en una interioritat que per principi no pot aparèixer en el món i es troba sempre condicionat per ell.

c) Lleis

Com s'ha assenyalat abans, la diferència principal rau en el fet que la llei escrita és el punt d'arribada en el projecte de la *democràcia* a la Grècia antiga i en el cas de la república, és el punt de partença, és allò primari. Això implica, entre altres coses, la constitució d'un àmbit propi, el polític, que en el cas grec és compatible amb legislacions comunes en altres àmbits (el

religió, l'econòmic...). En el cas modern, no hi ha cap àmbit que en principi pugui caure fora de les lleis escrites. Aquelles lleis que no siguin escrites no poden ser vinculants per a tothom, i només hi pot haver república si les lleis escrites són resultat del conjunt d'aquells que són al mateix temps legislats i legisladors, que en modern són tots aquells que són legislats efectivament.

d) *Pròpies*

Si els membres del conjunt d'aquells que són legislats no són exactament els mateixos que els membres del conjunt d'aquells que legislen, aleshores està operant un criteri anterior al fet de legislar que discrimina entre aquells als que els és *propi* legislar i aquells que no. En el cas contrari, en què no hi ha el criteri anterior, un cop hi ha legislació s'institueix allò que és *propi* dels que legislen i el que no ho és, és a dir, els *drets* i *deures* dels membres d'aquest conjunt. Dit en altres paraules, en el context grec hi ha propietats determinants anteriors al fet de legislar que atorguen capacitat per legislar: el *fet* de néixer mascle lliure autòcton en oposició a néixer dona, esclau o estranger. Hi ha un *fet* que és una *legitimitat*, un *de facto* que és un *de iure*, dit en termes moderns. Al contrari, la república no pot acceptar en cap cas que un fet atorgui legitimitat.¹³ Més encara, la distinció *de facto/de iure* només tindrà sentit si hi ha legislació positiva en clau republicana. Només a la fi del procés de constitució de la *democràcia* grega, en el moment en què neix la filosofia, es podrà contraposar *de facto* a *de iure*, o dit en grec, *physis* es podrà contraposar a *nomos*. Quan la contraposició sigui moneda corrent, els vincles "naturals" que configuraven els grecs començaran a tornar-se insubstancials.

La segona diferència fa esment de la contraposició entre privat i públic. En l'àmbit grec, allò que era privat, *idion*, restava per principi exclòs de la deliberació pública. La frontera estava establerta amb claredat. Allò que era privat era tot el que afectava la reproducció de la vida i l'àmbit de la llar i la família. A més, privat volia també dir que no participava de la *democràcia* a la *polis*. Retrobem de nou l'exclusió com a fonament de la distinció privat/públic a l'antiga Grècia. En l'àmbit modern, com que no es pressuposa ni exclusions inicials ni continguts determinats, la distinció privat/públic haurà de ser sempre instituïda mitjançant lleis positives.

La tercera diferència prové de la situació en què en "donar-se a si mateix les lleis pròpies", les lleis que hom adopta són les "pròpies", són autocreació, o provenen d'un altre lloc i són "adoptades" pel "si mateix" com a pròpies. En el cas grec, la *polis* en condicions de democràcia no podia adoptar les lleis d'una altra *polis* com si fossin creades per ella mateixa. Que les *nomoi* d'Atenes fossin adoptades per altres *polis* encara que no fossin imposades per la violència era considerat un acte d'*archē*. El conflicte Esparta/Atenes tenia com a rerefons aquest problema. En situació moderna sota condicions republicanes, on es considera que les lleis, sobretot les *fonamentals*, han de ser

13. El moment constituent, moment en què es crea el constituït, no és un moment d'absència radical de lleis positives. La guerra civil, el caos o la revolta sí que ho poden ser. No abordarem ara la relació entre excepció i dret positiu. Per més paradoxal que sembli, l'estat d'excepció com a tal ha de ser promulgat amb força de llei. Un *fet* que atorga legitimitat és el que vulgarment anomenem violència.

universals i vàlides *en principi* per a qualsevol context, serà un problema que hi hagi contradiccions entre “si mateixos” que provenen del fet que “allò propi d’un si mateix” exclouï “allò propi d’un altre”. Una constitució republicana ha de fer compatible, doncs, el principi d’universalitat de les lleis amb el principi d’autodeterminació, dit en negatiu, amb el recíproc dret de secessió, que pressuposa necessàriament la idea de diferència entre “si mateixos”.

Preguntes futures

El trajecte que hem recorregut s’ha iniciat amb el descobriment per part dels antics Grecs de la llei escrita (*nomos*) com a ideal per a realitzar la *democràcia* grega. En aquell moment, la creació de la llei escrita era la presa de consciència col·lectiva que l’origen de la llei política prové del mateix àmbit sobre el qual s’aplica i instaura la seva particular forma de regular l’aplec comú. La funció originària de la llei escrita era regular el *mer fet de trobar-se el(s)-un(s)-al-costat-del(s)-altre(s)* a partir d’un conjunt de pràctiques ordenades, no pas interdir-les. La radicalitat del seu gest consisteix sobretot en el fet que van ser *ells* qui van crear del no-res la llei política escrita. Un cop la *polis* desapareix, allò que roman és ja l’obvietat de la llei escrita com a pas necessari en la instauració de qualsevol forma política, però sense l’esperit i el sentit que li van donar origen. El gest modern¹⁴ ja parteix d’aquesta obvietat radical. Com hem vist, el fet que en modern la llei s’entengui des de la idea d’il·limitat implica que tots els legislats han de ser també els mateixos que legislen, és a dir, tots han de ser ciutadans, al mateix temps que hem derivat com s’ha d’instituir quelcom extern, l’Estat, que “faci complir les lleis”. Aquesta és la definició de “república” que hem donat. Allò que no era obvi, en modern, era la realització d’aquests dos principis interdependents, a saber, que la república imperi efectivament pertot arreu. Què passa, doncs, quan la lluita per conquerir la llei ha esdevingut allò obvi, quan “L’Estat de Dret” ja no obre camins per a l’acció política, com sembla que passa sobretot a Occident? I si aquest és el cas, quina política hi ha fora de la lògica de la llei, és a dir, és possible un republicanisme sense República? Què és allò que canvia quan hi ha una *llei pròpia* allà on abans no n’hi havia? Quin és el subjecte del qual es predica l’autonomia? Pot una república *ser* sense dret, és a dir, sense llei, de secessió reconegut? Quin tipus de república podria ser Catalunya, en el context europeu, que ja no pressuposi l’obvietat d’allò que hem entès fins avui sota aquest nom?

14. Sens dubte, és ineludible analitzar que primer Roma, amb la creació del que coneixem vulgarment com el Dret, és a dir un corpus de lleis escrites organitzades sistemàticament (el *Corpus Juris Civilis* compilat per ordre de l'emperador Justinià I al segle VI dC), i després, la tradició judeocristiana, amb la concepció imperativa de la llei i la seva particular forma d'entendre l'escriptura a partir de la religió del Llibre, són part essencial en aquest procés.