

¿QUI JUTJA EL JUTGE?

La raó davant el tribunal de la raó; una metàfora política

Gonçal Mayos*

«Es pot considerar la crítica de la raó pura com el veritable tribunal per a tots llurs litigis, perquè no es barreja amb aquests darrers, en tant que concerneixen immediatament a objectes, sinó que ha estat nomenada per a determinar i jutjar en general els drets de la raó segons els principis de la seva primera institució.

Sense aquesta crítica, la raó és més o menys en l'estat de natura i no pot fer valer ni assegurar les seves asseveracions ni pretensions d'altra manera que mitjançant la guerra. Molt al contrari, la crítica, que deriva tot veredictes de les normes fonamentals de la seva pròpia constitució, la consideració de la qual no pot ser posada en dubte per ningú, ens ofereix la pau d'un estat legal, en el que els nostres litigis no han de ser guiats sinó com un procés [legal]. En el primer

* Professor titular de filosofia a la Universitat de Barcelona i consultor a la Universitat Oberta de Catalunya. Web personal: <http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos>. Aquest article s'ha elaborat en el marc del Seminari de Filosofia Política de la UB i del projecte d'investigació DE I+D+I HUM2005-00245, cofinançat pel MEC i el FEDER.

estat, el que acaba la disputa és una victòria, la qual commemoren ambdós bàndols i a la qual —la major part de les vegades— segueix només una pau insegura, que institueix —tot interposant-se— la autoritat; en el segon [estat] però, [és] la sentència la que ha de procurar una pau eterna, perquè aquí encerta l'arrel dels litigis. Els inacabables litigis d'una raó merament dogmàtica també necessiten cercar la pau finalment en alguna crítica d'aquesta mateixa raó i en una legislació que s'hi basi».¹

KANT, *Crítica de raó pura*. A 751s — B 779s.

«¿Qui vigila els vigilants?»

JUVENAL

Transcendència de la raó o circularitat lògica

La qüestió decisiva per a Kant, i per a tot racionalisme conseqüent i conscient de les seves intrínseques limitacions, és la de com erigir la raó en el suprem tribunal. Això implica tant que la raó sigui el tribunal més just, com que, alhora, sigui capaç de judicar-ho tot universalment i que representi la suprema instància davant la qual apel·lar. Curiosament, totes tres exigències comporten i xoquen amb un mateix repte i una mateixa paradoxa —ella també «suprema»: si la raó ha de ser un

¹ Traducció G. MAYOS.

tribunal just, universal i inapel·lable, la pròpia raó haurà d'estar-hi sotmesa i ha de poder ser judicada des d'aquesta instància. No seria just que al tribunal de la raó, i només a ell, no se li apliquessin les mateixes sentències que a tothom i que, per tant, la raó se situés fora de l'ordenament jurídic. Si la raó no hagués de comparèixer davant del tribunal de la raó, tampoc no seria universal ja que al menys hi hauria una instància —la raó mateixa— a la qual no s'estendria el seu abast. Es pot dir que la raó seria el tribunal darrer i inapel·lable, però llavors seria dubtosa la plena racionalitat del fonament, dret o criteri en funció dels quals judica aquest inapel·lable tribunal (si no se'l judica ¿com es pot assegurar que es guia per la raó i no per una altra cosa? ¡Qui ho pot assegurar!). Llavors parlariem d'un tribunal previ i exterior a la justícia que afirma dictaminar i defensar; seria un tribunal per sobre de tot dret i de tota obligació. Per tant, per a tot racionalisme coherent i conscient —com és el de Kant— la justícia, la universalitat i la supremacia obliguen a què el tribunal de la raó hagi de contenir i de poder judicar inevitablement (i aviat es dirà “especialment”)² la pròpia raó.

És obvi que aquí hi ha amagat un cercle lògic que, però, no es pot defugir, i que remet a una espinosa qües-

² Així interpretem la profunda tradició de crítica racional (i -¿per què no?- de racionalisme crític) que, més enllà de l'esplèndida i llarga sèrie de pensadors vinculats amb l'anomenada Escola de Frankfurt (avui representada per Habermas, Apel, Hönneth...), va dels filòsofs de la sospita a Foucault, Derrida o, àdhuc, Sloterdijk.

tió: ¿Qui vigila el vigilant? ¿Qui judica el darrer jutge? ¿Com es legitima el fonament de tota legitimitat? Enllaçant amb una part significativa de la Modernitat, Kant afronta aquesta qüestió reclamant un ordre legal que basi la seva legitimitat en la capacitat intrínseca per tal d'evitar qualsevol heteronomia, és a dir, en la capacitat d'evitar quelcom no sotmès a les pròpies lleis (quelcom a-legal), en especial si —precisament— n'és el fonament darrer. Es tracta, doncs, de fonamentar la legitimitat de l'ordre legal en la pura autonomia racional, en una raó que s'autolegisla amb absoluta autonomia, assumint-ne totes les conseqüències. Tal autolegislatió racional i autònoma ha de funcionar com a norma o constitució suprema; i assumir-la comporta, per tant, sotmetre tot els desigs o interessos ulteriors (circumstancials, instrumentals, estratègics, òntics...) a l'interès primigeni, essencial, ontològic, «racional», constitutiu... d'instaurar un ordre legal (i un tribunal que el dirimeixi) que no se situï per damunt de les pròpies lleis (ini del propi tribunal!).

El perill de l'absoluta autonomia ètica

Aquesta és una qüestió que ha mostrat els seus grans perills en el camp polític, mentre que en canvi sembla esdevenir inevitable en el camp ètic. Kant ho pensa així i està clarament contingut en la seva teoria de l'imperatiu categòric, per molt que sovint la formulació més

paradigmàtica s'imputi a Fichte. Però no hem d'oblidar que en aquest aspecte Fichte es va confessar un fidel continuador de Kant, això sí resituant el moment ètic radicalment autolegislador com a principi suprem per a tot aquell (ifilòsof o no!) que es constitueix com a “idealista” i no com a mer “realista”; és a dir, com a autèntic subjecte lliure i no com a mer objecte subordinat, súbdit o esclau. Ser plenament subjecte lliure (en un altre sentit: ser sobirà) significa per a Fichte i per a una gran part de la Modernitat autolegislar-se des de la plena autonomia. I això comporta situar-se com a fonament de tota llei i, per tant, com a més enllà i no obligat per aquestes lleis en base a les quals hom s'autolegisla. Sembla una paradoxa però la conclusió és clara: la llibertat i la subjectivació entesa com a plena autonomia per a legislar-se un mateix, són més enllà —prèvies i en absolut no determinades— de les lleis concretes que hom pot haver-se donat en funció de tal autolegislatió.

Fins aquí aquesta resulta una qüestió inevitable en tota ètica que parteixi de, —i que es fonamenti en— el principi de l'autonomia, ja que altrament no hi pot haver autèntica responsabilitat moral. Només qui és autònom, i tan sols en la mesura que ho és, pot implicar-se èticament en la responsabilitat dels seus actes. Kant cercava equilibrar l'amenaçador perill del subjectivisme derivat d'una ètica de l'autonomia i la responsabilitat personals, vinculant de manera inseparable la seva proposta a una racionalitat transcendental compartida. Certament, la racionalitat —en la mesura que pot ser compartida i és

universalitzable—³ pot representar un element d'equilibri que eviti la subjectivació desfermada que pot brollar de la radical reivindicació d'una absoluta autonomia ètica.⁴ És en la recerca d'aquest complex equilibri que hem de situar la posició kantiana, però coincidim amb Isaiah Berlin en què d'alguna manera la tesi kantiana de l'autonomia ja està obrint pas als gèrmens «subjectivistes» i àdhuc «voluntaristes»⁵ d'alguns idealistes i romàntics posteriors.⁶ Certament l'autonomia i la subjectivació, especialment en la mesura que volen esdevenir absolutes, amenacen —quan passen a ser la condició de possibilitat d'una ètica— amb actuar a la manera d'un àcid, dissolent qualsevol valor que pretengui valer col·lectivament i universalment. Ara bé, si la idea d'un tribunal

³ Kant afirma que per a tot ésser que mereixés el qualificatiu de “racional”, però nosaltres ara i aquí ens conformaríem amb què fos aplicable al conjunt de la humanitat.

⁴ Aquest és un aspecte clau que es pot resseguir en un potent debat que va des de Isaiah BERLIN fins “aristotelitzants” actuals com el MacINTYRE de *Tras la virtud*, Barcelona: Ed. Crítica, 1987. Creiem que Ramon ALCBERRO fa una aproximació útil a la problemàtica de les ètiques aplicades en: *Ètiques per a un món complex. Un mapa de les tendències morals contemporànies*, Lleida: Ed. Pagès, 2004.

⁵ Al respecte, segurament els intèrprets no han fet prou justícia ni han investigat sense prejudicis la insistència de SCHOPENHAUER a reclamar-se kantiana, fins i tot en el seu clàssic *El món com a voluntat i com a representació*.

⁶ Hem tractat el paper jugat per Kant dins de la creixent subjectivació moderna, en la recerca d'equilibri amb una racionalitat universalista, i l'hem contraposat al Romanticisme, especialment en la 4a. Part de Gonçal MAYOS, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona: Ed. Herder, 2004.

suprem, darrer i universal en ètica (al menys en els aspectes formals)⁷ només esdevingué realment problemàtica després de la mort de Kant, en canvi en l'àmbit de la política, i per raons força similars, tal problematitzat i perillositat s'havia posat de manifest molt abans.

La sobirania política: ¿qui és l'autèntic subjecte autònom?

En política, la qüestió de la sobirania fou plantejada ja en el XVI i XVII com la qüestió de qui (o quins, afegeix tímidament Hobbes) detenta el darrer ressort del poder i del govern de l'Estat. És a dir, remet a la pregunta sobre quin és el veritable subjecte autònom dins els mecanismes coercitius i de poder que constitueix l'Estat, o la sobirania estatal.⁸ Això, en els paràmetres establerts

⁷ Ja que Kant lúcidament entén que ha de deixar la determinació concreta dels continguts morals a l'autonomia racional de cada un dels subjectes que s'autolegislen com a ètics. Aquesta valenta i segurament difícil decisió kantiana, no ha de ser confosa —com algunes vegades es fa banalment— amb què Kant renunciï a tematitzar o fer aportacions de contingut ètic d'altíssim valor. Aquest és el cas per exemple del principi humanista -que Kant propugna- de no considerar mai l'humà com a mitjà sinó només com un fi en ell mateix.

⁸ Coincidim amb David HELD, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona: Ed. Paidós, 2002, p. 60 i ss., en què la noció de sobirania va ser construïda per Bodin i Hobbes «al menos inicialmente, con el claro propósito de negar al pueblo el derecho de determinar su propia identidad política con independencia de su soberano (fueran sus motivos seculares o religiosos)». En canvi, conservem dubtes sobre que cerquessin amb igual interès —com continua dient

per Hobbes, comporta que una vegada constituït l'estat civil, el sobirà (sigui qui sigui en concret: un individu, una assemblea...) està més enllà de les lleis que promulga i no hi està subordinat. És a dir el sobirà resulta, d'ençà del moment mateix de la constitució de l'estat civil, l'únic veritable subjecte polític. Encara més, les lleis que necessàriament emanen directament o indirecta d'ell —diu Hobbes— només valen en realitat per als súbdits i no resulten aplicables al sobirà. Un cop constituït el Leviathan desapareix l'autonomia i llibertat dels ciutadans, alhora que el nou «sobirà» és injudicable i esdevé transcendent a les lleis —àdhuc a les que ell mateix promulga.

Rousseau intentà una solució hàbil, segurament tan impossible com perillosa, per tal d'evitar les més terribles conseqüències de la posició hobbesiana. Proposà identificar abnegadament la veritat de la voluntat individual amb la veritat de la «voluntat general».⁹ Però Rousseau no escapa al dilema ni a la lògica plantejada per Hobbes, malgrat que certament i d'alguna manera fa universalitzable l'autonomia política. Efectivament, si s'accepta la

Held— «a la vez, de privar al soberano del derecho a actuar con impunidad contra la población». A parer nostre, Bodin i Hobbes no estaven massa lluny de Maquiavel, que bàsicament només posa com a contrapès a la voluntat del príncep, els seus interessos davant de possibles amenaces exteriors o interiors (és a dir, l'interès del príncep per assegurar-se el manteniment del poder).

⁹ Com també tractaran de fer Hegel i tants altres.

identitat entre la voluntat individual i la «general», desapareix tota heteronomia i cadascun dels individus es pot sentir expressat indissolublement en la «voluntat general» en virtut d'un acte d'autolegisllació perfectament autònom i lliure. D'aquesta manera, Rousseau pot pensar que ha salvat l'exigència de plena autonomia, però en cap cas no queda garantida la submissió a les seves pròpies lleis per part de la «voluntat general» (que seria el tribunal darrer i suprem; en termes hobbesians: «el sobirà»). Amb tota lògica, i Rousseau mai no ho nega, la «voluntat general» se situa per damunt de qualsevol altra instància i no està condicionada pels seus anteriors actes concrets, ni tan sols per les lleis que en un altre moment ella mateixa hagués decidit promulgar. Per tant, en funció de la seva llibertat i sobirania intrínseca, pot esmenar les lleis, trastocar-les, canviar-les, oblidar-les, prescindir-ne, modificar-les, o fer-ne un plantejament completament nou, etc. En conseqüència, malgrat que la «voluntat general» com a fonament de legitimitat neix d'una perfecta i llibèrrima autonomia, l'ordenament legal que en resulta manca d'autonomia i de subsistència en si mateix.¹⁰

Més encara, en el plantejament de Rousseau l'ordenament legal vigent manifesta una clara i total dependència respecte de la «voluntat general»: en depèn en tot

¹⁰ Per molt de que hagi emanat d'aquella "Voluntat general", això aquí no és el decisiu, ja que sempre i contínuament dependrà de què sigui refrendat o no per aquesta voluntat general.

moment per a justificar la seva vigència, estabilitat, permanència, efectivitat, etc... A cada instant, l'ordenament legal vigent només val en tant que encara conserva el compromís i suport actiu —per a ell heterònom— de la llibèrrima «voluntat general». I la mostra més clara de l'heteronomia que separa l'ordenament legal promulgat i la «voluntat general» promulgadora rau en què, si bé la segona determina el primer i s'hi imposa totalment, en cap cas, però, l'ordenament vigent no pot determinar ni imposar-se a aquella (malgrat que pugui argumentar que va ser —*tempus fugit*— ni més ni menys que el resultat de l'exercici de la «voluntat general»).

Omnipotència divina i heteronomia de l'ordenament legal en tant que tal

Sovint s'han denunciat els plantejaments de Hobbes i de Rousseau com a totalitaris. Certament el ciutadà particular es troba davant del «sobirà» en una abismal situació d'inferioritat, de submissió, d'autolliurament abnegat. El sobirà apareix doncs —Hobbes ho proclamava explícitament al *Leviathan*— com Déu a la terra i els ciutadans esdevenen radicalment súbdits, sense poder limitar, ni atrevir-se a concebre, ni fins i tot gosar valorar, el poder totalitari del sobirà. Encara més, ni tan sols no poden recórrer a la protecció del sistema legal vigent i —paradoxalment— promulgat per voluntat (que sempre serà, en cert sentit, “general”) del propi sobirà, perquè

aquest mai no pot ser determinat ni condicionat per aquell ordenament (iencara que sigui “seu”!).

La total «transcendència» de l'autèntic sobirà autònom respecte a tot ordenament jurídic (encara que emani d'ell) té una estructura anàloga a un famós plantejament teològic. Recordem-lo breument. S'hi qüestionava radicalment la subsistència del món creat i fins i tot de la seva legalitat racional, en funció de pensar l'omnipotència divina com a prioritària i independent de la saviesa o de qualsevol altra facultat divina (per exemple, la bondat o la perfecció). El motiu és diàfan, qualsevol determinació que es faci de la divinitat és una conceptualització humana i, per tant, està irremeiablement contaminada de la finitud i falibilitat humanes. Com a conseqüència de l'abisme ontològic que separa la criatura del Creador, el finit de l'infinit, els paràmetres o perspectives de la criatura són totalment inaplicables a Déu, el Creador. Llavors, tot l'ordre creat (àdhuc —segons el que deia Descartes— les “veritats eternes”, que inclouen les veritats lògiques i matemàtiques) resulta quelcom accidental, provisional o totalment insubstancial perquè Déu (l'única veritable substància), en ús de la seva llibèrrima omnipotència, podria en qualsevol moment crear-ne unes altres de totalment diverses.¹¹ En darrer terme,

¹¹ Llavors en cert sentit quedava impugnada la distinció leibniziana entre “veritats de raó” i “veritats de fet”, no —com deia Leibniz— perquè per a Déu totes són en realitat “veritats de raó”, sinó a l'inrevés perquè per a l'omnipotència divina totes són per igual “veritats de fet”, ja que depenen totalment del “fer” i creació divins.

fins i tot l'ésser podria no-ser —donat que a l'omnipotència divina no li és vedat ni tan sols decidir no crear, o aniquilar si li plau tota la creació.

Com hem vist, una certa Modernitat ha reflexionat sobre el poder sobirà de l'Estat reivindicant per a aquest unes prerrogatives molt similars, calcades o equivalents, a les de la més radical omnipotència divina. Així s'arriba a la divinització i al totalitarisme del poder estatal, ja que en tant que "Déu a la terra" és pensat com a omnipotent¹² i transcendent, fins i tot pel que fa a les seves pròpies decisions; i —escandalosament— se'l situa fins i tot per sobre de l'ordenament legal que ha tingut a bé promulgar. Una vegada més el veritable subjecte, el Sobirà (és a dir l'únic que en darrera instància judica i dictamina), no pacta amb ningú i ni tan sols no es compromet a ser coherent amb els seus propis actes anteriors o amb les pròpies decisions que ha convertit en llei. D'aquesta manera tot l'ordenament jurídic i legal resulta en darrer terme "paper mullat"; la legislació (racional) seria com una criatura que no pot comprometre la voluntat del nou i omnipotent "creador" secular: el poder estatal sobirà.

¹² Seria el grau suprem de la macrofísica del poder que criticava Foucault i que proposava substituir per una anàlisi microfísica que considerava més complexa i real.

Privilegiar l'ordenament legal, en si mateix, mitjançant la separació de poders

¿És aquest el tipus d'ordre legal però també —en sentit ampli— d'ordre racional reclamat per Kant?¹³ Recordem que el nostre filòsof insisteix repetidament en la necessitat d'establir un tribunal capaç de judicar-se i d'aplicar les pròpies lleis a si mateix; un veritable tribunal universal, capaç d'obligar tothom, incloent el sobirà o els tres poders de Montesquieu: tant l'executiu, com el legislatiu o el judicial. És a dir, Kant exigeix evitar que, qui fa les lleis, les pugui transcendir o que, qui les judica en darrera instància o qui les fa complir, n'estiguin per damunt. Evidentment, no se li escapaven de cap manera les dificultats del repte i del dilema que hem plantejat. Tampoc no se li escapaven a Montesquieu, el qual —davant d'aquests problemes però sense negar la lògica hobbesiana i segurament tement d'una manera clarivident possibles opcions posteriors, com les de Rousseau— desvià la qüestió (per a molts escamotejant el nucli del problema). Per comptes de pensar dins el marc d'una autonomia absolutitzable o de la sobirania darrera, Montesquieu passà a discutir l'exercici de la sobirania i l'autonomia dins uns paràmetres polítics que les "relliguessin" de manera més estable a l'ordenament legal que d'elles emanava. En cert sentit es volia deixar de pensar la sobi-

¹³ Cal recordar aquí la citació amb què iniciàvem aquest article.

rania en la seva autonomia absoluta, per tal d'evitar que el sobirà (encara que sigui pensat com a "voluntat general") sigui totalment "transcendent" respecte l'ordenament legal que ha promulgat, el qual —a més— en dependria heterònomament. Des d'aquesta perspectiva es tendia inevitablement a caure en el totalitarisme ja que només un —el sobirà— pot ser lliure i, a més, l'ordenament jurídic no pot ser plena garantia de la llibertat dels ciutadans sinó que, al contrari, els sotmet com a mers súbdits al seu "transcendent" promulgador.

Montesquieu (i com veurem també Kant) opta per un plantejament ontològicament menys exigent i fia la solució del problema a l'eina de la "divisió de poders". La qüestió de l'essència de la sobirania i de l'autonomia és substituïda per un mecanisme que —en el seu funcionament pragmàtic efectiu— hauria de garantir que cap element de l'Estat no pogués transcendir ni evitar el marc legal promulgat, arrogant-se unilateralment la sobirania. Evidentment Montesquieu volia evitar l'absolutisme monàrquic de l'època, així com les reivindicacions religioses de la "sobirania divina" i els pronunciaments militars; però segurament també temia la rebel·lió popular que esclata fora de tot marc jurídic (vist com a única garantia d'ordre i de justícia). Pensem que aquesta perspectiva perviu, (fins i tot sentida de manera més angoi-xant, arran de l'experiència del Terror revolucionari jacobí) en la complexa ambivalència de Kant davant el fet revolucionari. D'una banda admira —com a espectador neutral— el poble entusiasta alçat en contra del despo-

tisme però, de l'altra, qüestiona i tem la legitimitat del poble per a trencar amb el marc legal, en la mesura que així s'extingeix qualsevol garantia de dret (àdhuc el dret més bàsic a la pròpia vida) i s'entra en la perillosa anarquia.¹⁴

En la perspectiva liberal moderada que va de Montesquieu a Kant, la sobirania ja només podrà ser pensada i exercida a partir de l'equilibri multilateral dels poders polítics essencials que la componen i això inclou el propi poble (encara que s'evita dir-ho). Aquest és "teòricament" qui detenta en darrera instància la sobirania, encara més —remarca Kant— estem davant d'un principi basat en una exigència «pràctica» i per tant reclama la seva realització (com un deure ètic); ara bé quan «en la pràctica»¹⁵ xoca amb altres deures (a respectar la vida, a no instrumentalitzar els humans, etc.) ni el poble sencer no la pot exercir unilateralment, per la força i fora de tot

¹⁴ Hem tractat aquesta qüestió a Gonçal MAYOS, «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la revolución» dins Eduardo BELLO (ed.), *Filosofía y Revolución*, Murcia: Universidad de Murcia, 1991, pp. 137-156 i a la obra ja esmentada *Ilustración y Romanticismo*.

¹⁵ D'acord amb les detallades però també contundents matisacions de Kant al seu escrit «Sobre el tòpic: això pot ser just en teoria, però no val per a la pràctica» (les parts 2a i 3a han estat traduïdes per S. TURRÓ a I. KANT, *Història i política*, Barcelona: Ed. 62, 2002) que —pel que a la qüestió que tractem— reiteren l'ambivalència esmentada: inequívocament, ja que és una exigència teòrica que s'ha de realitzar també en la pràctica, les lleis han de representar la voluntat popular; però si no ho són, això no legitima ni a la mateixa totalitat del poble (però en absolut a ningú en nom seu) a col·lapsar violentament l'ordenament legal.

marc jurídic. Marx segurament diria que malgrat que aquest principi teòric també es vesteix d'imperatiu ètico-practic, en darrer terme se li ha negat "en la praxi"¹⁶ tota efectivitat política real. És temptador considerar que aquesta decisiva restricció liberal és el correlat inevitable d'haver fet perdre al sobirà hobbesià (i a la "voluntat general" de Rousseau) la seva unitat ontològica i haver-lo escindit en els poders executiu, legislatiu i judicial. Seria el resultat necessari per a evitar que ningú no pogués: alhora aixecar unilateralment la pròpia i singular voluntat "sobirana" a llei promulgada i pública, defensar unilateralment aquesta voluntat tot dictaminant i interpretant les lleis, i —finalment— executar unilateralment aquesta voluntat fent efectives les lleis. En definitiva, el poble veuria qüestionat l'exercici pràctic (no el teòric ni, fins i tot, l'imperatiu pràctic) de la seva sobirania per la necessitat d'evitar qualsevol omnívora concentració de poder; concentració que és "sobirana" però també inevitablement totalitària.

Montesquieu i una àmplia tradició liberal, considera la divisió de poders com la condició de possibilitat de l'objectiu que realment es cerca: la instauració d'un equilibri entre poders, de tal manera que cap d'ells no es pugui situar per sobre del propi ordenament legal vigent. Gràcies a llur divisió i equilibri, cap dels diversos poders socials es pot considerar per damunt de l'ordre legal que

¹⁶ Segurament és aquest un concepte i una distinció necessària per tal d'encarar en profunditat la qüestió que tractem.

conjuntament configuren i que mantenen mitjançant la vigilància mútua. Així l'autonomia absoluta del sobirà queda limitada per la relativa autonomia de cada un dels poders escindits i per l'equilibri que en conjunt defineixen. Només així, pensa Montesquieu —i Kant hi està totalment d'acord— l'ordenament legal vigent assolirà en cert sentit el paper de sobirà, serà en gran mesura substancial i evitarà que cap poder en sigui transcendent. Fins i tot hom podria aspirar a què en certa mesura l'ordenament legal vigent valgués i fos considerat —com exigia Rousseau— per totes les voluntats particulars (que inclourien els poders dividits i cada un dels ciutadans) com a explicitació de la «voluntat general». Ara bé, és clar que més enllà d'identificacions "sentimentals" o ideològiques en aquest sentit, la vigència de l'ordenament legal depèn i es basa en l'incessant joc d'equilibris socials. En el moment en què qualsevol poder (ja sigui l'executiu, el legislatiu o el judicial) deixés de ser contrapesat pels altres dos (o per la permanent vigilància de la ciutadania com s'esdevenia en les *polis* democràtiques gregues) l'aparent domini de l'ordenament legal per ell mateix retornaria totalment a mans de la voluntat transcendent i heterònoma del nou sobirà reconstituït —el Leviathan renascut de les seves cendres com el Fènix.

Ja sigui per l'eficàcia pragmàtica d'una idea d'aparença no massa profunda, o bé per desviar i evitar curosament alguns dels dilemes més profunds de la filosofia política, la proposta protoliberal que Montesquieu va ser el primer a explicitar, ha estat qualificada alternativa-

ment de «sàvia», «astuta» o «ingènua» segons les opcions ideològiques dels intèrprets. Nosaltres, conscients que ha estat infinitament analitzada en el seu context, ens limitarem en endavant a vincular-la a la problemàtica més general típica de tot racionalisme autocrític i conscient amb què iniciàvem aquest article. En termes de Kant, això ens portarà —ni més ni menys— a pensar «la crítica de la raó pura com el *veritable tribunal de tots els seus conflictes*». ¹⁷

La «constitució» del tribunal filosòfic de la raó

Des d'una perspectiva ontològica radical és clar que no resulta possible relligar de manera permanent l'acció originària autolegisladora a les seves concretes i particulars determinacions, sense que no s'acabi coartant la plena autonomia i introduint algun tipus d'heteronomia. Fins i tot més enllà dels àmbits polítics, en la tradició cultural que va de Fichte a la «voluntat de poder» nietzschiana, aquesta és una idea que mostra en els més diversos camps les seves conseqüències decisives. Com diu Kant (liderant així la Il·lustració més estrictament racionalista): la filosofia, en tant que reflexió «dins els límits

¹⁷ A 751 – B 779. La cursiva és nostra.

de la mera raó»¹⁸ no pot sotmetre's ni acceptar en els seus judicis cap tutela o heteronomia. Cap altra cosa és el que denuncia explícitament a *Què és Il·lustració?*, anomenant-ho «despotisme espiritual». Recordem que el racionalisme kantià (com la seva ètica, etc.) és prou valent, donada la realitat històrica en què s'inscriu, com per emfasitzar la necessitat de validar-ho tot des del judici crític de la raó. Certament acceptarà els «factums» (ciència, ètica, estètica...) efectivament i intersubjectivament presents —segons que exigeix el “mètode transcendent” —, però els analitza i valora des de l'insubornable exercici personal de la facultat racional de judicar. Ara bé, l'exigència que tot argument o valor només pot valer —al menys filosòficament parlant i en el context de l'ús públic de la raó— si és validat per la pròpia facultat racional, no significa que per a Kant això hagi de comportar inevitablement cap perillosa deriva subjectivista i idiosincràtica. Al contrari, la racionalitat (el subjecte

¹⁸ Kant era plenament conscient de la limitació de la filosofia —tal com ell l'entenia— a la reflexió dins de la mera raó. Això es fa explícit fins i tot en el famós títol del seu llibre sobre la religió (que és evidentment el que més explícitament amenaçava transcendir l'àmbit de la raó humana). Per a evitar-ho i amb plena consciència, Kant s'hi esforça per dilucidar la qüestió religiosa arribant fins als límits dins dels quals és una qüestió analitzable per la mera raó. És a dir: sense dependre de la revelació, ni caure en el que considera l'errònia «teodicea racionalista» de Leibniz ni penetrar en teodicees fideistes, no obstant això justificades en la seva interpretació del *Llibre de Job*. Vegeu la traducció i estudi de G. MAYOS de l'escrit kantià de 1791: «Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en la Teodicea», dins G.W. LEIBNIZ / I. KANT, *Escrips sobre teodicea*, Barcelona: El Llamp, 1991.

transcendental amb tota la seva complexa estructura i múltiples capacitats de síntesi) forma part de la natura humana compartida per tots els humans, sent-ne el criteri més rigorós i essencial d'humanitat¹⁹ (com ja hem dit: és el tribunal suprem, la darrera instància essencial per a tot el que és humà).

Això tampoc no vol dir que la natura humana sigui exclusivament racional, fet que resultaria massa fàcil i afortunat —ve a pensar Kant-. Més aviat passa, al contrari, que la humanitat és feta d'una fusta tan torçada que mai no es podrà posar completament recta. El «mal radical» habita inevitablement en l'home i, per això, tot i reconèixer els avenços del seu segle, Kant nega que hom visqui en una època il·lustrada, ni que es pugui considerar la humanitat ja il·lustrada; com a molt està inscrita en un procés d'il·lustració però de llargada molt indefinida. El que Kant vol dir -en franca oposició a com ho entendrà el seu deixeble i crític Herder- és que la filosofia es limita a ser un judici racional des de la raó, sobre la raó i fins on la raó pot abastar. En un reductivisme que resulta desesperant per a la perspectiva herderiana —molt més àmplia, però sens dubte menys exigent—

¹⁹ Per això, davant un dilema tan típic d'aquella l'època com reformulable i de profundes conseqüències en qualsevol altra, Kant es pregunta: en els tot just descoberts «bons salvatges» ¿què s'ha de prioritzar: la seva felicitat —que els europeus han perdut— o la seva racionalització —que segurament és la causa de la pèrdua de felicitat dels europeus? I Kant conclou que inapel·lablement se'ls ha de racionalitzar (fins i tot a costa de la seva ingènua felicitat) perquè —en cas contrari- hom els negaria la humanitat i els deixaria en el seu estadi de «xais en un prat».

Kant s'ha entestat a limitar la seva reflexió filosòfica dins els estrictes paràmetres de la (¿pura?) raó.²⁰

Només per aquesta presa de posició en part conscient i en part inconscient, pressuposant que la raó “ha estat nomenada per a determinar i jutjar en general els drets de la raó segons els principis de la seva primera institució”,²¹ es pot obviar el cercle lògic o hermenèutic²² que és implícit en tot racionalisme que pretén ser omnicomprensiu i donar compte de si. És a dir, gràcies a acceptant-lo com a constitutiu, com a essencial al judici racional conforme el qual Kant defineix la filosofia, s'obvia el cercle que neix d'un judici racional universal que, per tant, també ha de judicar la raó mateixa. Només perquè la raó i el seu inapel·lable status de jutge darrer (de fet i com l'acusaria Herder: és reductivament l'únic) ja estan

²⁰ Encara més i com no podia ser d'altra manera, es limita a la raó tal i com es concebia a finals del XVIII en l'Europa il·lustrada. Per això José María RIPALDA, *Los límites de la dialéctica*, Madrid: Ed. Trotta, 2005, p.146; afirma que «El cosmopolitismo kantiano es en realidad etnocéntrico y, más precisamente, eurocéntrico, pues impone su racionismo abstracto y el rigor legal de su forma a un mundo de culturas incompatibles con él». Lluís ALEGRET en l'assaig «Manifestacions de la irracionalitat» inclòs al llibre col·lectiu *Filosofia i política, ara*, Barcelona: La Busca, 2004, p. 201, generalitza i radicalitza aquesta idea dient: «La racionalitat europea és un autoconstruït i només pot ser considerada des de l'interior d'ella mateixa».

²¹ A 751 – B 779.

²² Vam desenvolupar algunes d'aquestes qüestions en «El abismo y el círculo hermenéutico». Gonçal MAYOS i altres, *Los sentidos de la hermenéutica*, Barcelona: PPU/Los trabajos de Sísifo, 1991, pp.13-54.

pressuposats en tot “veritable” judici filosòfic, pot dir Kant que: «Es pot considerar la crítica de la raó pura com el veritable tribunal per a tots llurs litigis, perquè no es barreja amb aquests darrers, en tant que concerneixen immediatament a objectes, sinó que *ha estat nomenada per a determinar i jutjar en general els drets de la raó segons els principis de la seva primera institució*».²³

És a dir, estem definint un tribunal suprem, universal i inapel·lable (a tots els efectes l'estem constituint com si d'una constitució política es tractés), dins un àmbit molt determinat (com no podia ser d'altra manera ja que no es poden superar aquests límits “constitucionals”) que s'ocupa específicament del gran problema de tota la primera part d'aquest escrit: ¿com instaurar un ordre legal que no depengui absolutament d'un sobirà que el transcendeix, i que ans al contrari no deixi aquest sobirà sense ser judicat? ¿Com instaurar un tribunal que no estigui per sobre de les lleis que judica i, per tant, es pugui jut-

²³ A 751 – B 779. La cursiva és nostra. És a dir, la raó no intervé en el judici decisiu que és –per a Kant– la filosofia com a part implicada en els aspectes empírics, sinó només com a jutge i garant de la seva pròpia constitució (amb límits, etc.). Les condicions de possibilitat d'un tribunal universal i darrer de la raó que vagi més enllà de les qüestions merament referides “a objectes” per tal d'aplicar-se a determinar els drets “constitucionals” —podríem dir— de la raó és segurament la qüestió que presideix el criticisme i reverbera en el conjunt de l'obra kantiana. En un aspecte més concret però de molta importància trobem un excel·lent tractament d'aquesta qüestió en N. J. GOLDBERG, «Do Principles of Reason Have “Objective but Indeterminate Validity?”». *Kant-Studien*, Heft 4, 2004, pp. 405-25.

jar a si mateix? En termes més concrets (però també d'una amplitud quasiuniversal —per a Kant, a diferència de Herder i seguidors—), ¿com constituir la raó en tribunal suprem, universal i darrer sense deixar que la pròpia raó el transcendeixi i esdevingui no judicada, com un sobirà despòtic i imprevisible?

Mètode transcendent i «crítica», vers una metafòrica de la separació de poders

El mètode transcendent de Kant ens dona la solució. La *Crítica de la raó pura* (després ampliada amb la *Crítica de la raó pràctica* i la *Crítica de la facultat de judicar*) encausa i judica la pròpia pretensió de la raó d'esdevenir el tribunal suprem i universal. És a dir, “crítica” els drets i deures que comporten una tal “constitució” del tribunal de la raó. Per tant d'acord amb el sentit del *krinein* grec,²⁴ “crítica” és el judici del valor, qualitat i defectes d'alguna cosa; i aplicada a la raó significa que investiga, analitza, discrimina, determina i avalua el funcionament de la raó com a tribunal. D'aquesta manera transcendent, determina «els drets de la raó segons els principis de la seva primera institució», tot evitant penetrar en

²⁴ «Crítica» prové del verb grec *krinein* que vol dir distingir un element d'altre, escollir quelcom entre moltes coses o separar els elements d'un conjunt. En la mateixa família etimològica *krités* significa jutge o àrbitre.

l'aspecte merament empíric del que «concerneix immediatament a objectes».²⁵

Ara bé, l'autojudici que és la crítica de la raó pura, ja que se centra en els seus drets (purs i a priori, de iure i no de facto) en tant que tribunal filosòfic constituït, té el seu principal repte —com hem vist i per a Kant— en evitar que la raó amenaci “transcendir” tot judici i qualsevol legalitat encara que emani d'ella. Això no significa només evitar l'ús dogmàtic de la raó, la il·lusió d'una intuïció intel·lectual, l'idealisme “material”²⁶ o el “psicològic”,²⁷ l'ús de principis especulatius en la raó teòrica o les inferències dialèctiques de la raó pura...²⁸ També significa distingir i separar els poders constitucionals de la raó per tal que no s'interfereixin ni es desvirtuïn al barrejar-se. I (que és el que ens interessa més aquí) significa evitar que la raó esdevingui un sobirà absolut i transcendent al seu propi ordenament legal, a la seva

25 A 751 – B 779.

26 Es refereix a «l'idealisme comú, que fins i tot posa en dubte o nega l'existència de les coses exteriors» (A 491 nota). Kant el contraposa a «l'idealisme transcendental» o «formal».

27 B XL, nota.

28 En sentit ampli (si bé distingint els diversos conflictes i sofismes: parallogismes, antinòmies o ideal de la raó), els límits de l'ús legítim de la raó és el tema de tota la «Dialèctica transcendental» de la *Crítica de la raó pura*. Cal recordar que aquesta primera dialèctica és matisada amb «l'ampliació de la raó pura, en sentit pràctic» de la *Crítica de la raó pràctica* i, de manera molt més ambivalent, per les «dialèctica de la facultat de judicar estètica» i la «dialèctica de la facultat de judicar teleològica» de la tercera crítica kantiana.

pròpia naturalesa i, per tant, que estigui per sobre de la seva pròpia “constitució”.

És a partir de la consciència d'aquesta problemàtica que metafòricament hem relacionat abans amb la divisió de poders de Montesquieu, però sobretot per a respondre a les paradoxes que emanen necessàriament d'un únic poder sobirà absolut, que Kant desenvolupa un altre aspecte del seu projecte «crític». Es tracta, ni més ni menys, que de determinar i seleccionar els usos, possibilitats i límits de la pròpia raó en cada un dels grans àmbits del seu judicar. Com és sabut, aquests àmbits són els grans interessos de la humanitat, que Kant sintetitza en la pregunta «¿Què és l'home?»²⁹ i que tan famosos s'han fet: ¿Què puc conèixer? ¿Què he de fer? ¿Què m'és donat esperar?³⁰

Constituir la raó en tribunal filosòfic suprem i universal, però que sigui capaç d'autojudicar-se i cenyir-se als termes del propi ordre legal “constituït”, comporta també distingir, separar i mantenir en equilibri aquests tres àmbits, i sobretot els diversos poders de la raó en cadascun d'ells. En conseqüència l'evidència dels diversos usos legítims de la raó du Kant a ampliar la *Crítica de la raó pura* amb les posteriors *Crítica de la raó pràctica* i *Crítica*

29 I. KANT, *Lliçons de lògica*, AK IX, 24. Olivier DEKENS acara aquesta crucial i molt tractada qüestió d'una manera força innovadora a «L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie». *Kant-Studien*, Heft 2, 2002, pp. 158-176.

30 En la formulació de la *KrV*.

de la facultat de jutjar, en un desenvolupament que cal tematitzar des de la metafòrica de la divisió de poders de Montesquieu i —especialment— des de l'esforç per evitar les paradoxes d'una sobirania absoluta i incondicionada.

Evitant l'idealisme racional absolut

Certament, Kant necessita pressuposar l'absoluta i autònoma capacitat autolegisladora de la raó en l'ètica (encara que només a efectes pràctics —com repeteix sempre). Això fa que es doni una enorme concentració de poder sobirà en la raó pràctica, ja que al poder judicial (que és el model sobre el que Kant pensa la filosofia i la tasca de la raó), també s'hi afegeix el poder legislatiu (autoatorgar-se lliurement la màxima que ha de valer com a norma imperativa universal) i l'executiu (d'imposar-la a la voluntat per damunt d'instints, sentiments, passions... o les diverses circumstàncies). Tenia raó Fichte quan afirmava que en l'àmbit pràctic (però amb tota cura, inomé en aquest àmbit!) Kant ja està pressuposant llibèrrimament un idealisme radical i no merament transcendental, com començaven a pensar-lo el propi Fichte, en els esbossos de *Doctrina de la ciència*, i altres «deixebles hipercrítics» (com els anomenarà Kant en els darrers escrits de la seva vida).

Ara bé, aquesta concreta concentració de poder en una raó sobirana i quasiabsoluta en l'àmbit pràctic, Kant

mai no la va ampliar a la resta d'àmbits o grans interessos de la humanitat (en especial al científic i cognoscitiu). És inqüestionable que Kant es va plantejar acuradament la possibilitat d'un idealisme absolut³¹ o àdhuc la derivació de les diverses facultats i usos de la raó pura a partir d'una única «arrel». ³² Però sempre argumenta en favor d'un mer «idealisme transcendental» o «formal», i que no ha trobat el camí rigorós per a una reducció de totes les potencialitats de la raó pura a una arrel comuna, última i —perillosament— absoluta. Per tant és clar que el mètode transcendental kantià no aboca a una única «acció originària» (com la *Tathandlung* que presideix la *Doctrina de la ciència* de Fichte). I és que Kant era plenament conscient que tant el dogmatisme, en què s'havia inscrit en el període precrític, com l'idealisme ètic o absolut, qüestionaven la possibilitat de pensar la filosofia com a judici racional. És a dir, com a judici en, per i mitjançant la raó, però que fos alhora judici fonamentat racionalment (amb la necessària deliberació per a determinar responsabilitats, etc.) i no simplement decisió infonamentada, no plenament raonada o enraonada.

³¹ Vegeu supra i notes 26 i 27.

³² En conjunt defineixen la problemàtica que sempre hem considerat crucial per a Kant. D'acord amb la nostra concepció del racionalisme kantià i acceptant que segurament per altres intèrprets pot comportar algun risc de reducció, considerem que remeten a la qüestió clau de la unitat darrera de la raó. Per això ens agraden especialment interpretacions globals, ambicioses i molt properes a aquest punt de vista com la de Susan NEIMAN, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford. U.P., New York, 1994.

És a dir un *vere-dicte* que efectivament digués i establís la “veritat” de quelcom previ³³ sobre el que es produiria el judici, i no un mer “dir” omnipotent i inevitablement despòtic (ja que no té cap poder que el limiti). Inevitablement i lamentablement, aquest darrer converteix el seu poderós “dir” en una “veritat” merament imposada com a llei, en un “decidir performatiu”³⁴ que en qualsevol moment llibèrrimament (d’alguna manera també infonamentadament)³⁵ podia canviar, decidint exactament el contrari.

Com hem vist i d’acord a la nostra metafòrica, per la seva concepció «judicial» de la filosofia i de la raó, el molt racionalista Kant rebutja tot salt envers una racionalitat i una filosofia que se situïn més enllà de la necessitat de donar explicacions, de cercar fonaments als seus judicis (així en plural i no només en singular “El Fonament”). Per això Kant es nega rotundament a apli-

³³ En definitiva, «el vere-dicte» d’uns fets... en un sentit més ampli kantian: d’un factum. Encara més, «el vere-dicte» dels diversos factums (en plural) corresponents als diversos i incommensurables interessos essencials de la humanitat.

³⁴ Certament seria el grau suprem (com hem dit: absolutament sobirà i diví) del que s’anomena un «acte lingüístic performatiu», per exemple el xiular de l’àrbitre assenyalant i realitzant efectivament l’inici d’un partit.

³⁵ Tot i que com hem vist aquesta era una qüestió profundament tractada per la teologia tardomedieval, i secularitzada en el debat de la sobirania política del XVII i XVIII, esdevindrà encara de manera més impetuosa i radical un dels debats clau de tota la filosofia postkantiana. L’amenaça d’un fonament —infonamentat racionalment— planarà en la major part de filosofia posterior.

car en camp de la teoria del coneixement, de la metafísica o més en general de la filosofia, les derives hobbesianes, rousseauianes o de «teologia fonamentada en principis especulatius de la raó»³⁶ que sovint s’han vist «palpitar» rera els posicionaments d’idealistes més radicals com Fichte, Schelling o, àdhuc, Hegel. En canvi i sense voler exagerar en la nostra metafòrica (que, d’altra banda, encaixa amb el seu liberalisme moderat),³⁷ Kant «constitueix» la raó en tribunal suprem, però no transcendent, mercès a una molt elaborada i equilibrada «divisió de poders» en la línia de Montesquieu.

¿Divisió de poders? ¿Equilibri de poders?

Per acabar, mitjançant el tribunal crític de la raó que delimita els àmbits, Kant discrimina, divideix i estableix un cert equilibri en els poders dels diversos usos de la raó. D’aquesta manera vol evitar el dogmatisme, l’idea-

³⁶ A 631ss.

³⁷ En el nostre article «Revoluciones filosóficas en años críticos», *Revista de Occidente*, Madrid, nº 282, Novembre 2004, pp.36-57, hem destacat la vinculació —constada documentalment— de Kant amb el revolucionari francès Sieyès. Aquesta es basa (en tant que revolucionaris moderats i, bàsicament, liberals) en la compartida convicció de la necessitat de la revolució, de la seva bondat per al poble francès i per al conjunt de la humanitat, però també en la consciència del perills que comportaven els radicalismes (que —segons pensen— en darrer terme posen en perill la revolució i l’interès de la humanitat) com el jacobinisme i el “terror” liderat per Robespierre.

lisme absolut i —en definitiva— la transcendència de la raó respecte el propi tribunal. En aquest darrer cas hi veu l'amenaça d'un nou tipus de «despotisme espiritual» i de «culpable minoria d'edat» de la humanitat: una raó sotmesa —en el fons— a una no-raó. Recordem que Kant confessà haver concebut i redactat la *Crítica de la raó pura* començant per la Dialèctica, és a dir, per l'explicitació dels problemes lògicament intrínsecs al racionalisme dogmàtic en què, en un principi, ell mateix s'inscrivia. Kant s'hi feia ressò de les paradoxes que hem explicitat i que afecten a tot racionalisme no sotmès a crítica, que ni prudencialment ni propedèuticament no s'ha atrevit a judicar-se i autoavaluar-se des de la raó; per a dir-ho provocativament: *un racionalisme irracionalistament fonamentat*.

Sens dubte per a Kant és en la Dialèctica transcendental (també en la Doctrina del mètode) on millor s'evidencia la tasca més decisiva que la filosofia pot dur a terme per al conjunt de la humanitat: *convertir la pròpia raó en jutge de si mateixa*. Així pot, en la vessant negativa, donar compte de les seves limitacions i errors consubstancials, i per tant —en la vessant positiva— immunitzar-se per a superar-los, cosa que només es pot assolir en tenir-los estrictament en compte. D'aquesta manera la raó se sotmet —revolucionàriament— a la mateixa llei que emana de la seva «constitució»³⁸ en tribunal su-

³⁸ Que en absolut no s'ha de confondre amb cap «entronització».

prem. Només així, pensa Kant,³⁹ s'acaba l'estat de natura i la guerra dels racionalismes dogmàtics o dels idealismes especulatius. Només així el racionalisme podrà pacificar-se d'una conflictivitat que d'altra manera seria incessant i la raó -com a tribunal suprem- serà totalment compromesa amb l'ordre legal que d'ella emana.

Encara que Kant no és tan optimista, podem considerar el seu projecte crític de tribunal suprem de la raó dins el somni leibnizià (d'arrel luliana) d'una raó capaç d'acabar amb tots els conflictes (a més dels que se li plantegen en relació amb la resta de facultats) d'una manera coherent (encara que no tan mecànica, com aspiraven Lull i Leibniz). Certament, ni tan sols es poden preveure tots els conflictes a què encara haurà de fer front la raó. Quan correspongui, la humanitat els haurà d'encarar amb valentia i racional «majoria d'edat» perquè —ens avisa Kant- tampoc els conflictes es dissoldran amb la mera «victòria» d'un dels bàndols enfrontats. Com en el judici racional que considera que és la filosofia, només es curen i dissolen veritablement els conflictes davant del «vere-dicte» d'un tribunal just, críticament autojudicat en la legitimitat i límits de la seva «constitució», i que ningú no pot rebutjar perquè es basa en la pròpia raó que tothom no pot sinó reivindi-

³⁹ Recordeu de nou la nostra cita inicial A 751s – B 779s.

car.⁴⁰ Continuant la metàfora: els conflictes només troben “solució”, no en una «guerra», sinó en un «procés» legal, en un «judici» amb totes les garanties processals i segons la llei constitucional de la pròpia raó, ... a través de la filosofia.

⁴⁰ Al menys si són «velades» (com reclama el kantianista Rawls) les condicions concretes en què cadascú necessitarà algun dia d'un tal judici, o àdhuc en els termes de la «irrebasabilitat» de les condicions mínimes de possibilitat que hom pressuposa en reclamar la paraula o la raó (segons els també kantians APEL i HABERMAS). Per a una reivindicació de Kant i la tradició liberal, J. HABERMAS, *El Occidente escindido*, Madrid, Editorial Trotta, 2006;
