

Del formalisme a l'edat hermenèutica de la raó

Armando Rigobello

1. Precisions terminològiques i llur rellevància especulativa

És oportú començar fent una precisió terminològica confrontant el concepte de raó i el d'intel·lecte. La raó pot ésser entesa com una estructura lògica del discurs coherent, mentre que l'intel·lecte fa referència a l'acte noètic, intuïtiu a través del qual s'accedeix al coneixement. La raó és argumentació, discurs; l'intel·lecte, per contra, és un *intus legere*. Discurs d'una banda, intuïció intel·lectiva de l'altra. Tanmateix, s'observa que la distinció clara conceptual entre ambdós termes s'atenua en l'exercici concret del pensar teòretic, especulatiu. La raó, de fet, no és una estructura simple, lògica de l'argumentar. Quan argumentar esdevé dialèctica, remet a un moviment especulatiu, a una *vis a tergo*, presència noètica del que mou el discurs, una memòria tal vegada atemàtica, una *Erinnerung* (memòria) que es mou cap a la *Aufhebung* ('enretirar', per conservar d'un punt de vista més elevat). D'altra banda, l'acte intel·lectiu, que es consuma en la immediatesa, té un antecedent soterrat. Això explica també l'ús que Kant fa dels termes raó i intel·lecte en sentit oposat al clàssic que acabem d'indicar: l'intel·lecte té el rigor d'una raó pura, però la seva *Ursprung*, la font de la qual brolla, l'inici es troba en la *Spontaneität*.

* Article aparegut a *Gregorianum* 90, 1 (2009), pp. 143-158.

1. L'Església no proposa la seva filosofia ni en canotitza una qualsevol en detriment d'altres (encíclica *Fides et ratio*, n. 49, inici).

“*La rosa floreix perquè floreix*”, afirmava Silesius, és a dir que d'allò que es dona espontàniament no hi ha explicació. D'altra banda, a Kant, la raó no està constituïda només per procediments lògics; té pretensions

de veritat, fins i tot si aquestes no aconsegueixen el seu fi, fins i tot si la raó en el seu exercici no és font de veritat, sinó d'il·lusió. L'estructura originària de la raó, de fet, s'orienta cap a la veritat. Les argumentacions que se'n deriven se situen en la consciència de la complexitat d'allò concret i, com a objectiu, exercici unitari del pensar. La intel·ligibilitat comporta una doble dinàmica que es desenvolupa en direccions oposades: del significat al sentit, del sentit al significat. Podríem dir-ho d'una altra manera: de la dinàmica racional a l'acte contemplatiu de la *noesis*, de l'aprehensió intel·lectiva; i a l'inrevés: de la *plenitudo* de l'acte noètic es deriva una interpretació de les connexions entre els significats dels elements singulars del discurs, i, en darrera instància, del sentit final, que és el fonament i l'acompliment de la intel·ligibilitat.

Al començament del cèlebre capítol de la *Crítica de la Raó Pura* sobre “el principi de la distinció de tots els objectes en general en fenòmens i noumens”, Kant, fent balanç dels resultats assolits fins aquell moment, observa complagut que “fins aquí, no només hem recorregut el territori de l'intel·lecte pur, examinant-ne atentament les seves parts; també l'hem mesurat i, d'aquesta manera, hem assignat a cada objecte el seu lloc. Però aquesta terra és una illa, tancada per la naturalesa mateixa entre confins immutables. És la terra de la veritat (nom afalagador) envoltada d'un vast oceà tempestuós, propi de l'aparença, on boires espesses i gels, a punt de fondre's, donant a cada instant la il·lusió de noves terres, i, enganyant sense parar amb esperances vanes el navegant errant a la recerca de nous descobriments, l'arrossegueu a aventures, a les quals ell no sap mai sustraure's, i que no pot mai dur a terme”¹. Per entendre la relació entre el pas kantianista i el tema que hem proposat, és necessària una doble confrontació, amb la tradició clàssica d'una banda, amb algunes concepcions de la racionalitat contemporània de l'altra. Particularment, ens referim a la raó calculant i a la raó hermenèutica.

La filosofia clàssica, tal com hem dit, distingeix clarament la raó de l'intel·lecte: la raó (*logos, ratio*) és l'òrgan de l'activitat discursiva, connecta segons regles lògiques les diverses dades o elements del discurs, en garanteix la correcció formal; en canvi, l'intel·lecte no és discursiu sinó intuïtiu, contemplatiu, amb l'intel·lecte

1. I. KANT, *KrV* A 235-236, B 294-295.

s'acompleix l'acte teorètic de l'*intus-legere*, de l'*intus-ire*. Això ho compleix l'acte noètic, perforant, per dir-ho d'alguna manera, el fenomen arribant a l'essència o a la realitat substancial de l'objecte que té al davant. Per al pensament clàssic, doncs, el fet de pensar opera de dues maneres diverses i complementàries: d'una banda l'activitat discursiva, tècnico-lògica, de l'altra l'activitat intuïtiva, *noesis*, pura aprehensió intel·lectual. També per Kant, l'activitat de l'intel·lecte és una font de coneixement intel·ligible, però només de les condicions transcendents de la realitat, no de la realitat en ella mateixa.

La raó calculant, a la qual fèiem al·lusió abans, és la reducció de l'activitat transcendental al seu aspecte formal. La raó de la qual parlen Horkheimer i Adorno a la *Dialèctica de la Il·lustració* (1947) per denunciar-ne les perilloses conseqüències. La raó calculant, de la mateixa manera que la raó pura kantiana, no pateix suggestions empíriques i no és tampoc un òrgan de clarificació disciplinant. Però ha perdut del tot la consideració de la gènesi del coneixement i no és una activitat formant, sinó simplement ordenadora segons un càlcul que és finalitat en si mateix. En canvi, la raó pura kantiana inverteix la gènesi i l'activitat formativa que confereix un sentit coherent. Però la raó, en realitat, no és "pura" en el sentit kantià, sinó que està inclosa en allò viscut com aquell "sí multicolor" psicològic, condicionat al qual Kant contraposa el *jo penso*, que realitza aquelles operacions transcendents (l'èxit de les quals és el coneixement analític del fenomen) que, segons el pas citat, emergeix imperturbable en el context tumultuós del mar de les passions. Les passions de la raó, per Kant, es veuen individualitzades en els paralogismes, en els cercles viciosos, en la incapacitat d'una demostració unívoca, que consitueixen, com ja se sap, l'activitat dialèctica de la raó mateixa.

L'exercici de la *noesis* intel·lectual és, segons Aristòtil, difícilment realitzable, ja sigui per culpa del tumult de les passions o de les condicions socio-econòmiques, o per les "ocupacions" quotidianes de l'existència. La condició servil (esclavitud) no permet la realització plena de la persona humana. És cert que des d'una perspectiva caracteritzada pel missatge cristià, aquesta discriminació cau perquè el vèrtex de la condició humana ja no és l'acte

intel·lectual, sinó l'exercici de l'amor. El nostre discurs, amb tot, prescindeix en aquest cas de consideracions pròpies de l'espiritualitat cristiana i busca desenvolupar-se en el terreny específic del discurs filosòfic. Raó i passió, tot i ser qualitativament diferents, són sovint inseparables en l'exercici de la condició humana. Fins i tot la impassibilitat, la neutralitat, l'ataràxia són passions fredes de l'orgull o resultats exaltants d'un fort sentiment moral.

2. La forma pura del dret i el "formalisme" impropri de Kant

Després d'haver intentat definir la naturalesa de la raó en el context del pensament filosòfic, ens aturarem en la relació entre aquesta puresa racional de la filosofia i la del dret. El discurs es refereix sobretot al kantisme jurídic, què és la base del formalisme jurídic. El kantisme jurídic que ha tingut un espai ampli en el darrer segle es proposa traslladar la síntesi a priori a l'estructura del dret. L'essència del dret, segons Kelsen, la posició de la qual és fonamental en aquest aspecte, consistiria en el desenvolupament de les relacions jurídiques en relació a la presència d'una imputabilitat. Allò que constitueix la imputació és la matèria del dret, però la seva identitat es troba en la forma, és a dir en el fet que a algú li hagi estat imputada alguna cosa. Els valors reconeguts o negats no són rellevants per a la definició del dret, l'essencial és el procediment de la imputació i el compliment consegüent.

De la mateixa manera que succeeix en el judici transcendental determinant de l'activitat cognoscitiva kantiana amb la matèria del coneixement, a nivell jurídic els fets imputats són continguts ocasionals, ja que només l'estructura ens dóna la "forma pura" de la reflexió jurídica². Queda clar que des d'aquesta perspectiva, els continguts són irrellevants. La doctrina pura del dret és "complidament" formal. Els valors, d'una banda i, la fragilitat humana d'una altra, són elements necessaris com a condició de la possibilitat del judici, però l'estructura racional analítica del judici mateix precedeix el viscut, la praxi, la causalitat, elements que constitueixen la matèria del dret però que no es refereixen a la seva forma.

2. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi, 1952.

Així doncs, la doctrina pura del dret no afecta la concreció de l'experiència fenomènica i històrica i, potser aquesta doctrina que voldria garantir la neutralitat més rigorosa, acaba essent ella mateixa una presa de posició ideològica. Però Kant, a més d'ésser l'autor de la *Crítica de la Raó Pura*, l'és també de la *Crítica de la Facultat del Judici*. En aquesta tercera crítica elabora una altra forma de judici: el *judici reflexionant*, judici típic de la valoració estètica i del reconeixement de la finalitat. I aquí la "puresa" ens abandona. La matèria del judici reflexionant ja no és una massa amorfa de dades que en trobar-se amb les formes transcendents esdevindrà món fenomènic; en el judici reflexionant el fenomen ja està constituït i, entrant en síntesi a priori amb el judici transcendental teleològic, perd tota neutralitat i passa a ser expressió d'un valor: la finalitat. La finalitat a Kant no és una forma transcendental, és, doncs, una categoria de la raó pura, però *un fet de la raó*. Kant està fermament convençut de la incontrovertibilitat de la presència de la finalitat; és un postulat que s'autoimposa, és una evidència que no requereix demostració. El judici en el transcendental kantià, hauria, doncs, d'invertir en l'àmbit dels valors i assumir la forma del judici transcendental reflexionant, que troba les seves argumentacions en itineraris especulatius finalístics i no mecanicistes.

Tot el que hem estat dient sobre la possibilitat d'aplicar el judici reflexionant a la forma transcendental jurídica és una hipòtesi nostra, que no té cap verificació en els textos kantians. Tanmateix, no es tracta d'una hipòtesi completament arbitrària, ja que podria constituir una contribució a la superació d'aquella dificultat que Kant, tal com veurem, troba en l'elaboració de la seva filosofia del dret.

Ens aturarem ara en alguns aspectes del formalisme jurídic kantià, sobretot en elements específics de la seva doctrina que fan del seu formalisme un formalisme impropï. La confrontació d'aquestes dificultats amb el formalisme jurídic del segle vint és significativa per copsar-ne els límits. Aquest formalisme del qual es vengen molts estudiosos, és, tanmateix, un formalisme impropï. La relació formal, intersubjectiva, no és un equilibri de coexistència assolit amb una lògica oberta, guiada per les meres connotacions de componibilitat. La llum o

l'ombra (segons el punt de vista) de la lògica transcendental inverteix també en el cas del dret, la lògica formal, i, duent a terme una *Aufhebung*, és a dir, una elevació que conserva i que, a la vegada, posa en un plànol diferent, transforma la densitat especulativa de qualsevol llibertat en la direcció d'una constitució a priori d'aquesta. Analitzant la definició kantiana de dret i el context en el qual s'inscriu, la llibertat a la qual ens referim sembla ésser, doncs, més pròxima a la independència que a l'autonomia en el sentit fort del terme. L'autonomia, en el seu exercici jurídic concret, es reduiria a la mera reivindicació d'un espai d'activitat, fruit d'una limitació recíproca, i a un possible recurs a una intervenció coactiva per tutelar aquest espai. La llibertat com a "dret originari", ideal jurídic per excel·lència és quelcom de ben diferent, és precisament l'autonomia en el sentit total del terme, l'expressió de la mateixa naturalesa racional, centre de consciència i creativitat o, com a mínim, d'iniciativa productiva. Però, en quin sentit aquesta (que és de naturalesa noumènica) forma part del domini fenomènic del dret? El principi mateix de justícia, invocat moltes vegades per Kant com a qualificació del dret, és un principi moral. Potser per aquesta raó, en terreny estrictament jurídic, Kant sembla subratllar sobretot el rol de la pau com a resultat de l'activitat legislativa, més que no pas el de la pròpia justícia. De fet, la pau és un estatus que es tradueix millor en termes de neutralitat formal, sempre que la pau s'entengui com a convivència pacífica, equilibri de voluntats coexistents. En analogia amb altres situacions examinades per Kant, es podria dir que aquesta expressa un equilibri "provisional" que, tanmateix, el dret tendeix a transformar en "perentori".

El conjunt d'aquestes consideracions es confirma en la perspectiva del formalisme jurídic kantianista com a formalisme impropri. Formalisme perquè el dret, tal com hem vist, es refereix a la forma externa de la relació intersubjectiva, impropri perquè l'estructura formal és, a priori, deduïda de principis estrictament vinculats a valors noumènics. La lògica que presideix aquesta vinculació no és pura lògica formal, sinó que està considerada, com es veurà més endavant, en el quadre de les relacions entre lògica formal i lògica transcendental. A l'expressió formalisme impropri no li manca una certa ambigüïtat,

però és en l'ambigüitat de l'expressió on s'amaga la complexitat que revesteixen temes i problemes que intentarem indicar.

Un altre element que incideix directament en la singularitat del formalisme kantià és la concepció de l'Estat, la seva articulació en “res publica noumenon” i “res publica phaenomenon” i la distinció entre dret privat, natural, i dret públic, essent aquest darrer una expressió fenomènica problemàtica de la “res publica noumenon”.

El sistema kantià té el seu nucli especulatiu en l'activitat autonormativa del subjecte humà pensant. Pensar no és veure, ni reproduir, sinó jutjar, atribuir categories, dictar lleis. Això tant en el terreny gnoseològic com en el moral. El jo legislador, el jo transcendental s'entén, es troba en el fonament d'aquell arbitri de cadascú que, d'acord amb la coneguda definició kantiana del dret, s'ha de posar d'acord amb l'arbitri aliè segons una llei universal de llibertat.

Una qüestió prejudicial a una doctrina sobre l'activitat legislativa és la qüestió de la naturalesa de l'Estat i això naturalment serveix també per a una investigació sobre el model legislatiu kantià. Un rol fonamental entra en joc en relació amb la distinció anterior que fa Kant entre l'Estat com a “res publica phaenomenon” i l'Estat com a “res publica noumenon”, és a dir, entre l'Estat com a realització històrica entre les diverses configuracions de fet, i la idea d'Estat, l'Estat en si, l'Estat precisament com a *noumenon*, els “fenòmens” del qual són les mateixes institucions polítiques, objecte d'observació empírica, de descripció i de classificació.

S'ha de dir de seguida que aquest Estat noumènic no és, com podria semblar, un ideal regulatiu a la llum del qual disciplinar l'experiència històrica, sinó que és l'íntima realitat constitutiva de l'Estat, principi de la seva deducció, és a dir, font de la seva mateixa justificació. És important precisar això per distingir la concepció kantiana de l'Estat de concepcions de derivació empírica. La racionalitat dels ordenaments i la llibertat dels ciutadans, per Kant, troben llurs justificacions a priori en la naturalesa mateixa de l'Estat i no són solucions successives dictades per consideracions utilitàries, encara que sigui d'un utilitarisme ben entès,

és a dir, fruit no tant d'un egoisme desenfrenat com d'un raonament ponderat. En l'exercici concret de la pròpia activitat legislativa, l'Estat persegueix certament la visió de conformar la convivència de fet a una idea, però aquesta no neix de l'experiència, ja sigui sostinguda per una raó equilibrada, sinó que li és lògicament pressuposada, constitueix una *vis a tergo* de qualsevol operació disciplinant. La liberalitat, la racionalitat no queden afirmades perquè són útils, sinó per llur valor intrínsec, i l'activitat legislativa és l'explicitació d'aquest valor.

L'Estat com a *noumenon* és, rigorosament, un concepte meta-jurídic o, més ben dit, és un concepte de dret natural (o de "dret privat" segons l'accepció kantiana del terme on privacitat significa interioritat, meta-fenomenicitat). L'activitat legislativa, així com es dissenya en l'hàbit de la "res publica phaenomenon", dóna lloc, en canvi, a un dret positiu (o "públic", segons l'accepció kantiana paral·lela a aquella a la qual ja s'ha al·ludit), però la seva condició de possibilitat es troba en el dret natural (privat) noumènic.

3. Lògica formal i lògica transcendental, una relació problemàtica

Les dificultats internes del sistema jurídic kantian, on l'aspecte especulatiu precedeix i condiona les solucions ètiques i polítiques, deriven del nucli central de la teorètica kantiana: la relació entre lògica transcendental i lògica formal.

Quina és la naturalesa de la raó que presideix l'acord dels arbitris singulars en el marc d'una llei que té en la llibertat el seu fonament i el seu criteri operatiu? Quin tipus de racionalitat pot absoldre contemporàniament aquestes funcions? Una racionalitat que es reconegui en les estructures d'una simple lògica formal sembla insuficient per motivacions anàlogues a aquelles que han induït a indicar el formalisme jurídic com a formalisme impropri. La impropietat derivava de la presència, en el teixit lògic de valors ètics i metafísics com la llibertat, a part del rígid apriorisme. Per fer progressar la recerca, es fa necessari preguntar-se quina influència té la relació lògica formal-lògica transcendental en la concepció de la racionalitat jurídica kantiana. La relació entre aquestes dues lògiques és el centre de la interpretació idealista de Kant: la lògica transcendental seria el compliment,

l'autenticació de la formal, l'abstracció d'aquesta darrera està considerada com un moment del procés de superació (i, no obstant això de conservar-se, *aufheben*, en la seva funcionalitat inferior) en l'activitat creativa concreta del Jo transcendental, l'esperit. Ens sembla que la posició més adequada és la que veu en la lògica transcendental un aprofundiment, però no una deducció, de la lògica formal. La lògica transcendental afegeix a la factura fonamental de la lògica formal (o general, com potser l'anomena Kant), és a dir l'aspecte formal del conèixer, dues notes de les quals prescindeix la lògica general com a tal: l'aplicació solament a priori i la consideració de l'origen del coneixement. La lògica transcendental, doncs, suposa un ús particular i limitat de la lògica formal (l'aplicabilitat únicament a priori) i s'ocupa d'un aspecte aliè al formalisme (l'origen de l'estructura lògica). Darrera d'aquestes dues lògiques trobem en Kant un nexa bastant precís: es tracta de les dues mateixes estructures però considerades, en el primer cas (el de la lògica formal) en elles mateixes i en el segon (el de la lògica transcendental) en l'àmbit de les consideracions successives i problemes derivats aliens a l'aspecte merament funcional de les estructures.

Els esmentats problemes derivats aliens són els de la gènesi i, per tant, els de la justificació de les estructures, la reflexió sobre llurs límits, la consegüent obertura problemàtica que inverteix no només a l'articulació interna de la lògica formal, sinó també les mateixes estructures transcendents. El criticisme no és només un exercici crític de la raó judicant i legislant, sinó també, un aprofundiment successiu, replegament problemàtic sobre les estructures mateixes del judici transcendental i sobre les normes que aquest determina. Certament, aquesta interpretació nostra va més enllà de la lletra del text kantian, però intenta collir-ne l'aspiració íntima de la qual és confirmació la dificultat en la qual Kant es debat, sobretot en el problema de la deducció transcendental. Aquesta proposta interpretativa, que condueix a la problematització de les estructures lògiques transcendents té una confirmació en el que Francesco Barone anomena amb una expressió eficaç "precarietat gnoseològica" de les formes transcendents mateixes³. Segons Barone, Kant hauria donat a les formes transcendents una rigidesa naturalista sota la influència

3. F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, I, *Da Leibniz a Kant*, Torino: Edizioni di Filosofia, 1964, pp. 227-236.

del pensament il·lustrat contemporani, però l'autèntica originalitat de la seva troballa, el descobriment del transcendental, ens remet més enllà de la doctrina formulada, a un a priori concebut com un referir-se constant a possibilitats sempre noves, anticipant així perspectives pròpies d'epistemologies recents. L'esperit del criticisme, el "posicionament transcendental", seria, doncs, el de la perenne obertura metodològica. D'aquí la "precarietat" de les estructures transcendents. La nostra interpretació, encara que per altres camins i amb preocupacions diferents, està d'acord amb la de Barone en el fet de subratllar com la lògica transcendental és una complicació interrogativa, problemàtica de la lògica formal, com les formes transcendents, malgrat llur valor absolut reconegut, són el senyal d'una precarietat gnoseològica. Aquesta precarietat es descobreix, al nostre parer, quan s'investiga la gènesi, i, doncs, la justificació de les estructures, reflexionant sobre llurs límits i sobre allò a què el límit es refereix. En aquest marc s'inclou també la consideració del *noumenon* com a *Grenzbegriff*, concepte límit, posició de frontera.

Quina repercussió té aquesta densa problemàtica en el concepte de la racionalitat jurídica? Ens sembla que el discurs de Kant condueix al terreny jurídic-polític i segueix una lògica que, amb rigor, no pot coincidir amb la lògica formal en sentit estricte (per les raons que han quedat demostrades quan hem parlat de formalisme jurídic impropï) ni desenvolupa funcions típiques de la lògica transcendental. Es percep fins i tot en l'autor, a part de noves preocupacions, la percepció d'un horitzó posterior. El discurs jurídic kantianista es desenvolupa, substancialment, segons la lògica general en el context de la qual tenen lloc, tanmateix, afirmacions especulatives, sobretot de caràcter ètic i del discurs ètic i els atorga, potser, la perentorietat d'alguns enunciats fonamentals. Sembla que, en dirigir-se a temes jurídic-polítics, Kant posi, doncs, entre parèntesi les dificultats especulatives del seu sistema. La preeminència de temes pràctics, que revesteixen la concreció social i històrica, acaba simplificant el discurs i el fa tornar formalment lineal. Dit d'una altra manera, el Kant jurídic és menys problemàtic que el Kant especulatiu. El fet de recórrer a les dificultats teòriques del seu sistema per resoldre problemes involucrats amb el seu pensament jurídic no

aporta contribucions notables a la clarificació. Una certa supremacia d'allò pràctic fa de pantalla a les incerteses especulatives, però la consciència de les dificultats serveix, més aviat, per a donar raó de tot el que en el terreny jurídic-polític és com amagat d'una lúcida conseqüencialitat expositiva de l'esperit del sistema.

En aquest punt, el discurs retorna sobre el “formalisme impropri” i sobre la hipòtesi formulada al paràgraf precedent d'un possible desenvolupament del pensament de Kant aplicant a la seva especificació en el pla jurídic el judici que reflexiona de la tercera crítica. En resultaria que el pensament jurídic de Kant porta més enllà del formalisme de naturalesa il·lustrada i neutral, de cara als valors. Alguns elements de la doctrina kantiana sobre la idea d'Estat i els ordenaments jurídics donen lloc a precisions posteriors al discurs que hem portat fins aquí.

El liberalisme de Kant resulta de la centralitat del subjecte com a titular d'activitat legislativa conscient de la pròpia autonomia. La llibertat és un dret originari únic i fonamental i una persona no pot estar sotmesa a altres lleis que aquelles que la llibertat li atorga a ella mateixa. L'absolut d'aquest liberalisme remet també a un element posterior, per ell mateix connectat al primer, és a dir, en coincidir aquesta voluntat racional de la persona amb la voluntat general: *allgemeine Wille*. Un terme que evoca a la doctrina roussoniana i la distinció que aquesta introdueix entre “volonté générale” i “volonté de tous”. Per tant, no es tracta d'una voluntat singular, ni de la suma de les voluntats singulars, sinó de la voluntat que és digna de ser general, en la qual l'interès públic preval sobre l'interès privat.

Tanmateix, la doctrina kantiana és més rigorosa i en ella es troba absent qualsevol element utilitari, fins i tot si es refereix a la utilitat pública (a la determinació de la qual no li és estrany un element empíric). La voluntat general de Kant és quelcom transcendental, absolutament a priori, que esdevé fenomen jurídic a través de l'activitat legislativa. D'aquí l'absolut del liberalisme que instaura, un absolut que, tanmateix, com a revés de la medalla, porta amb ell la seva difícil aplicació a la conflictivitat de les independències singulars, entre elles i amb la voluntat general, o, més ben dit, racional. La completa celebració fenomènica de la llibertat és un objectiu històric llunyà, és un absolut utòpic com la *ewige Frieden*, la “pau perpètua”.

S'ha dit, i amb raó, que el sistema polític ideat per Kant és liberal però no democràtic. El poder, de fet, es troba en aquella idea d'Estat que és el substrat noumènic (i no l'ideal regulatiu) de l'Estat institucional. Tota reforma o correcció de les seves estructures ha de procedir de l'interior de la publicitat del dret que és l'única seu "d'extrinsecació" fenomènica de la idea (en ella mateixa a priori, moral, "metafísica"). Existeix també, en el context del pensament kantian, una comunitat invisible, el *Reich der Zwecke*, el regne dels fins, però això no té relació amb la fenomenicitat històrica i es pot establir en aquest concepte alguna analogia amb el *Reich der Gnade* de Leibniz, el regne de la gràcia, comunitat mística, església pneumàtica.

4. Racionalitat i interpretació. La reemergència dels valors a l'edat hermenèutica de la raó

L'ample espai dedicat en aquest estudi a la filosofia kantiana del dret ens permet ara treure algunes conclusions traslladant el discurs a temes amb què havíem començat: raó i intel·lecte. En el pensament de Kant, hem pogut constatar que des de la seva perspectiva no és possible deduir una doctrina pura del dret: la relació problemàtica entre lògica formal i lògica transcendental la fa impossible; la presència d'elements ètics, podríem dir d'una "metafísica dels costums", evidencia la necessitat del formalisme i, a la vegada, els seus límits, en traçar una harmonització entre "res publica noumenon" i "res publica phaenomenon". La lògica transcendental també en el terreny jurídic, i no només en ell, està problematitzada. Una problematització que és, d'alguna manera, una existencialització, cosa que fa evident el gir axiològic de tota la qüestió.

La crisi de la raó il·lustrada, la "dialèctica de la il·lustració" de la cèlebre obra ja citada de Horckheimer i Adorno, el revertir-se d'una filosofia de la llibertat en el seu contrari, troba orígens llunyans en Kant. L'Estat *noumenon* que, com hem vist més amunt, no és un ideal regulatiu, sinó una realitat constitutiva, es troba implicat en situacions problemàtiques insolubles i àrdues quan afronta la realitat fenomènica. Però això no significa que falli el sistema jurídic com a tal. La traducció de la vicissitud humana en fets jurídicament definits no és una ideologia, sinó expressió racional necessària d'una raó que sigui tanmateix conscient del seu rol de clarificació disciplinant

i a la vegada dels propis límits de cara a la concreció del viscut. La necessària traducció d'aquest viscut en termes d'abstracció formal ha de ser formulada de manera que pugui permetre una interpretació; la racionalitat abstracta s'ha de poder traduir en voluntat de raó, en un pensatiu, tal vegada ardu, judici d'equitat. L'estructura racional ha de deixar un espai a la saviesa.

El discurs conduït fins aquí ens remet al seu inici: la raó, de garantia lògica del discurs i, doncs, de condició formal de coherència, ha de conjuguar-se amb els valors. En els termes inicials del nostre itinerari, el plec cognoscitiu comporta la relació entre raó i intel·lecte. D'aquesta relació essencial apareix el “bell risc” de la interpretació⁴. Podríem així reemprendre l'itinerari de la raó a la voluntat de raó, amb la mediació hermenèutica de l'intel·lecte. En termes de filosofia clàssica podríem dir: un *logos* (raó) il·luminat pel *nous* (intuïció intel·lectiva) que porta a l'exercici concret de la *phronesis* (saviesa). “Viure amb els problemes”, segons la invitació de Plató (*Carta VII*) ens porta a interpretar després d'una reflexió adequada i potser soferta.

A propòsit de la interpretació jurídica, ens limitarem a observar que es podrien dibuixar diversos recorreguts: l'extinció dels fets en la interpretació (que és la posició de Nietzsche); una interpretació sempre oberta en el context d'un desenvolupament dialògic històric fecund, un humanisme historicista en l'esdevenir d'una “praxi rehabilitada” (Gadamer); la interpretació com a “reflexió recuperadora” (Marcel) i com a reapropiació del nostre esforç per existir (Ricoeur).

També a Itàlia s'ha donat una anticipació significativa amb Emilio Betti. En l'exercici del dubte (en el sentit de la *schepsi* platònica) es pot córrer el “bell risc” de l'interpretar. En aquesta direcció, en un altre lloc, hem intentat individualitzar un a priori també en l'activitat hermenèutica⁵.

Si, d'una banda, la filosofia analítica sembla ser l'expressió més completa d'una part rellevant del pensament contemporani, d'altra banda l'ineludible reflexió sobre l'home, pròpia del pensament humanístic i personalístic, porta a pensar que, si bé de forma menys rellevant, es pugui dir que ens trobem situats en una edat hermenèutica de la raó⁶. Podem dir que a aquesta edat li

4. PLATÓ, *Fedó* 114 d 6.

5. A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Catanzaro: Rubbettino, 2007.

6. J. GREISCH, *L'age hermenéutique de la raison*, Paris: Cerf, 1985.

pertanyin també propostes actuals de filosofia del dret? Pensem poder-hi respondre positivament ja que, si el dret, per la seva naturalesa és una formalització abstracta de l'actuar humà en la pluralitat dels seus aspectes i en la varietat de les seves expressions, demana, millor dit, postula, la interpretació. La formulació jurídica, que neix de l'esforç de traduir el viscut en estructures immanents al viscut mateix, troba en la interpretació la via per retornar a la concreció de l'experiència, en funció d'una "vida bona dins d'institucions justes", per utilitzar una expressió de Ricoeur. Hem apuntat abans algunes perspectives hermenèutiques diverses. Pensem que totes, exceptuant la de Nietzsche que en la seva radicalitat es mou fora de l'experiència jurídica, són riques d'un valor axilògic intrínsec.

Hem parlat molt de Kant. Acabem amb una cita de la *Crítica de la raó pura* que, potser no ens esperaríem: "... i nosaltres no tenim cap criteri més per jutjar les nostres accions que la conducta de l'home diví que hi ha en nosaltres (*dieses göttlichen Menschen in uns*), amb el qual ens podem comparar, jutjar, i així millorar-nos, malgrat que no ens sigui mai possible d'atènyer-lo"⁷. També per Kant, doncs, hi ha un espai interior en el qual l'elecció dels nostres comportaments no pot resoldre's amb els imperatius categòrics i molt menys amb el formalisme jurídic. Es nota que el mateix imperatiu categòric de la raó pura en el seu ús pràctic no és suficient per assumir el paper de mesura de les accions singulars humanes per la naturalesa de la seva constitució purament formal insuperable. El judici sobre les nostres accions sembla, per tant, no procedir completament de l'imperatiu categòric. Es fa necessària la mediació d'un confrontament amb aquell "home diví en nosaltres", que no és un fantasma, però tampoc l'hoste interior de Sant Agustí. És una idea "en funcions" d'ideals regulatius. És certament una presència que acompanya i orienta la interpretació.

7. KrV, A 569, B 597.

ARMANDO RIGOBELLO
 Professor emèrit de Filosofia Moral
 Università degli Studi di Roma «Tor Vergata»
 [a.rigobello@tiscali.it]

Traducció de Sílvia Mendlewicz

[article acceptat per a la seva publicació el 3 de setembre de 2009]