

Propi
(edició versió posterior)

1287

EL PERSONALISME COM EIX VERTEBRADOR DE L'ORDRE POLÍTIC

Manuel Canals i Surís

EL PERSONALISME COM EIX VERTEBRADOR DE L'ORDRE POLÍTIC

Manuel Canals i Surís.

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ

- Presentació de l'estudi
- Motivació acadèmica
- Motivació personal
- Justificació de la importància del treball

I. ABAST I DELIMITACIÓ DEL PERSONALISME

- El personalisme com actitud filosòfica

- Fonament de l'axiologia personalista

- Dimensió pre-política del personalisme

- Assumpció del sòcio-polític

II. CONCEPCIÓ SOCIAL PERSONALISTA

- Primacia de la persona

- Doctrina de la sociabilitat natural

- Dinamisme immanent i dinamisme transcendent

- Nou marc mundial i identitats locals

III. CONCEPCIÓ POLÍTICA DEL PERSONALISME

- El debat actual entorn el liberalisme i la socialdemocràcia

- El contractualisme contemporani

- Les terceres vies

- El model personalista

IV. EL PERSONALISME COM EIX VERTEBRADOR DE L'ORDRE POLÍTIC

- Persona i ordenament democràtic

- Fonament del cos social i democràtic en un principi transcendent

- El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític

CONCLUSIONS

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCIÓ

Presentació de l'estudi

El present treball : "***El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític***", és un treball realitzat per a obtenir el títol de Doctor en Filosofia; és , per tant, un treball de Filosofia sobre la fonamentació i la possibilitat darrera de la vida en societat i de la governabilitat de les societats. L'estudi té per objectiu avalar la bondat del sistema democràtic actualment vigent proposant nous camins de participació.

La metodologia en la investigació és mixta, a mig camí de l'Epistemologia del Coneixement per una part, i de l'Ètica, la Filosofia Política i la Filosofia social i Sociologia per una altra. La incidència social de la tesi confronta la realització de la idea a defensar, alhora que permet prendre d'aquest mateix anàlisi social els ensenyament que recolzin l'assumpció personalista del sòcio-polític, i del seu model de gestió i d'administració en el si de la Unió Europea.

Més enllà d'aquesta metodologia que exigeix un treball acadèmic no és vol renunciar al gust mateix de filosofar . D'aquesta forma ens permetem alliberar el text , quan sigui possible, del rigor d'una norma per donar-li la llibertat d'un assaig.

El treball ha estat possible gràcies a la direcció i suport del **Dr. Jordi Sales i Coderch**.

Cal agrair la col·laboració i el suport econòmic de les Fundacions:

- . Fundació Jaume Bofill. Beca de finalització de Tesi Doctoral
- . Fundació Caixa de Sabadell. Premi Estudis.

I als seus Directors, sr. Jordi Porta i Ribalta, i Jordi Sànchez; i Fermí Pons-Pons, respectivament.

Motivació acadèmica

La realització d'aquesta tesi culmina la realització del programa de Doctorat "***Naturalesa, Raó i Llibertat***" , realitzat en el Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Aquest programa va tenir com a tutor al **Dr. José Manuel García de la Mora**, i culminà uns estudis de Filosofia en el Departament majoritàriament dirigits pel **Dr. Jordi Sales i Coderch**, de l'àrea de Teoria del Coneixement, però amb una incidència important en el camp de la reflexió política. El segon centre prioritari d'estudi en la Universitat va ser la Filosofia Política pròpiament dita, la Sociologia i l'Ètica. En aquests camps es treballà amb el **Dr. Artur Juncosa i Carbonell**, i el **Dr. Francisco López Frías**.

La motivació per aquestes dues branques és la que forneix la metodologia de treball de la tesi. A més, evidentment, d'altres matèries i professors per completar una llicenciatura i reconeixement de suficiència investigadora, el meu interès ha estat també en una tercera gran disciplina: l'Estètica i la reflexió sobre l'art. En aquest camp el meu agraïment pel **Dr. David Estrada**.

Sense haver estat professor acadèmic meu, també cal agrair les indicacions i orientacions sobre els límits del personalisme del **Dr. Josep M^a Coll i Alemany**.

Motivació personal

La motivació personal vers el personalisme i la reflexió política va íntimament lligada amb l'estudi universitari de la Filosofia i, simultàniament, amb la posada en contacte amb el Grup d'Estudis Nacionalistes mitjançant el Dr. Jordi Sales. El mestratge de **Raimon Galí** és així una motivació personal. També l'estada a l'Institut Internacional en un viatge d'estudis amb el Dr. Artur Juncosa va fer que la filosofia estudiada no només ho fos d'estudiada, sinó també viscuda. Des d'ella s'arribà a el compromís cívic i la militància política.

Les activitats actuals de la Fundació Relleu fins el moment present marquen la continuïtat d'un camí encetat, i no abandonat.

Justificació de la importància del treball

La proposta política personalista neix en el context històric de la crisi Europea provocada per la presència dels totalitarismes, feixisme i nazisme. Tal i com es formulà en els seus autors que en l'estudi hem considerat com a troncats - Emmanuel Mounier, i Jacques Maritain - la civilització personalista és aquella en la que les seves estructures i el ser esperit són orientades a la realització com a persona de cadascun del individu que la componen. Les col·lectivitats naturals són reconegudes en la seva realitat i finalitat pròpies, que són diferents de la simple suma dels interessos individuals. Aquesta projecció comunitària de la persona no s'esgota en ella mateixa. El bé comú temporal ha de poder posar a cada persona en la condició de viure la llibertat espiritual que la seva condició reclamen. Aquest personalisme dels anys 30, que en essència defensa la primacia de la persona sobre la de qualsevol tipus d'agrupació o col·lectivitat, és alhora crític amb la ideologia liberal del moment, pel que pot suposar de menystenir la dimensió comunitària del ser personal.

El nou ordre polític sembla haver confirmat el desig del personalisme - caiguda del comunisme d'una banda - com a moviment intern de les societats on governava - ; i rebuig internacional - com a fet extern, és a dir de la comunitat que envolta - als fenòmens Pinochet i Milosevich. D'aquesta manera el personalisme sembla haver triomfat, interna i externament en les societats. El nou context és ara el dels fenòmens de la globalització - en els mitjans de comunicació - i mundialització en l'economia. El pensament únic, després de la guerra freda i la caiguda del comunisme, desisteix de tot projecte intel·lectual i es limita a creure que la lliure competència maximitza el benestar de tots i es serveix millor al bé

comú global. El triomf del mercat sobre les decisions polítiques i la fi de la història fan innecessària la consciència personal i el civisme comunitari. Aquest neoliberalisme polític fomenta d'altra banda la creença que és inviable una acció política que reguli les economies nacionals. En aquest nou context el personalisme comunitari no és encara vigent, és àdhuc més necessari, i té el deure, en el seu vessant d'assumpció del món socio- polític, de cercar noves oportunitats dialogals en l'entorn actual i en l'intercanvi multicultural; alhora que ha de cercar un fonament que es reforci en les dimensions socials i polítiques més immediates a la dimensió comunitària de la persona: les **identitats locals**.

El present treball vol demostrar com **el voluntarisme** de l'ètica **personalista** és la condició de possibilitat de l'**autoritat política** i l'**ordre social** alhora el garant dels **drets humans** i el **desenvolupament de les nacions**.

I. ABAST I DELIMITACIÓ DEL PERSONALISME

El personalisme com actitud filosòfica

L'escrit filosòfic sobre el personalisme és de contorns amplis i diversos. Iniciar aquest escrit definint el personalisme com una *actitud* implica reconèixer el punt de partida en el sentit d'aquest mot, i de limitar també el sentit dels mots de "El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític".

Actitud és segons el Diccionari de la Llengua Catalana de l'Institut d'Estudis Catalans (1) – "aquella positura expressiva que correspon a una certa disposició de l'ànima- la disposició contínua a reaccionar amb una tonalitat afectiva, una expressivitat o una conducta característiques" - , i també la "predisposició apresada culturalment per l'individu segons la qual valora objectes, altres individus, col·lectivitats, grups i institucions". Aquestes definicions ens aproximen al personalisme no com a una teoria, sinó més com a una vivència: *disposició de l'ànima, reacció afectiva, expressivitat, predisposició apresada culturalment, valoració*. No ens ha d'estranyar, per tant, vessants i dimensions personalistes en la filosofia existencial, o en el camp del compromís polític, de la filosofia idealista o en la referència a la dimensió moral i la recerca d'un fonament transcendent en el cristianisme.

El terme persona ha merescut un tractament més ampli en la Història de la Filosofia, és eix de la filosofia, més que una disposició psicològica. Persona és també per a aquest text (2)- Individu de l'espècie humana - en alguns casos denota el cos - tot ésser humà - i personalisme és el fet de personalitzar. El terme llatí **persona** té entre d'altres significats el mateix que la veu grega *ἵπποσύντω* - és a dir el significat de "màscara". Es tracta d'un terme compost de la preposició *pros* i del substantiu *opon* i que significa "allò que apareix davant dels ulls", o també "aparença externa". Es tracta de la màscara que cobria el rostre d'un actor en desenvolupar un paper en el teatre, i sobretot a la tragèdia., així per alguns autors (Demòcrit, Empèdocles i de vegades Plató i Aristòtil) significa "rostre". També es fa derivar *persona* del verb *persono* (infinitiu: *personare*) " sonar mitjançant quelquom" , " fer ressonar la veu" per un orifici o concavitat, de la mateixa manera que ho feia ressonar l'actor per sota de la màscara. L'actor emmascarat esdevé així apersonat - *personatus* - . S'ha fet derivar després històricament -màscara- a tot individu humà com un actor que representa personatges en el pla social, professional, polític, econòmic i cultural, parlant de "personalitat" com aquell que sobresurt en l'exercici de les activitats d'algun d'aquests camps i la seva excel·lència, també a un subjecte de drets i deures en sentit prescriptiu, acceptant-se finalment a una denominació aplicada a tot individu humà. Volem prendre explícitament en aquest treball la derivació del -*prosopon*- com aquell espai darrera del qual ressona la **paraula**. La paraula serà el vincle de donació i comunió de dues realitats - *jo* , *tu* - .Defensant una concepció **dialògica** del personalisme arribarem a la radicalitat de la persona que ho és en la mesura que

es despossessiona d'ella mateixa, i ho fa en la tensió pròpia del ser personal que es comunica, és ésser *ad alium* i tant més *ad alium* quant més és *ad se*. La persona és en ella mateixa un ésser *ad se*, és a dir un ésser-en -si, únic, irrepetible, que posseeix un ésser absolutament, en certa forma incomunicablement. La tensió entre la cosa absoluta i la cosa relativa és l'essència pròpia de l'ésser personal, ja que es realitza per la doble obertura als valors de l'esperit i a la comunió de la donació interpersonal.

La concepció substancialista de la noció de persona es desenvolupa en el pensament medieval es desenvolupa a partir de la noció de Boeci. Aquest autor es referí al sentit de persona com "màscara", però va posar de relleu que aquest sentit només és un punt de partida per a copsar el significat darrer de "persona" en termes no només filosòfics sinó també teològics. En *Liber de persona et duabus naturis* (cap.III) defineix persona com: - *Persona est naturae rationalis individua substantia* - "la persona és una substància individual de naturalesa racional". Aquesta afirmació posa l'accent com substància que existeix com dret propi, sui iuris, i és perfectament "incomunicable" i la propietat és la nota distintiva del vocable persona com *شخص*. Sant Tomàs insisteix en la definició de Boeci i manifesta amb ell que mentre la individualitat es troba pròpiament parlant en la substància que s'individualitza per sí mateixa, els accidents no són individualitzats per una substància - *1 sent.29 1 C. Cont. Gent. III 110 i 112, i sobre tot S. Theol. I q. XXIX - aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui*. Les substàncies individuals reben el nom de hipòstasis o substàncies primeres, d'entre aquestes però els individus de naturalesa racional posseeixen domini dels seus propis actes i la facultat d'actuar per sí mateixes i com a tal, acte de ser, són persones. La persona és la substància individual amb la finalitat de designar el singular en el gènere de la substància, i és de naturalesa racional és a dir substància individual en ordre de les substàncies racionals. Persona designa el suport individual racional, més enllà de la -hipòstesis- que designava primerament la persona, però que va acabar referint-se a la substància com suport de l'accident. Per sant Tomàs la persona és allò més perfecte i més digne de tota natura. Per Occam la persona és una substància intel·lectual complerta, que no depèn d'un altre supòsit - *Summa totius logicae 66*- La persona és supòsit no en tant s'identifica amb el *suppositum* sinó en tant que és un gènere del que el supòsit és l'espècie. És a més un supòsit intel·lectual la naturalesa individual del qual és complerta.

Aquests autors que van destacar, des de conceptes metafísics. la independència o subsistència de la persona no van negar però tampoc unilateralment la seva dimensió de relació. Els autors de la modernitat filosòfica, si bé han incorporat elements psicològics i ètics, no han tampoc esborrat la dimensió metafísica de la definició de persona. Leibniz - *Nouveaux Essais, II xvii,9*- diu que la paraula "persona porta la idea d'un ésser pensant i intel·ligent capaç de raó i de reflexió, que pot considerar-se a sí mateix com ell mateix, com la mateixa cosa que pensa en diferents temps i en diferents llocs, el que fa únicament per mitjà del sentiment que posseeix de les seves pròpies accions". Un pas més enllà en la unilateralitat del jo i en el camí de fer de la persona un ésser autònom i un centre dinàmic d'actes el trobem en Kant i en Fichte. Ja avancem

que considerem aquest camí insuficient des d'una doble perspectiva: en la definició la noció de persona, i en no fer de la paraula el nexa de comunió dialògica entre dues persones. Kant va definir la persona o la personalitat com : “ La llibertat i independència enfront el mecanicisme de la Naturalesa sencera, considerada a la vegada com la facultat d'un ser sotmès a lleis pròpies, és a dir a lleis pures pràctiques establertes per la pròpia raó”(*k.r.V. 155*) La persona és bàsicament personalitat moral, la llibertat d'un ésser racional sota lleis morals, lleis que es dóna el ser racional a sí mateix amb pretensió d'universalitat. La persona és un fi en sí mateixa, aspecte en el qual coincideix amb la proposta personalista, però d'una forma insuficient com veurem. En Fichte el Jo és persona en ser un centre d'activitats racionals i un “centre metafísic” que es constitueix a sí mateix. Ara és prioritari la noció de persona com a font d'activitats “volitives” més que el caràcter central de la persona.

El personalisme no és ací més que la doctrina que sosté el valor suprem de la persona, i que fa d'aquest valor l'eix de l'ordre en la comunitat humana.

Eix (3), és definit en el llenguatge del saber vulgar com “Peça col·locada transversalment sota un vehicle, que uneix dues rodes oposades, cadascuna de les extremitats de la qual entre dins la caixa del botó d'una roda/ Peça cilíndrica, espiga etc. al voltant de la qual giravolta una roda o que giravolta ensems amb la roda/ Peça generalment en forma de barra, que en un mecanisme acostia a girar i que alhora suporta esforços parcialment de torsió i eventualment de flexió. “ A partir d'ací apunta inflexions com “eix de rotació”, i “eix de simetria”, com “ recta que travessa un cos o sistema i al voltant de la qual les parts d'aquest estan disposades simètricament”, des d'on parlar de “l'eix d'un raonament”, “l'eix d'un discurs”, “l'eix d'una empresa”, “l'eix de la política” tec . Aplicar així la noció d'eix al personalisme com ordre polític implica situar-se en una noció de **simetria**, és a dir d'**equilibri**.

Vertebrar (4) és “Articular (unes coses amb les altres). Les institucions que vertebrun una societat. Vertebrar un discurs, unes idees.” Així -vertebrar- serà allò que assoleix l'acció de vertebrar.

Ordre és (5) “ Arranjament, disposició regular de les coses, les unes amb relació amb les altres; successió metòdica fixada/ Sistema de regles i lleis inspiradores, aglutinants i confirmadores d'una societat/ Grup de persones o de coses que, per alguna circumstància, és considerat com un classe distinta.” Aquestes nocions són rellevants pel tema que ens ocupa. Parlen de conceptes clau: la noció de *relació*, la noció de *sistema de regles per a un ordre públic*, i la darrera aprofundeix en la noció de “*comunitat de persones*” en parlar del *grup de persones distintes*.

La noció d'ordre és també rellevant en el camp del pensament. La tractarem ara , i així com el personalisme haurà de ser més a bastament desenvolupat la referència directa a l'ordre la farem només en aquest moment. Segons Aristòtil -ordre - és una de les formes o classes de mesura (*Cat., 8, 8b 27*). Aquest ha d'entendre's també el sentit “ontològic” i no tan sols com a regla

especial de les coses entre sí o de les parts entre sí d'una cosa. Per això Aristòtil vincula l'ordre en tant que disposició - *ἰσότης* - i en tant que hàbit - *ἔθος* - i suposa que la diferència entre ambdós és només la menor permanència del primer. Des d'aquest punt de vista es pot dir també que l'ordre és una determinada relació recíproca de les parts - *relatio partium ad invicem* -. Sant Agustí presenta també una interessant doctrina de l'ordre - *ordo* -. L'ordre és una dels atributs que fa que el creat per Déu sigui bo. Déu ha creat les coses segons forma, mesura, i ordre - *species, modus, ordo* -. L'ordre és una perfecció. Des del punt de vista metafísic l'ordre apareix com la subordinació de l'inferior vers el superior, del creat vers el Creador, i sense aquest - *ordo amoris* - no hi hauria sinó desordre. Per a sant Tomàs ordre és "certa relació recíproca de les parts". Aquesta definició inclou la noció d'abans i de després . *Positio vero non addit supra ubi, nisi ordinem partium determinatum quae nihil est quae determinata relatio partium ad invicem; includit in se aliquem modus prioris et posterioris* . (S.theol. II-IIa, q. XXVI a 1). L'ordre és llavors, llegit d'aquesta manera , la disposició d'una pluralitat de coses i objectes d'acord amb l'anterioritat i la posterioritat en virtut d'un principi. L'època moderna sotmet a la noció d'ordre igualment a un procés de desontologització i quantificació fent d'ell una disposició geomètrica i numèrica, analíticament. La coneguda definició de Spinoza situa però de nou , en el racionalisme, la noció d'ordre en l'àmbit ontològic del pensament grec i medieval. *Ordo et connexio idearum* , és el mateix que *ordo et conexio rerum* (*Eth. II, prop vii*), en la mateixa línia treballa Leibniz en cercar en l'ordre una noció de jerarquia i de sèrie, fonament de la resta d'espècies d'ordre (el físic, el matemàtic, etc.)

La tradició tomista ha posat de manifest la influència de sant Agustí en el seu sistema, copsant com els problemes sociològics es vinculen i fonamenten en la metafísica. (6) Jaume Bofill fonamenta un personalisme conseqüent amb el seu "existencialisme", que segons Josep M^a Casamiglia supera una interpretació unilateralment intel·lectualista del tomisme. Redescobrint aquest vessant existencial, fonamenta tot ésser en l'ésser personal , és a dir només en la comunicació interpersonal té sentit l'ésser i la veritat i justifica així una via de coneixement estètic paral·lel a la via del coneixement intel·lectual. Des d'aquesta interdependència l'ésser real és constituït de tres elements irreductibles i travats: l'espècie - element conceptualitzable, -l'ordre- element en virtut del qual es realitza un valor, i el - mode- que és l'element existencial i determina els atributs situats de l'existència i la temporalitat. Bofill accepta la definició de Berdiaev que anomena "cor" al nucli ontològic de la persona. La seva filosofia és , per tant , personalista i en el sentit dialògic del terme, ja que en ell la realitat és " inter duos constituta". El terme de la relació de l'autoritat no és el d'una persona sola sinó el d'una multitud, un grup d'homes. L'autoritat és el fonament de l'ordre de la governabilitat d'un grup humà, i com a tal se li deu - honor - per llur dignitat, -por- pel seu poder coercitiu i - obediència- pel seu ofici de governar. Rebutja explícitament una posició holista o col·lectivista del grup humà, l'anomena "massa" com a conjunt d'individus indiferenciats, i com a tal no tenen raó de ser. L'ordre pot ser entès com una relació dinàmica , una relació de finalitat. Tot ésser tendeix a un fi, és ordenat a un fi. Té també una dimensió com *causa formal* , en aquest sentit l'ordre

és la perfecció de la societat i encara **distingeix** dins d'aquest sentit un ordre situa, és a dir de disposició de les parts per la que cadascuna ocupa el lloc que li correspon, i l'ordre com equivalent de "classe" o de "grup", de conjunt d'elements amb trets semblants. Bofill posa en el primer dels sentits el pes fonamental: la finalitat és la raó de ser dels altres sentits: "La pluralidad de órganos y clases sociales, la debida disposición de los mismos tiene su razón de ser en el fin del organismo o de la sociedad, fin que ha de servir y procurar". (7)

El personalisme és **ontològicament** l'eix vertebrador de l'ordre polític, no un lligam d'un espai amb l'altre, i és el **davant** i el **darrera** de l'ordre polític, ja que és el punt de partida i també el final del camí. La finalitat de l'ordenament públic és garantir la primacia de la persona, que és a la vegada la primera condició de bondat d'un ordenament.

Polític és també, segons el Diccionari,(8) el "Relatiu o pertanyent a la política", "Ciència i art de governar, que tracta de l'organització i de l'administració d'un estat en els seus afers interiors; manera de governar, d'entendre la direcció dels afers públics". La preocupació política no ha estat un tema accidental en els filòsofs, en alguns d'ells la seva obra no seria fonamental sinó cospèssim la seva filosofia política. En autors diversos, com Plató o Rousseau les qüestions de naturalesa política ho són de naturalesa político-moral i esdevenen el punt de partida, o també el propòsit final de les seves aventures filosòfiques.

El personalisme comunitari (J.Maritain, E.Mounier) té una directa dimensió política fonamentada també en una dimensió moral primer, social i pre-política després i política en la seva culminació. Aquest camí és l'estructura mateixa del present estudi. Aristòtil i el pensament cristià, no només escolàstic sinó també "personalista" es situen en el que s'anomena una *teoria de la sociabilitat natural de l'home* davant d'un absolutisme monàrquic d'un Maquiavel o d'un Hobbes o davant l'individualisme liberal d'un Rousseau, el comunisme marxista o el totalitarisme nazi. Aquesta formulació pròpia dels anys 30 s'actualitza en l'aportació "comunitarista" (McIntire, Taylor) contemporània que coincideix parcialment amb el personalisme comunitari en la crítica al liberalisme. La problemàtica que analitza la filosofia política a de donar resposta a temes tan diversos com: els drets i deures dels membres d'una comunitat, les relacions entre els individus o l'Estat, l'estructura i formes de govern, la legitimitat del govern, el caràcter positiu o natural de les lleis, la naturalesa i abast de la llibertat. La praxi d'aquestes qüestions ha de fonamentar aspectes de praxi política: qüestions econòmiques, socials i legals de l'ordenament de la vida diària de les persones. Ens trobem d'aquesta manera amb un triple nivell de reflexió.

. La política entesa com a actitud reflexiva. Es tracta de l'activitat del polític i de l'activitat de tot membre de la societat en la mesura en que intervé directa i indirectament en la política. Tot ciutadà és subjecte de política.

. La ciència política o politologia que estudia els fets polítics, el funcionament

estatutària, organitzacional, quantifica les dades en estadístiques etc., i no és aliè però a l'elaboració d'una "ideologia política". Així parlem del posicionament de diferents partits polítics en referència a la praxi diària i als problemes quotidians, als projectes, a valoracions, a promeses electorals, a rodes de premsa i comunicació, a màrqueting etc.

. La filosofia política, que pot fer més que analitzar els conceptes i mètodes emprats en la ciència política, i com a Filosofia s'ocupa de la recerca teòrica dels estudis filosòfics i és doblement - un factor unificador de la cultura- i a la vegada i un cop assolida aquesta fonamentació que no només copsarà sinó que donarà el sentit a les expressions i actituds dels homes - no ha de donar sols una concepció del món, sinó una solució pràctica als problemes de la vida- .

L'abast del present estudi es situa en la primera i la tercera d'aquestes accepcions. Anomenarem àmbits pre-polític i polític a aquests espais, des d'ells es clarifica el *sentit* del segon nivell. Serra Hunter escrivia l'any 1922 com el criteri d'aplicació pràctica dels estudis filosòfics al món cultural és la *idealitat*. Com comenta J. Xirau l'any 1927 a "*Sentido de la verdad*" aquesta doctrina és una "mediació platònica". Cerquem la plenitud de l'Home en la Ciutat (9).

Sembla que actualment la clàssica filosofia de la Naturalesa ha cedit el pas a una filosofia de la ciència natural, es planteja analògicament la reflexió si la filosofia política ha de deixar també el pas a una filosofia de la ciència política. Cal dir en primer lloc que el caràcter especulatiu en el que va néixer la primera és independent del desenvolupament posterior de les ciències, i que l'anàlisi dels fets no elimina àdhuc demana un fonament especulatiu. De la mateixa manera els fets dels que s'ocupa la ciència política sols són clarificats des de la comprensió que són "carregats de teoria" i no es poder limitar a ser regles d'acció humana. D'altra banda bona part de l'activitat política, que és essencialment normativa i legislativa, dona lloc per a un estudi filosòfic, una filosofia política. El desenvolupament modern de l'antiga filosofia de la Naturalesa no implica paral·lelament l'eliminació de la filosofia política, de la mateixa manera que no implica l'eliminació d'una filosofia social. Voltaire deia a la seva època que a l'Europa de les llums només llegien Plató quatre vells barbuts, referint-se als alquimistes que veneraven la física del *Timeu* enfront la novetat newtoniana. Copsem simplement que avui dia es llegeix més a Plató que a Voltaire.

Parlar de personalisme no només d'una actitud, sinó també d'una actitud filosòfica, i del personalisme com a actitud filosòfica ens a de portar a un punt de partida en el treball de Josep M^è Coll i Afermany (10): el personalisme cerca en la realitat de la persona, d'una manera radical i universal, el punt de partida i el començament i plantejament de l'esdevenir mediador de la filosofia. No és per tant un **sistema**, ja que pretén alliberar la persona de qualsevol sistema; i no és tampoc una **ideologia política**, si bé pot fecundar moviments pre-polítics, i organitzacions polítiques - dimensió aquesta de la qual els principals autors no han estat tampoc massa conscients. Cal començar a pensar amb Luigi Sturzo

quan deia que calia alliberar a la persona humana de la dependència a qualsevol mena de col·lectivitat, Estat, grup o nació, afirmant un ordre democràtic que tingui en ell mateix una finalitat que vagi més enllà de les institucions. Aquesta finalitat és per a Sturzo la persona, tota la persona enterament considerada. (11) L'actitud filosòfica en l'extensa obra de Luigi Sturzo és la coherència entre el pensament i l'acció, el valor del testimoni. De capellà i filòsof escolàstic, a professor i sociòleg, de sociòleg a home compromès amb el benestar social de les persones, i d'ací a creador del Partit Popular Italià l'any 1919 amb la crida : "a tots els homes lliures i forts". Sturzo és així, dels autors analitzats en aquest treball, l'únic que explícitament passà d'un moviment pre-polític a un de polític.

El mètode del personalisme com ordre polític en l'actitud implica abordar el personalisme com quelcom anterior als sistemes filosòfics i socials, no tan sols anterior sinó condicionador del seu esdevenir. L'actitud filosòfica del personalisme ho és pel testimoni dels principals autors que l'han inspirat. Per Josep M^a Rovira Mounier és un gran pensador no tan sols per l'escrit, el text filosòfic mateix, sinó per què, i fonamentalment, més enllà del pensat, suscita en nosaltres el per pensar(12). És més una actitud que un sistema en ser un pensament inserat en la història, capaç de dirigir-la i d'orientar llurs esforços, un pensament alliberador i encarnat, la demostració que la vida és una "aventura oberta" afirmant que l'home és aquella realitat capaç de transcendir-se sense acabar. El punt de partida que arrenca el pensament i l'acció Mounier és l'angoixa de veure el cristianisme solidaritzat amb el "desordre establert". Les conversions personals d'Emmanuel Mounier indiquen l'avenç de la seva obra, i no són independents del trajecte de la seva vida. La primera conversió en abandonar els estudis medicinals en els filosòfics és una tria no tant per desenvolupar la intel·ligència com per viure una vida d'entrega. Una segona conversió la constitueix de la vocació d'ensenyant a la vocació educadora, el que implica un canvi a una acció més compromesa. En el seu inici aquesta radicalitat no té en Mounier contingut polític, és una actitud no pròpiament moral, és espiritual i implica una espècie de soterrament total de l'ésser, al mateix temps que una perfecta disposició per a totes les tasques diàries, siguin les que siguin. La tercera conversió de Mounier és l'anomenat ecumenisme de Mounier. La revista *Esprit* va ser així per a ell el que li permetia de realitzar la seva vocació més profunda: donar-se a tots, esdevenir comunitari. El cristianisme de Mounier és obert, íntegre, no integrista, és el que li permetia estar obertament a tots, tan més obert quan més s'afirmava a sí mateix. Les línies de la conversió de l'actitud de Mounier són la cruïlla vers la transcendència - dimensió vertical - i la línia horitzontal de l'encarnació - els aconteixements- . al despreniment integral. Aquesta quarta conversió no es fa ostensible en l'escrit de Mounier, malgrat tot, i com en els diàlegs platònics, és la conversió fonamental, la que ha inspirat les anteriors i tota la seva vida.

L'inici de la reflexió de Mounier, que posem ací com a representant de l'actitud del personalisme globalment considerat no és així només filosòfica sinó també psíquica, és una actitud. Una actitud que s'inicia en la resposta als fets del Crack de 1929 al món financer del Wall Street i en el drama humà que va implicar. Per a Mounier el mal no és així només unidimensional, és moral i econòmic alhora. Mounier inicia la seva actitud davant la crisi espiritual de l'home clàssic

europèu nascut en un món burgès, on la raó ha dominat la criminalitat, l'animalitat, i la felicitat les passions. Mounier parteix de l'herència d'un segle d'advertències a aquest "desordre establert" que ha aconseguit la complicitat del cristianisme. Marx fa palès el procés de la lluita de les forces socials; Freud desvetlla el món ocult dels instints; Nietzsche encarna el nihilisme europeu; Dostoievski la resposta contra el nihilisme " *si Déu no existís tot seria permès*"; l'individualisme del Renaixement arriba a la seva fi en la reacció dels sistemes totalitaris que obliden la transcendència de la persona i el seu valor absolut. Mounier demana en la primera edició d'Esprit " *Refaire la Renaissance*" (octubre de 1932) : "estem contra la filosofia del jo en favor de la filosofia del nosaltres". La persona només existeix plenament cap a l'altre, només es troba en l'altre. L'experiència primitiva de la persona és l'experiència de la segona persona. El "tu" i en ell "el nosaltres" precedeixen al "jo" i l'acompanyen. Ser és estimar. Conèixer i dialogar amb l'altre és un acte d'amor i de donació personal: es posseeix només el que es dona. Aquest interpersonalisme o comunisme és el que es coneix com a "pensament dialògic", intenció o actitud en la que la relació interpersonal és un fet previ a tot raonament que ha d'acceptar, i la persona del tu és un misteri que s'ha de respectar. L'únic que pot fer el filòsof és expressar diversos "aspectes" de la comunió amb el tu: corporalitat, amor, fidelitat, disponibilitat, confiança, testimoni, esperança, etc. La paraula i el coneixement objectiu només són mètodes per a la comunió interpersonal que són expressió, realització i promoció de l'amor. Emmanuel Mounier va dedicar el millor de la seva vida a aquest esforç de clarificació, i la seva "actitud filosòfica" volia superar d'una banda l'individualisme i la massificació de la burgesia capitalista d'una banda i el materialisme i la col·lectivització de les democràcies socialistes.

Delimitar l'abast del personalisme, entenent-lo àdhuc com a *actitud* i no com a *sistema* implica també un cert esforç de "sistematització". Partirem les "propostes de sistematització" en tres "classificacions" o agrupacions del personalisme, d'autors on d'altra banda és comuna l'acceptació del personalisme com a escola, o doctrina de pensament: Jean Estavel, Josep M^a Coll i Alemany, i A. Domingo Moratalla.

Jean Lestavel a la seva obra "*Introducción a los personalismos*" - Edit. *Vie Nouvelle. París. 1961*- parla de quatre tipus de personalisme, quatre eixos que agrupen a una sèrie d'autors que llegits més detalladament constitueixen altres tants tipus de personalisme.

. I El personalisme de Mounier. Al que pertanyen les obres de Lacroix, i Landsberg.

. II. El personalisme existencialista de Gabriel Marcel. On fa situar l'obra de Berdiaeff, M. Scheler, Nédoncelle (del qual la cèlebre frase " el personalisme no és una filosofia dels diumenges a la tarda"), i Buber.

.III. Un tercer bloc que anomena personalisme clàssic s'integra per Lavelle , Le Senne, Lachièze-Rey, Bastide.

.IV. El quart bloc és , per a aquest autor, el corresponent al personalisme marxista. Morin, Fouygerolas, i Audry en són els membres més destacats.

Josep M^o Coll i Alemany - a "*Personalismo, pensar dialógico y fe teologal*", *Pensamiento*, vol. 29 1973, pg. 209-226- situa l'abast i delimitació del personalisme com : prendre seriosament la realitat de la persona humana , d'una manera radical i universal des del seu mateix plantejament filosòfic, aquests autors no parteixen, per tant, de la condició de la persona individual, sinó del fet més radical de la relació entre el jo i el tu. El personalisme és així interpersonalisme o comunionisme i és conegut com "pensament dialògic" (*dialogisches Denken*), filosofia de l'encontre o personalisme dialògic. Coll aposta explícitament per la dimensió dialògica del personalisme , i des d'ací adopta la sistematització de J. Böckenhoff, publicat el 1970 - *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte-ihre Aspekte . Freiburg/München, K.Alber, 1970*. En aquesta classificació que té la virtut de ser molt "sistemàtica" , amb la limitació amb la que emprem aquesta paraula, no apareixeria així la filosofia de Jacques Maritain, aliè a un desenvolupament de la noció d'"encontre" més tractada a Emmanuel Mounier. Des d'aquesta perspectiva el punt de partida es situa més que en aquests autors dels anys 30 a França en d'altres com Fichte, Hegel, Feuerbach, Ortega i Gasset i Heidegger. Divideix els filòsofs de l'encontre posteriors a la primera Guerra Mundial en els següents grups:

1. Els fundadors: M.Scheler, M. Buber, F. Ebner i E. Grisebach.
2. La teologia dialèctica : F. Gogarten, K. Barth, K. Heim, E. Brunner i P. Tillich.
3. Filòsofs de l'encontre en llengua alemanya: N. Hartmann, J. Cullberg, K. Jaspers, E. Michel, A. Brunner, C. Cirne-Lima, K. Löwith, H. Kuhn, D. von Ulsar, F. Wiplinger i M. Thenissen.
4. L'encontre en la pedagogia i formació: M. Buber (de nou) , E. Weniger, W. Flitner, Th. Litt, R. Guardini, F. Schütze, O.F. Bollnow, J. Debolav, L. Englert, W. Loch, L. Prohast, A. Schälfer, W. Rückriem, M. Heitger i G. Rückriem.
5. Curació per l'encontre: Ch. Bühler, L. Binswanger, W. Von Baeyer, V. von Weizsäcker, H. Trüb, A.P. Auersperg i P. Lain Entralgo.
6. La filosofia de l'encontre en llengua francesa: G. Marcel, G. Madinier, M. Nédoncelle, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre, M. Chastaing, el congrés de Tolouse, E. Minkowski, H. Maldiney, i E. Levinas.
7. La filosofia de l'encontre als Països Baixos: F.J. Buytendijk, J.H. van den Berg, H. C. J Duijker, W. Fischel, M. J. Langeveld, C. A. van Peursen, S. Strasser, R. Kwant, A. de Waelhens, W. Luypen, i M.G. Plattel.

Coll amplia la divisió de Böckenhoff en tres grups més:

8. La filosofia personalista a Itàlia: V. Gioberti, A. Rosmini i G. Gentile, A. Guzzo molt especialment, L. Pareyson -*Esistenza e persona. Torino, Taylor, 1966*, 1970- P. Prini, E. Paci, A. Babolin, G. Piana, D. Cagnello, A. Masullo, etc.

9. La filosofia de l'encontre a Espanya i Hispanoamèrica: a més d'Ortega i Laín, cita a J. Xirau, J. Bofill - *Obra filosòfica . Barcelona Ariel , 1967*- X. Zubiri, E. Nicol, R. Ceñal, J. Marías, J.L Aranguren , P. Caba, R. Anikkar, J. Gómez Caffarena, A. López Quintás, J. Manzana Martínez de Marañón, C. Castilla del Pino, J. Aleu, R. Valls Plana, I. Quiles, J. C. Scannone, E. Dussel, etc.
10. La filosofia personalista en llengua anglesa: tindria com a precedent remot S. T. Coleridge i com a precursors propis J. Royce, W. E. Hocking (ambdós, juntament amb Coleridge, amb influència sobre G. Marcel), G.P. Browne i G. H. Howinson. Més tard destaquen filòsofs com E. S. Brightmann, A. C. Knudson, R. T. Flewelling (director i fundador de la revista *The personalist* i A. Schutz. Entre els actuals cita a R.O. Johann, J. Macmurray i M. Friedmann com a coneixedor i divulgador de M. Buber.

Josep M^a Coll afegeix la importància de dos estudis més:

. L'obra de B. Casper *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers.* Freiburg-Basel-Wien, Herder , 1967. Aquest text representa la revalorització en el camp del personalisme de Rosenzweig, com a iniciador del pensament dialògic, en ell " el nou pensament".

. En segon lloc esmenta l'obra de M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin, Walter de Gruyter, 1965. Aquest text planteja la qüestió des de l'existència de dos eixos. El primer intenta explicar el coneixement de l'altre des de la certesa del jo pensant. Aquest és el mètode de la filosofia transcendental de la intersubjectivitat on es podria incloure les anàlisis de Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger , Sartre i Jaspers. Un segon eix el constituïrien els dialògics pròpiament dits que superen la intencionalitat del mètode anterior partint de la irreductibilitat de l'encontre amb el tu. Ací es situarien Buber, F. Rosenzweig, G. Marcel, F. Ebner, F. Gogarten, E. Rosenstock-Huessy, E. Grisebach, K. Heim, H. Löwith, L. Binswanger, etc.

Domingo Moratalla en la seva obra "Un humanisme del sigloXX:el personalismo" De. Cincel Madrid 1985 I - presenta la gènesi del moviment personalista vinculant-l'ho molt directament a l'obra de E.Mounier. Estructura la seva obra no com un estudi d'aquest autor, sinó com un compendi de tot un moviment que anomena "humanisme del segle XX". L'esforç de sistematització recull així dos grans moments:

. En primer lloc el que anomena - El personalisme com filosofia humanista- on el centre de la reflexió gira entorn de l'obra d'Emmanuel Mounier i el sentit de la revolució personalista i comunitària., i el desenvolupament del moviment Esprit. Situa a la filosofia de Nédoncelle com l'herència directa d'aquest moviment.

. El segon centre d'interès es situa en l'horitzó del personalisme contemporani: el personalisme hermenèutic de Paul Ricoeur, i la noció de realitat personal de Xavier Zubiri.

Amb el tractament d'aquests autors clou la seva "sistematització" de l'humanisme del segle XX, i esmenta tan sols la obra de Jacques Maritain i el seu grup com la d'un punt de partida en la formació de Mounier.

La reflexió de Ricoeur és interessant en l'aspecte de la "delimitació de l'abast", en dir que el personalisme és més i menys que una filosofia. Ho és en el sentit que inclou una filosofia, de forma intensiva; i ho és més - de forma extensiva- en el sentit que és l'intent, l'actitud vital, de superar la crisi del segle XX. La seva aportació ha de coincidir així amb la de Lacroix quan distingeix dues significacions de personalisme. En primer lloc el personalisme no és tant una filosofia com l'intent, la intenció mateixa dels homes: edificar la persona en sí mateixa i en els altres en vistes a l'edificació mateixa total de la humanitat. En una segona dimensió, i per a esdevenir filosofia, aquesta intenció radical ha de prendre consciència de sí mateixa mitjançant el pensament i de l'acció, i donar-se instruments tècnics d'una construcció racional que l'explica, l'elabora i la demostra. És suggerent el títol mateix de l'obra de J.Lacroix *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris, PUF, 1972. Lacroix aposta més per la "inspiració" radical, com a "fe" - com ell l'anomena- no fe teològica, sinó fe en la humanitat, que per el caràcter filosòfic mateix.

Aquesta dimensió d'actitud filosòfica és la que pren Mounier en prendre consciència d'una generació. La data de gènesi de la **intenció personalista** és el 1903 amb l'obra de Renouvier "El personalisme", i assoleix el seu desenvolupament en els anys 30. Mounier defineix el personalisme com: perspectiva, mètode i exigència. La perspectiva és la del realisme integral enfront l'idealisme i el materialisme abstracte. El mètode és el de no aplicar uns principis fixes sinó oferir una contínua adaptació. El personalisme, la intenció del qual depasa la història, no pot assolir la intenció sinó és mitjançant la història. Hi ha en aquest mètode una doble dimensió: vertical - la de la filosofia de l'home i la seva transcendència - i l'horitzontal - vers la realització històrica. L'exigència és la del compromís a la vegada total i condicional: "una filosofia del compromís és inseparable d'una filosofia del *dégagement*". "*Engement-dégagement*" és el doble camí del seu mètode. El personalisme és així un **sistema obert**, segons Lacroix: no és un sistema filosòfic sinó la intenció mateixa de la humanitat.

Vistes les catalogacions sobre què és i no és, i qui és i no és personalista, acceptarem en el treball present **la necessitat de situar la defensa de la persona en la seva universalitat i radicalitat en la definició de personalisme, alhora la voluntat de defensar la persona contra qualsevol sistema, amb una dimensió teòrica i axiològica a la vegada.**

Des d'aquest supòsit cal delimitar l'abast del personalisme en els autors que:

- . Han elaborat una filosofia de la persona sobre la que bastir el fonament d'una organització social i política: Jacques Maritain, Luigi Sturzo.
- . Han desenvolupat una filosofia dialògica de l'encontre personal, i des d'aquesta situació originària - pre-política- han desenvolupat una intenció espiritual d'assumpció comunitària: G. Marcel, M.Buber, F. Ebner, E. Mounier.

En el transcurs del treball caldrà demostrar com el lligam entre un i altre àmbit no és irreductible , sinó ensems necessari. La plenitud social i política no són viables sense la possibilitat de l'encontre interpersonal, i aquest és incomplet sinó abasta també l'organització del cos públic, com una exigència i responsabilitat més per a la vida plena en la ciutat. L'educació, l'art, la cultura, el record històric, els lligams i vincles associatius, la defensa del medi ambient són dimensions de la vida i la relació interpersonal dels homes que es reglamenten finalment en una ordenació política.

"El personalisme com eix vertebrar de l'ordre polític" és una reflexió sobre la dimensió comunitària del personalisme, que vol fonamentar la sistematització de l'assumpció del sòcio-polític a partir de la relació dialògica (jo-tu) entre els éssers personals i lliures, i acceptant alhora que el tot social com a cos orgànic és en ell mateix una realitat sistèmica i necessita, **ell sí, una "reducció a sistema".**(13)

Fonament de l'axiologia personalista

Cercar un fonament per a una axiologia, és el mateix que cercar un *primum cognitum* sobre el que travar un sistema. Aquest fonament no pot situar-se sinó en l'horitzó de l'humà, del ser personal. Jacques Maritain i Emmanuel Mounier parteixen de la distinció tomista entre individu i persona, el primer referint-se explícitament a sant Tomàs, el segon prenent-l'ho com a punt de partida per a una fenomenologia amb trets existencialistes de la persona. L' Italià Luigi Sturzo és refereix a - tot l'home- - tota la persona senserament considerada- sense referir la distinció, però portant al terreny social i polític conclusions similars als autors francesos, en el seu cas no només en l'àmbit teorètic sinó també en l'axiològic. Individu o persona no són una simple dimensió ètica com alguns tomistes contemporanis han dit, (14), negant fins i tot l'existència del mateix text de sant Tomàs. Individu i persona són l'arrel mateixa i l'eix bàsic de constitució i de relació de l'home, metafísica i axiològicament.

El fonament de l'axiologia personalista és la distinció entre **individu i persona**.

Sant Tomàs diu:

- "cada persona individual es relaciona amb la comunitat com la part amb el tot"-
- Summa Th. II secció q. 64 art. 2- "*individu*"
- "l'home no està ordenat a la societat política amb tot el seu ser i amb tot el que hi ha en ell" - - Summa Th. II secció q. 41 art. 4 - "*persona*"

Jacques Maritain reformula aquest punt de partida completant-la amb una dimensió social , i adaptant la solució al context històric que li va tocar viure. A *Trois réformateurs* -1925- glossa la distinció apuntant com en cadascú de nosaltres l'individu és per a la ciutat i té el deure en cas de necessitat de sacrificar-se per ella, com succeeix en una guerra justa. La persona però, afegeix, és per a Déu, i la ciutat és per a la persona, per accedir a la vida moral i espiritual, que és el destí i la raó de la personalitat. Maritain, com Mounier i Sturzo farà d'aquesta distinció el fonament axiològic del rebuig del personalisme als sistemes polítics totalitaris del seu moment (feixisme, comunisme) i alhora del liberalisme pel que pot suposar menystenir la dimensió comunitària del ser personal. L'humanisme de Jacques Maritain és formulat per ell com a **heroic, teocèntric, comunitari, pluralista, democràtic i personalista**. **Heroic** en tant que la renovació social ha de ser fruit de l'energia d'un grup d'homes relativament poc nombrós. Les revolucions, de signe espiritual, són obra de l'abnegació d'aquest grup, on la determinació és el punt d'inici; així , i seguint al poeta catòlic Carles Pugés : "la

revolució serà moral o no serà". **Teocèntric** en tant que reconeix la transcendència com a centre de l'home, al voltant de la gràcia - com perfecció de la naturalesa- i la llibertat. **Comunitari**, en tant que ordena els homes vers un bé comú diferent de la simple suma dels béns individuals. **Pluralista** ja que en relació als afers públics justifica la cooperació entre homes de concepcions teòriques plurals que fan de la convicció, no una rebaixa de plantejaments sinó un valor en sí mateix, el cercar per la paraula àmbits comuns des de plantejaments inicials diversos. **Democràtic** en tant que fa de la " carta democràtica" l'espai on garantir el major desenvolupament de la justícia social i la participació ciutadana; i el mitjà que ha de permetre un ordenament polític vitalment cristià. **Personalista** en afirmar que l'home és persona i com a tal amb un valor en ell mateix i mai no un mitjà, reconeixent així en el bé comú social un fi intermediari o infravalent als fins supra-temporals de la persona humana - *Primauté du Spirituel* -1927.

Per a Maritain la fidelitat al doble principi - cada persona individual es relaciona amb la comunitat sencera com la part en relació amb el tot- i - l'home no és ordenat a la societat política segons tot el ser ésser i segons tot el que en ell hi ha- li permet de superar simultàniament dos errors per a ell rebutjables. Tot el pensament de l'autor es basa sistemàticament en cercar errors i parts de veritat de pols contraposats, per tal de, sobre ells postular una nova solució (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*). Aquest mètode ontològic i epistemològic cobra especial eficàcia en llurs obres de preocupació social i política. Així a la seva obra *La Personne et le bien commun*, 1937 ens diu que *l'individualisme anàrquic* nega el lligam de l'home sencera i considerat com part de la societat política. Recolza el que ara s'anomena una "posició anti-sistema", avui es manifestaria contra les cimeres de la Unió Europea i es fa palès en les manifestacions anti-globalització. D'una altra banda el "*totalitarisme*" afirma que l'home és part de la societat política segons una concepció "total", "segons ell mateix tot sencer i segons tot el que hi ha en ell" ens diu Maritain. A partir d'ací tot és dins de l'Estat, no res hi ha en contra d'ell, i tampoc no res hi ha darrera de l'Estat, no resta espai per a una intimitat creadora. Caldria veure on és avui aquest totalitarisme, si en el món del consum i la distracció o en l'anomenat "pensament únic". Les categories de què Maritain parla són superables des de la fidelitat al doble principi exposat i ell les argumenta amb una sèrie d'analogies. Accepta en primer lloc que el compromís de l'home és en veritat de "tot l'home", però no segons totes les seves facultats, "segons ell mateix tot sencer", com a part de la societat política, i ordenat al bé d'aquesta mateixa. Maritain afirma que això és així de la mateixa manera que un bon filòsof s'entrega totalment a la filosofia, però no amb totes les funcions ni les finalitats del seu ésser, es compromet amb la funció especial i la finalitat específica de la seva facultat intel·lectual. Un bon atleta es compromet tot ell en la cursa, però tampoc amb totes les facultats ni finalitats del seu ésser. El lligam ho és amb llur cos i organisme neuro-muscular, no amb el seu coneixement de la Bíblia o de l'astronomia, per exemple. La persona de la mateixa manera és part de l'Estat en raó de certes relacions amb la vida comuna que interessin i afecten al meu ésser sencer; però en raó d'altres dimensions - que interessin també al meu ésser sencer- hi poden haver coses més importants que la vida

comuna, que la vida pública. Hi ha en mi béns i valors que no són per l'Estat ni per a l'Estat i que restaran sempre fora de l'Estat.

J. Maritain trasllada dues categories ontològiques - individu i persona - a dues disposicions ètiques i des d'elles polític-socials. Hi ha una tensió persona-societat en el sistema maritainà. La individualitat és la que fa que una cosa de la mateixa naturalesa que una altra difereixi d'aquesta en el mateix gènere i la mateixa espècie. Per a l'home la matèria és l'arrel de la individualitat, part de la societat i del bé comú **públic temporal**. La persona és el segon pol de la tensió, es refereix a la subsistència de quelquom dotat d'intel·ligència i voluntat, llibertat, dimensió dirigida vers el sobrenatural i **espiritual**, que per llur caràcter d'interioritat en la consciència lliure qualificarem de **privat**, no en el sentit que no hagi de manifestar-se externament, sinó precisament que demana per desenvolupar amb llibertat la seva vocació un ordenament polític que ni impedeixi llur existència ni imposi un model únic i oficial, un model no susceptible de violentacions col·lectivistes externes vers la consciència i dignitat de la persona. La distinció individu-persona ve a assenyalar dues polaritats, les de la matèria i l'esperit. La persona es realitza en societat i aquesta ha de reflectir un ordenament que s'adapti a les dimensions del temporal i de l'espiritual.

Emmanuel Mounier descriu un procés de la vida personal de l'exterior a l'interior, desglossant la distinció entre individu i persona amb una relació clara amb qui va ser el seu amic Jacques Maritain, però sense fer referència explícita a sant Tomàs. Aquest camí es troba descrit en diversos moments de la seva obra. Veiem però primer que és per a Mounier la persona. Persona en Mounier és l'inici i l'horitzó mateix del filosofar, tota la seva obra aproxima definicions sobre el concepte, tant negativament com positivament. Així persona no és una cosa, no és un mitjà, i a la vegada és sempre una finalitat. És la única realitat que coneixem i al mateix temps realitzem des de dins. No és tampoc un objecte sinó precisament allò que en cada home no pot ésser objectivat. La persona es manifesta mitjançant una experiència decisiva: l'experiència d'una vida que és la vida personal, aquesta experiència és transcendent a llurs pròpies manifestacions, no res del que l'expressa l'esgota, no res del que la condiona la subordina. Aquesta dimensió no implica que s'amagui de les aparences i pugui ser apreheua una vegada sigui deslliurada de llurs propis vels: el noumen és dins dels fenòmens, la persona viu en els seus personatges. No és un jo profund més enllà dels jos superficials sinó una realitat transcendent present en tots els gestos i en totes les manifestacions i actituds. La persona és una activitat viscuda d'autocreació, de comunicació i d'adhesió que s'apreheua i es coneix en llur acte, com un moviment de personalització.

Com Maritain, Mounier sap mantenir la distinció entre persona i individu sense caure en llur separació. En la seva obra "Manifest al servei del personalisme" descriu la persona en correspondència directa a la seva dimensió sòcio-política. Així ho fa en el segon capítol on es proposa definir que és el personalisme una vegada en el primer ha situat l'entorn d'un món modern que s'aixeca contra la persona. La resta de l'obra es centra en definir les estructures fonamentals d'un règim personalista i els principis d'acció personalista. Defineix la

persona com l'objectiu de la civilització personalista , una civilització les estructures i l'esperit de la qual són orientades a la realització com persona de cadascun dels individus que la componen. Avança ja en aquest punt com les col·lectivitats naturals són reconegudes en llur realitat i finalitat pròpies com diferent de la simple suma dels interessos individuals i alhora superior als interessos de l'individu considerat materialment. Aquestes agrupacions tenen també com a fi darrer posar a cada persona en la condició i l'estat de poder viure com a persona. Mounier demana ara el màxim d'iniciativa, de responsabilitat i de vida espiritual per a aquesta realitat que és la persona.

Abans em dit com la noció de persona en Mounier es va desplegant en la seva obra , així diu com seria anar més enllà del propòsit del capítol el voler donar una definició a priori de persona, però apunta una concreció molt detallada:

“ Una persona és un ésser espiritual constituït com a tal per una forma de subsistència i d'independència en llur ésser; manté aquesta subsistència mitjançant la seva adhesió a una jerarquia de valors lliurement adoptats, assimilats i viscuts en un compromís responsable i en una constant conversió; unifica així tota la seva activitat en la llibertat i el desenvolupament, per afegidura, a impulsos d'actes creadors, la singularitat de la seva vocació.”

Mounier fa aquesta definició abans d'iniciar la distinció entre persona individu com camí personal de l'exterior a l'interior per assenyalar la fita o objectiu d'aquest procés, que no és sinó la persona mateixa. Precisa llavors com l'acte de fe del personalisme: l'afirmació del valor absolut de la persona humana no fa d'aquesta un Absolut. Així malgrat la persona sigui sens dubte un absolut respecte qualsevol altre realitat material o social i de qualsevol altre persona humana, no pot ser considerada de cap manera com la part d'un tot : família, classe, Estat, nació , humanitat. Cap persona i , per tant, cap col·lectivitat , cap organisme pot emprar-la legítimament com un mitjà, d' acord amb el sentit negatiu de què em parlat. En la doctrina cristiana Déu respecta també la llibertat de l'home, malgrat la vivifiqui internament, així el misteri teològic de la llibertat i el pecat original reposa sobre la dignitat conferida a la lliure elecció de la persona. Feta aquesta analogia amb el cristianisme Mounier analitza la distinció en cinc fases, on la primera és el punt d'inici de l'axiologia personalista:

1. Encarnació i compromís. Persona i individu.

Per Mounier experiència de la persona no és immediata. En intentar copsar-me m'aprehenc com una multiplicitat d'estats, de sensacions , d'idees. Aquesta dispersió és la dissolució de la meua Persona en la matèria i aquest reflux íntim de la multiplicitat desendregada e impersonal de la matèria és el que anomenem individu. L'individu és en Mounier *dispersió* i *avarícia*. Consentiment al flux i la superficialitat i instint material de propietat respectivament i són el dos signes de la individualitat. La persona és polarització inversa a l'individu en la seva orientació íntima. La persona és *senyoriu* i *llibertat d'elecció*, domini de sí mateix. La persona és *generositat*. La noció de persona , entesa no ja com una definició escolàstica, sinó com aquests atributs evoca al sentiment d'una vida conscient de

sí mateixa, capaç de reflexió i d'opció, la facultat d'orientar els seus actes amb vistes a una fi, capaç d'organitzar-se amb altres éssers, de plantejar el problema d'una destinació i de cooperarà en la solució del problema del valor i la fi de la vida. La vida de la persona no és una separació de la de l'individu, una evasió, una alienació. És *presència i compromís*. És una bipolaritat, una tensió dinàmica entre dos moviments interiors, un de dispersió i un altre de concentració. La persona és una realitat encarnada, i, per Mounier, no creix sinó despullant-se incessantment de l'individu que hi ha en ella, per això la persona és integració.

2. Integració i singularitat. Persona i vocació.

La persona en Mounier està tensionada en sentit invers a la individualitat més que en Maritain, i molt més que en Sturzo; però és que la radicalitat del seu plantejament és també més ample en el seu abast. Més enllà del món del flux, de la vida superficial i dispersa pròpia de l'individu, penetrem en el camp de la consciència. La persona no s'esgota però tampoc en la consciència. L'acte de la consciència és una suspensió activa. Exigeix al subjecte que concentri tota la seva força en suspendre l'impuls vital, que examini amb rapidesa una situació complexa, resolgui les múltiples resistències, formi un judici, prengui una decisió i emprengui l'execució.

La meua consciència em va presentant uns retalls superposats de la meua personalitat: personatges que represento, personatges que he representat en un passat i que rememoro, personatges que desitjaria ser. Cap d'ells em pot ser aliè. Cal despullar-se d'aquests personatges i anar més enllà. La individualitat és dispersió, i la persona integració. La unificació progressiva de tots els actes i, mitjançant ells, dels meus personatges i situacions és l'acte propi de la persona. No es tracta d'una unificació sistemàtica i abstracta, sinó del descobriment progressiu d'un principi espiritual de vida, que no redueix el que integra, sinó que ho salva i ho perfecciona recreant-lo interiorment. Aquest principi vivent i creador és el anomenem en cada persona la seva vocació. La persona sola troba la seva vocació i fa el seu destí. La vocació no té però com valor primari el ser singular, per què malgrat la caracteritzi d'una manera única acostia a cada home a la humanitat de tots els homes. Essent un principi unificador, és singular per afegidura. La fi de la persona és en certa manera interior, és prosseguir ininterrompudament aquesta vocació. Cap altre persona, ni home ni col·lectivitat pot substituir aquesta dimensió, i en aquest punt Mounier enllaça la vocació com tensió del ser i de l'obra de la persona amb l'ordre d'una civilització personalista. Tota estructura legal, política, social o econòmica no té sinó per missió darrera el garantir una zona interior que permeti als homes la formació, la protecció, el joc i la festa que els ha de permetre reconèixer en plena llibertat espiritual aquesta vocació. A partir d'ací qualsevol conformisme privat o públic, qualsevol opressió espiritual troba la seva condemna.

III. Superació. Persona i despreniment.

La persona és sempre més enllà de la seva objectivització actual, és supraconscient i supratemporal, més àmplia que les visions que tinc d'ella, més

interior que les construccions que d'ella intento, que no l'esgoten; els meus conceptes no l'abasten. La meva persona no és la consciència que tinc d'ella, el meu coneixement de la persona i de llur realització són sempre simbòlics i inacabats. La consciència s'uneix amb els capricis de l'individu, més profundament amb els personatges que jo interpreto, més profundament encara amb les meves voluntats, les meves accions més o menys orientades contra la meva voluntat. La personalitat és aquesta construcció coherent que es presenta en cada moment com a resultat provisional del meu esforç de personalització. Per tant no és mi persona sinó una realització més o menys inestable de la meva persona; una integració dels reflexos i les projeccions de l'individu, dels personatges diversos i de les més subtils aproximacions, a vegades inconscients de la meva persona.

La personalitat, contràriament a l'individu, es compromet i domina, però també s'enfronta, malia, es reté, es complau i refusa. Ser una persona és tenir la capacitat de dir "no", de trencar, d'enfrontar-se, de protestar, malgrat això la persona no s'edifica sinó per l'adhesió, per la tria, pel compromís. El procés d'espirtualització característic de l'ontologia personalitats fa de la persona un esforç constant de *superació* i de *despreniment*, que és simultàniament un procés de desposseïció i un procés de personalització. Mounier creu que viure com una persona és passar contínuament de la zona en que la vida espiritual és objectivada, naturalitzada - el mecànic, el biològic, el social, el psicològic i la zona del codi moral - a la realitat existencial del subjecte. Aquest és un trànsit de l'exterior a l'interior i per Mounier aquest esforç de transcendència personal constitueix la qualitat mateixa de l'home.

La persona no es troba sinó donant-se, i alhora abandonant-se. Donació i oblit de sí són el camí per superar l'individualisme i fan que la persona sigui el lloc de la paradoxa fonamental: el lloc on rebre és encara més personal que crear, on no es frueix de posseir sinó el do que es fa. El personalisme ofereix la perspectiva de dues deformacions oposades i rebutja tant un aristocratismes que no diferencia per ell als homes més que segons l'aparença, i un democratismes que ignora el principi íntim de llibertat i singularitat. Totes dues solucions són dues formes de materialització i d'objectivització de la vida personal.

4. Llibertat. Persona i autonomia.

El món de les relacions objectives i del determinisme, el món de la ciència positiva és un món impersonal, inhumà i allunyat de l'existència. En ell no troba espai la dimensió que la persona introdueix en el món: la llibertat. Mounier fa un esforç per distingir aquesta llibertat en el sentit estricte espiritual de la llibertat del liberalisme burgès i alhora de la noció dels règims totalitaris. Aquests fan precisament la seva proposta dient que defensen - en contra del liberalisme - la verdadera noció de llibertat. En ells la llibertat no rau precisament en la possibilitat de suspendre llurs actes o de negar-se el temps adequat, sinó en la única possibilitat d'adherir-se. Si bé el liberalisme ha traslladat el valor de la llibertat, de la seva fi, als modes del seu exercici que fan de la tria i de l'escollir un dret sempre

a disposició però que no demana cap compromís, el marxisme ha provocat l'esclavització en la supeditació i el determinisme d'un grup: la classe social. La llibertat de la persona és la llibertat de descobrir per sí mateixa la seva vocació i d'adoptar lliurement els mitjans per assolir-la. No és així una llibertat d'abstenció, sinó una llibertat de *compromís*, i és una llibertat d'*adhesió*, que no és l'adherència que s'obté per la força.

La persona no pot rebre externament ni la llibertat espiritual ni la comunitat i la veritable llibertat espiritual correspon a cadascú l'assolir-la. Mounier proposa determinades condicions per tal que un règim institucional pugui nivellar determinats obstacles. Aquestes condicions són tres.

1. Evitar el desfer qualsevol forma d'expressió de les persones.
 2. Establir entorn de la persona un espai d'independència, d'autonomia psíquica, i de vida privada
 3. Organitzar l'aparell social sobre el principi de responsabilitat personal
5. Comunió. Persona i comunitat.

Dos camins s'obren així en sortir de l'individualisme en l'ambigüitat de la tasca de personalització. Un condueix a l'apoteosi de la personalitat, a uns valors que van d'abaix a dalt de l'agressivitat a la tensió heroica. En aquest pol distingeix diferents modalitats: estoica, nietzscheana - en la solitud- i feixista - en la victòria de les masses -. L'altre ens porta a l'abisme de la persona autèntica que no es troba sinó donant-se i ens porta als misteris de l'ésser. El sant és al final d'aquesta via com l'heroi ho és de la primera. Integra l'heroisme però en qui fa de la recepció i la donació l'eix de les presències reals d'un home. Ens trobem en l'espai on la tensió i la passivitat, el tenir i donar es troben, lluiten i es responen.

Diferents sistemes de pensament han de realitzar la tasca comú de l'organització personalista de la ciutat dels homes aporten diferents professions. Mounier fa de la *comunió* l'eix del cor mateix de la persona - com Berdiaeff anomenava cor al nucli ontològic de la persona- i en ell aquest cor és constitutiu integrant de la seva mateixa existència.

El fonament de l'axiologia en Mounier és així la realització d'una vocació. Aquesta realització no resta en la singularitat com em dit, malgrat aquesta sigui el punt de partida. "Jo sóc un ser singular, tinc un nom propi" (15) Tota vocació de cada persona és inimitable, irrepetible, única, singular. El valor de la vocació no resta en la singularitat, sinó que a la vegada que em caracteritza de manera única, m'acosta a la humanitat, de tots els homes. En diverses obres : *L'affrontement chrétien* de 1944, *Traité du caractère* 1946 , o *Le personnalisme* 1949, Mounier fa un esbós de regles per a la realització de la vocació personal. Aquest és el camí axiològic, el fonament de l'axiologia personalista per Emmanuel Mounier.

Veiem-l'ho.

Regles per a la realització de la vocació personal. (16)

1ª Coneix-te i accepta't a tu mateix, ja que no hi pot haver eficàcia per a tu fora de tu mateix, dels camins i dels límits que et són assignats o dels que la teva llibertat ha anat triant. No intentis saltar més enllà de la teva pròpia ombra.

La vida però no és estàtica. No cal fixar-se en el passat o en una experiència ja passada.

2ª No et trobaràs tal i com ets (prospectivament) sinó negant-te perpètuament tal i com ets (estàticament). Cada acte humà, cada afirmació és alhora una tria que nega una altra cosa, que talla amb una altra. És un acte que pot ser dolorós i exigeix coratge. Viure és triar, afirmar-se.(17)

Escull cada opció en funció del que aporta més riquesa, més obertura. Accepta-la amb els inconvenients i durícies i fes-la harmònica amb les disposicions contràries i els camins negats. Manté però fermament la direcció fonamental.

3ª L'individu no existeix sinó per la comunitat. Persona i comunitat són dos nocions que no es poden separar. Primer és el nosaltres , i dins d'ell hi ha el -Jo- i el -Tu-. No es pot parlar de persona sense parlar de comunitat, però els dos conceptes ja són interiors l'un a l' altre. La persona ja és comunitat, és la tensió entre l'individual i el social.

L'individualisme és la decadència i covardia de la persona, però també ho és la submissió a una col·lectivitat impersonal, que empra la persona com un instrument o un mitjà, i no com una finalitat en ella mateixa.

4ª Comprèn i accepta el caràcter de l'altre, ja que és el camí vers el seu misteri i alhora per trencar el teu propi egocentrisme, establint en el "nosaltres" el fonament durador d'una vida comú. La persona és constitueix psicològicament en la relació, el respecte i la donació.

Déu és l'únic Altre que pot fer que cadascú sigui un "Jo", lliure i autònom, i que diferents "jos" diferents i solidaris formin un "Nosaltres", la unitat substancial de dues persones.

Si el moviment de Mounier és un camí de l'exterior a l'interior, el de Maritain és més un procés de l'interior - la llibertat i dignitat de la persona - a l'exterior - el compromís pel bé comú temporal. El bé comú d'un i altre no poden però ser molt diferents. Per això cal avui encara una correcta comprensió de la distinció entre individu i persona. **No es pot afirmar l'individual negant la seva dimensió comunitària, o bé afirmar allò col·lectiu com una unitat substancial sense deixar escletxa per al personal; o bé reduir la religiositat , en les seves diferents formes i l'espai de l'espiritualitat i la interioritat, a un àmbit exclusivament íntim, a l'àmbit de la pura i aïllada consciència - sense donació dialogal.** Aquesta darrera possibilitat s'acompanya paradoxalment la majoria de vegades amb un ordenament extern polític-social col·lectivista. La correcta comprensió de la distinció entre individu i persona és la base per a una correcta articulació del bé comú. Individu i persona esdevenen, dins un únic acte de ser màxima perfecció de la naturalesa, la dimensió comunitària i l'ordenació a la perfecció i a la llibertat espiritual respectivament.

Tomem però ara al punt de partida de la distinció individu i persona: la teoria de sant Tomàs. Explicita com ésser i obrar els té la persona per naturalesa *operari sequitur esse*, però tanmateix de maneres diverses. L'ésser pertany a la mateixa constitució de la persona, i així, es comporta quant a això en concepte de terme; per això la unitat de la persona requereix la unitat del mateix ésser complet i personal. La operació és així un cert efecte de la persona segons alguna forma o naturalesa. D'aquesta forma la pluralitat de les operacions no perjudica la unitat personal. La doctrina de l'obrar és així inherent en la filosofia de sant Tomàs d'Aquino. Des d'aquest obrar, la relació, la donació, la praxi social entorn el bé comú- trets axiològics del personalisme- no sols tan sols possibles sinó àdhuc necessàries (18). D'aquesta forma i partint de la distinció referida entre individu i persona no existeix des del personalisme una ruptura amb aquest primer moment embrionari de la doctrina metafísica i social del personalisme.

Sant Tomàs, empra el mètode de la refutació i la contrarefutació propi de l'escolàstica i així exposa les objeccions que consideren inadequada la formulació que dóna Boeci en el *Llibre de les dues naturales*, que diu així: "Persona és la substància individual de naturalesa racional". És inadequada des de cinc punts de vista: cap singular no és defineix, però persona significa un cert singular. Per tant la persona és definida inconvenientment. En segon lloc substància, en tant que en la definició de persona, o bé es pren per la substància primera, o per la substància segona. Si és per la substància primera supèrfluament s'hi afegeix "individual", ja que la substància primera és la substància individual. Però si és per la substància segona, s'hi afegeix falsament, i tenim una oposició en l'adjectiu. Car les substàncies segones s'anomenen espècies o gèneres. Per tant, la definició de Boeci és mal donada. Seguidament no es creu que s'hagi de posar a una definició de una cosa un nom d'intenció. Per exemple no seria una bona definició d'home si algú digués: "home és una espècie d'animal", perquè home és nom de cosa, i "espècie" és nom d'intenció. Així doncs, com que persona és nom de cosa (car significa certa substància de naturalesa racional) hom posa inconvenientment a la seva definició "individual", que és nom d'intenció. En quart lloc la naturalesa és "un principi de moviment i repòs en allò en què és per si i no per accident" - Aristòtil, Fis. II, 1, 192b 21-23-. La persona es dóna entre les coses immòbils com en Déu i els àngels. D'aquesta manera no s'hauria de posar "naturalesa", com fa Boeci, a la definició de persona, sinó més aviat "essència". Per últim, i contra Boeci, l'ànima separada és substància individual de naturalesa racional, emperò no és persona. Per tant la persona es defineix inconvenientment d'aquella manera. Sant Tomàs (S. Th. I, q. 29, a.1) continua discorrint contra l'objecció a aquestes consideracions, que són la definició mateixa de Boeci. Així diu que per bé que tots els gèneres es donin l'universal i el particular, tanmateix l'individual es dóna d'una certa manera especial en el gènere de la substància. En efecte, la substància és individual per ella mateixa, mentre que els accidents són individuats pel subjecte que és la substància, així es diu "aquesta blancor" en tant que és en aquest subjecte. Les substàncies individuals són les hipòstasis o substàncies primeres. En les substàncies racionals, que tenen domini dels seus actes, es dóna d'una manera més especial i més perfecta el particular i l'individu. Les seves accions actuen per si i les accions són en els singulars. D'aquesta

manera entre les altres substàncies tenen un nom especial els **singulars de naturalesa racional**. I aquest nom és "**persona**". En aital definició s'hi posa "**substància individual**" en tant que significa el singular en el gènere de la substància; però s'hi afegeix "de naturalesa racional" en tant que significa el singular en les substàncies racionals.

En segon lloc diu que a la definició de persona s'hi inclou "substància" per la substància primera, que és la hipòstasi. Amb tot, no s'afegeix supèrfluament "individual", perquè el nom d'hipòstasi o de substància primera exclou el concepte d'universal i de part. La substància s'entén en tant que es divideix en primera i segona, i amb el fet d'afegir-hi "individual" hom la porta a significar la substància primera.

En tercer lloc cal dir que de vegades cal emprar diferències accidentals; per exemple, quan algú diu "el foc és un cos simple, càlid i sec", en efecte els accidents propis són efectes de les formes substancials, i les manifesten. I semblantment els noms d'intenció es poden admetre per definir les coses, en tant que es prenen en lloc d'alguns noms no posats de les coses. I així el nom "d'individual" es posa a la definició de persona per designar el mode de subsistir que competeix a les substàncies particulars.

Seguidament sant Tomàs diu, que segons el Filòsof (aquest és l'Estagirita, és a dir Aristòtil) , el nom de naturalesa fou imposat primerament per significar la generació dels éssers vius, que s'anomena naixement. Tal generació procedeix d'un principi intrínsec, s'ha estès aquest nom fins a significar el principi intrínsec de qualsevol moviment. I així ho defineix la naturalesa. I com que aquest principi és o formal o material, comunament tant la matèria com la forma s'anomenen natura. I com que l'essència de qualsevol cosa és complerta per la forma, per això l'essència de qualsevol cosa, que és significada per la seva definició s'anomena comunament natura. Per això diu Boeci, a l'autoritat del qual es remet sant Tomàs, que "la natura és allò que informa cada cosa amb la diferència específica", i la diferència específica és allò que completa la definició i es pren de la pròpia forma de la cosa. Aquest és el sentit ací de "natura", i per tant a la definició de persona que és el singular d'algun gènere determinat, ha estat més convenient d'usar el nom de naturalesa que no el d'essència, el qual es pren de l'ésser , que és comuníssim.

A la cinquena objecció a la definició de Boeci sant Tomàs argumenta que l'ànima és una part de l'espècie humana; i per això encara que estigui separada, per tal com encara reté la naturalesa de la unibilitat, no es pot anomenar substància individual, que és la hipòstasi o substància primera, com tampoc la mà , ni qualsevol altra part de l'home. I així no li competeix ni la definició de persona, ni el nom.

Respon també sant Tomàs si s'ha de donar el nom de persona a Déu. **Persona significa allò que és més perfecte en tota la naturalesa, a saber , el subsistent de naturalesa racional**. De manera que, com que tot el que és cosa de perfecció ha de ser atribuït a Déu, per tal com la seva essència conté en sí tota perfecció, és convenient que el nom de persona es digui de Déu. Tanmateix no de

la mateixa manera que es diu de les criatures, sinó d'una manera més excel·lent; igual que els altres noms que, imposats per nosaltres a les criatures, s'atribueixen a Déu. En aquesta qüestió sant Tomàs emprà també el mètode de la refutació a les objeccions, i com a sistemàtic que és, primer relata amb rigor la sèrie de posicions contràries a la tesi.

Així sembla que hi hagin quatre motius pels quals no hagi de ser donat el nom de persona a Déu. Dionisi diu al principi de *Els noms divins*: "De manera universal, no s'ha de gosar dir ni pensar quelquom de la supersubstancial i oculta divinitat, fora d'allò que divinament ens ha estat expressat en les santes locucions." Però el nom de persona no ens és expressat a la Sagrada Escripura del Nou ni del Vell Testament. Per tant, no s'ha d'usar el nom de persona per a Déu. En segon lloc el nom de persona no es diu de Déu sinó metafòricament, ja que, com em vist, "persona" ve de "*personare*", perquè amb aquesta concavitat el so torna necessàriament amplificat; i Boeci diu com "el nom de persona es veu que és tret d'aquelles "persones" que a les comèdies i a les tragèdies representaven alguns homes", ja que els grecs anomenaven aquestes persones "*prosôpa*", perquè es posen a la cara i oculten el rostre als ulls. En tercer lloc no es pot donar el nom de persona a Déu ja que tota persona és hipòstasi, i aquest nom no sembla convenir a Déu. Hipòstasi segons Boeci, significa allò que subjau als accidents, que no és donen en Déu. A més, i en quart lloc, de tot allò de què se separa la definició se separa també el definit. Així la definició de persona no convé a Déu tant perquè la raó implica un coneixement discursiu, que no competeix a Déu, i així Déu no es pot dir de naturalesa racional; com també perquè Déu no es pot dir substància individual, ja que el principi d'individuació és la matèria, i Déu és immaterial. Per altra part Déu no "sub-està" en els accidents, per tal que es pugui anomenar substància. Per tant, hom no deu atribuir el nom de persona a Déu. Sant Tomàs inicia la seva refutació atenent-se al que es diu al Símbol d'Atanasi: "Una és la persona del Pare, una altra la del Fill, una altra la de l'Esperit Sant". Respon a la primera objecció dient que, per bé que el nom de persona no es trobi a l'Escripura del Vell ni del Nou Testament dit de Déu, no gensmenys allò que el nom significa es troba afirmat de Déu moltes vegades a la Sagrada Escripura; a saber, que és màximament per si ens, i perfectíssimament intel·ligent. A més si haguéssim de dir només de Déu, pel que fa als mots, el que conté la Sagrada Escripura, se seguiria que ningú no podria mai parlar de Déu en cap altra llengua que aquella en què primerament ha estat transmesa l'Escripura del Vell o del Nou Testament.

A la segona, cal dir que encara que el nom de "persona" no convingui a Déu quant a allò des d'on el nom s'ha imposat, no gensmenys, quant a allò que es vol significar en imposar-lo, li convé a Déu màximament. En efecte, com que a les comèdies i les tragèdies es representaven alguns homes famosos, el nom de persona s'ha imposat per significar alguns que tenen dignitat, també a les Esglésies fou costum d'anomenar "persones" els qui tenen alguna dignitat. Per això alguns defineixen la persona dient que "persona és la hipòstasi distingida per una propietat que pertany a dignitat". I com que subsistir en naturalesa racional és cosa de magna dignitat, tot individu de naturalesa racional s'anomena persona. En aquest punt sant Tomàs torna a emprar implícitament la **distinció entre individu i**

persona. La dimensió racional, cívica, temporal la vida en ciutadania s'expressa entorn el concepte - individu -. La llibertat espiritual, la dignitat, l'orientació als valors i ací a la transcendència es polaritzen entorn a -persona-. Així a Déu li convé màximament el nom de "persona", diu sant Tomàs, sense atribuir-li el d'individu; donat que la dignitat de la naturalesa divina excedeix a tota dignitat.

A la tercera respon sant Tomàs que cal dir que el nom d'hipòstasi no competeix a Déu quan a allò a partir de què el nom s'ha imposat, ja que no és subjacent als accidents. Però li competeix quan a allò que s'ha volgut significar en imposar-lo. Ja que ha estat imposat per significar una cosa subsistent. A la quarta torna a insistir sant Tomàs en el fet que ésser individu no pot convenir a Déu. Déu es pot dir de "naturalesa racional", en tant que la raó no implica discurs, sinó comunament naturalesa intel·ligible. Ésser individu no pot convenir a Déu en tant que el principi d'individuació és la matèria, sinó només en tant que implica incomunicabilitat. En canvi, substància convé a Déu en tant que significa existir per si. Conclou sant Tomàs la seva argumentació dient com alguns van intentar corregir la definició de Boeci dient que aquesta no és definició de persona en el sentit en què es parla de les persones de Déu. Així Ricard de Sant Víctor volent corregir la definició de Boeci va dir que persona, en tant que es diu de Déu, és l'existència incomunicable de la divina naturalesa.

En un altre punt sant Tomàs descriu un altre element que considera central en la seva noció de persona: aquesta és la felicitat, a la que defineix com a perfecció plena de l'ésser personal - S. Th. I, q.26, a.1 c.-. Inicia dient que amb el nom "felicitat" no s'entén altra cosa que el bé perfecte d'una naturalesa intel·lectual, a la qual pertany de conèixer la seva suficiència en el bé que posseeix, i a la qual competeix que li succeeixi quelquom bé o malament, i que sigui senyora de les seves operacions. A partir d'ací sant Tomàs distingeix entre dos àmbits: el de Déu i el de l'home. Tota cosa desitja la seva perfecció, així també la naturalesa intel·lectual desitja naturalment ésser feliç. Ara bé, allò que en qualsevol natura intel·lectual és el més perfecte és, per a sant Tomàs, l'operació intel·lectual, per la qual cosa cospa d'alguna manera totes les coses. Així la felicitat de qualsevol natura intel·lectual creada consisteix a entendre. En Déu, però, ésser i entendre no són realment coses diferents, sinó només des del punt de vista de la intel·ligència. Per tant, cal atribuir a Déu la felicitat segons l'enteniment. No és així per a l'home, en el que en tant que la felicitat és quelquom creat que existeix en ell, és necessari dir que la felicitat de l'home és una operació. La felicitat és l'última perfecció de l'home, i cada cosa, seguint a Aristòtil, és perfecta en tant que és en acte, ja que la potència sense acte és imperfecta, i així la felicitat consisteix en l'acte últim de l'home. Però és manifest que l'operació és l'acte últim de qui obra; per la qual cosa el Filòsof l'anomena també "acte segon" - *De l'ànima* II llibre 412 a 10s.-

Respon després sant Tomàs a l'objecció que la felicitat és el bé perfecte de l'home, però s'ordena més al bé l'enteniment pràctic que l'especulatiu, que s'ordena a la veritat. Afirmar que es patent que la felicitat consisteix més en una operació de l'enteniment especulatiu que del pràctic per tres motius. Primerament, perquè si la felicitat de l'home és una operació, convé que sigui la millor operació

de l'home. Ara bé, la millor operació de l'home és aquella de la millor potència respecte al millor objecte. La potència millor és aristotèlico-tomísticament l'enteniment, el millor objecte del qual és el bé diví, que no és objecte de l'enteniment pràctic, sinó de l'especulatiu. En tal operació - la contemplació de les coses divines - ha de consistir màximament la felicitat. Com diuen els llibres IX i X de l'Ètica - IX, cap. 8, 1168b 31ss.; X cap. 7, 1177b 31ss- " cada cosa sembla allò que en ella és millor", i per això aquesta operació és màximament pròpia de l'home i màximament delectable. En segon lloc això mateix es mostra pel fet que la contemplació es cerca màximament per ella mateixa; en canvi l'acte de l'enteniment pràctic no es cerca per ell mateix, sinó amb vista a l'acció, i les mateixes accions s'ordenen a algun fi. De manera que amb aquesta "primacia de l'espiritual" i "centralitat de la persona" com diran després els personalistes, és manifest que l'últim fi no pot consistir en la vida activa, que pertany a l'enteniment pràctic. El tercer àmbit de la refutació tomista es centra en la concepció jeràrquica de l'escala dels éssers, així en la vida contemplativa l'home té quelquom en comú amb éssers superiors, a saber Déu i els àngels, als quals assimila per la felicitat. En canvi en allò que pertany a la vida activa també tenen quelquom en comú amb l'home d'alguna manera els altres animals, bé que imperfectament que és el fonament de l'escala jeràrquica de perfeccions. Per tot això l'última i perfecta felicitat consisteix tota principalment en la contemplació. En canvi, la felicitat imperfecta que hom pot tenir aquí consisteix primerament i principalment en la contemplació, però secundàriament en l'operació de l'enteniment pràctic que ordena les accions i passions humanes, com es diu al llibre X de l'Ètica.

A l'objecció que la felicitat de l'home consisteix més en l'acte de l'enteniment pràctic que en el de l'especulatiu respon que cal dir que l'enteniment pràctic té un bé que és exterior a ell, mentre que l'enteniment especulatiu té el bé en ell mateix, a saber, la contemplació de la veritat. Si aquest bé és perfecte tot home es perfecciona i esdevé bo, i l'enteniment pràctic ordena devers això, no és ni té això.

Finalment sant Tomàs diu que la rectitud de la voluntat es requereix per a la felicitat tant antecedentment com concomitantment - S.Th. I-II, q. 4, a. 4 c - Antecedentment, perquè la rectitud de la voluntat és dona pel degut ordre al fi últim. Ara bé, el fi es compara a allò que s'ordena al fi com la forma a la matèria. De manera que, així com la matèria no pot obtenir la forma si no és degudament disposada a ella, així res no aconsegueix el fi si no és degudament ordenat a ell. A partir d'ací en sant Tomàs ningú no pot arribar a la felicitat si no té rectitud de voluntat, el que és essencialment una facultat no contemplativa com l'enteniment sinó d'orientació a la praxi, a l'axiologia. Sant Tomàs no abandona però l'àmbit de la teologia cristiana, així la rectitud de la voluntat no és suficient antecedentment sinó també concomitantment, ja que la felicitat darrera consisteix en la visió de la divina essència, que és la mateixa essència de la bonesa. Així la voluntat de qui veu l'essència de Déu, per necessitat estima tot allò que estima sota l'ordre dirigit a Déu; igual que la voluntat de qui no veu l'essència de Déu, per necessitat estima tot allò que estima sota el concepte comú de bé, que coneix. I això mateix és el

que fa la voluntat recta. De manera que és manifest que la felicitat no pot ésser sense una voluntat recta.

En la doctrina dels textos que em analitzat i en d'altres del mateix autor se segueix una **metafísica de l'obrar**. Aquesta doctrina va més enllà de la distinció entre individu i persona que em pres com a fonament de l'axiologia personalista, i abasta tot el sistema de la doctrina del ser de l'autor. Així podem parlar del caràcter difusiu de l'acte de ser. Ja em vist com l'acte és perfecció – *"In quantum vero est actu, unumquodque perfectum est"* - S.Th. I, q. 4 a.1c- D'aquesta manera en quant a tal l'acte no comporta imperfecció de cap natura, aquesta li advé de quelquom diferent que ho rep i ho limita en la seva capacitat receptiva, aquesta és la potència que és el subjecte que rep a l'acte. No trobem mai perfeccions que subsisteixen separades, sinó subjectes amb capacitat de posseir-les. Així, per exemple, existeixen homes, o coses blanques, no la humanitat o la blancor, i actes o perfeccions són limitats per la potència que els rep: tota perfecció es rep en un subjecte segons la seva capacitat, i per això mateix és limitat, i l'acte és més perfecte quan menys proporció o barreja de potència té. - *" Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis"* C.G. I, c.43 Tot subjecte d'una perfecció, la té o participa i així alhora la limita. Acte i potència es troben, per tant, en la relació de perfecció participada i subjecte participant. - *" Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum"* In VIII Phys., lect.21 nº 1153. Tot allò que és sigui substància o accident, és en acte, i és semblança de l'acte primer, el que li dóna noblesa. Allò que és en potència participa de la noblesa per la seva relació a l'acte, i en aquest sentit es diu que és.

Aquesta anàlisi posa de manifest que la noció d'acte o perfecció ha de tenir necessàriament un caràcter dinàmic. Sant Tomàs fa ús sovint del terme **virtus**, **posse**, i **virtus** suggereix una plenitud d'energia activa que és difusiva: una expansió perfectiva. L'obrar segueix al ser, i de sí mateix l'acte, i l'acte de ser, és actiu, operatiu, comunicació perfectiva. El ser és d'altra banda l'únic acte en sentit ple per ser l'acte de tots els actes. Constitueix l'acte primer i més íntim de l'ens, que des de dins confereix al subjecte tota la seva perfecció. El ser és el més perfecte de tot, és l'actualitat de tots els actes i la perfecció de totes les perfeccions. Cap perfecció és en sant Tomàs sinó pel ser, tot acte és acte i perfecció per l'acte de ser, i així la multiplicat de formes subsistents de Plató es redueixen en sant Tomàs a *l'ipsum Esse Subsistens*, única perfecció subsistent. Totes les perfeccions de l'ens provenen del esse, no de l'essència, i així totes les altres perfeccions són formalitats respecte a la perfecció del ser, que és la única perfecció en l'ordre real. De la **virtus essendi** participen tota la resta de perfeccions, el que significa que tota perfecció respecte a l'acte de ser és potència que limita i restringeix la plenitud intensiva de l'ésser. El terme **virtus essendi** sugereix la plenitud d'una perfecció, el camp d'expansió del qual és il·limitat, tot ho pot assolir. El ser dels ens és un ésser rebut, participat, i no esgota totes les possibilitats del ser, de la **virtus essendi**. Déu és el mateix ésser subsistent, Acte pur, no determinat per potència alguna, i d'aquesta manera posseeix tot el seu ser

segons la virtut del ser. El dinamisme i fecunditat pertanyen intrínsecament a la raó d'acte en concebre-ho com a *virtus* i *posse*, i l'acte de ser, en ser acte de tot acte, vindrà a ser la virtut i força constitutiva de tota perfecció.

S'ha criticat com l'escolàstica posterior a sant Tomàs - Escot , Suárez- perd aquesta noció de l'acte de ser , en identificar-ho com a existència, que és un resultat i no una component metafísica. Aquests autors identificarien l'ens amb l'essència i la transformen en quelquom indiferent respecte al ser, en simple possibilitat de ser. Arribar a interpretar el ser com existència serà el resultat lògic d'aital posició, que acaba desllindan la realitat en dos móns - el dels principis abstractes i pensament lògic, i el dels fets o existència fàctica - veritats de raó i de fet de Leibniz-. La modernitat filosòfica seguiria aquesta desviació que menaria cap a un idealisme que donaria primacia al pensament sobre el ser. Bastir un fonament axiològic de la persona - acte de ser- no pot implicar negar a la persona la realització existencial tant en els àmbits de la comunicació interpersonal, com de la vida comunitària i social, sense els quals sí aquesta restaria un "ens lògic pur" , deslligat d'una autèntica vida personal. L'acte tal i com el concebeix sant Tomàs no és perfecció tancada, riquesa egoista. És propi de la seva naturalesa comunicar-se, i aquest és el sentit de l'aforisme *omne agens agit in quantum actu est*. Aquesta donació no fa sinó mostrar la naturalesa mateixa de l'acte. L'obrar és del ser no perquè li pertanyi la dualitat de l'entitatiu i l'operatiu, sinó precisament perquè és l'acte el que per sí mateix exigeix la comunicació de sí mateix en que tota operació consisteix. **L'acte , de sí mateix , i pròpiament l'acte de ser és actiu, operatiu, comunicació perfectiva.** - "*Communicatio enim consequitur rationem acus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est*" - In I Sent, d. 14 q. 1 a.1.

L'acte de ser és comunicatiu i difusiu de sí mateix. Sant Tomàs diu: "difondre encara que segons la propietat del vocable comporta sembla operació de la causa eficient, pot malgrat això en sentit ample referir-se a qualsevol causa, com influir, fer i altres de similars". D'aquesta manera la qüestió del caràcter difusiu i comunicatiu de l'acte de ser remet a la qüestió de la causalitat de l'acte de ser. Sant Tomàs entén per causa allò que influeix real i positivament en una cosa, fent-la dependre d'alguna manera de sí. D'aquesta forma poden trobar-se tantes espècies de causes com maneres diverses de dependència real.

En l'ordre de la causalitat predicamental intrínseca apareixen dos gèneres de causes : la material i la formal, presents en totes les realitats corpòries. El que es fa o arriba a ser és un compost de matèria i forma. Aquests principis constitutius remetent a d'altres extrínsecs: les causa eficient i final. La causa eficient és causa de la causalitat de la matèria i de la forma, ja que fa per llur moviment que la matèria, que és potència, rebí a la forma, que és acte, i que aquesta inhereixi en la matèria. D'altra banda si el fer de la causa eficient és fet, requereix una causa, que serà la final. La causa final serà la causa de les causes, perquè és la causa de la causalitat de la resta de causes. Eficient i final són la causalitat predicamental extrínseca. En l'ordre predicamental aquestes causes expliquen el fer-se , *fieri* , de l'efecte, però no el seu *esse* . D'aquesta manera en l'ordre predicamental em vist que hi ha una causalitat intrínseca i extrínseca. Així

mateix en l'ordre del ser podem considerar també una causalitat intrínseca i altre d'extrínseca. La causalitat intrínseca es dona en comprovar que tot ens té el ser parcialment, i d'aquesta manera depèn del ser, pel que és, i de l'essència, per la que és el que és. Així el ser és el principi actual, i l'essència el principi potencial. D'aquesta forma, i paral·lelament, es podria dir que el ser és el principi formal de l'ens - i en diríem "formalíssim" (19). Aquesta causalitat intrínseca del ser ens remet a la causalitat extrínseca del ser causa de la causalitat de l'esse, que ha de ser el Ser per essència o Acte pur del Ser.

Recapitulant l'exposat cal esbrinar quin tipus de causalitat pot exercir el ser d'un ens, perquè no és ni la causa material, que és la matèria, ni la causa formal, que és la forma; ni la causa eficient ja que no és extrínsec a l'ens mateix sinó el que de més íntim hi ha en ell; i no sembla ser la causa final, donat que es calquem posseït i tingut per l'ens. D'aquesta manera la causalitat del ser de l'ens és una causalitat "formalíssima" e intrínseca al mateix ens, constituint de tota la realitat de l'ens. Déu, que és el Ser per essència, serà causa de la causalitat del ser de l'ens, ja que el ser de l'ens és per participació el que el Ser diví ho és per essència.

Resta per analitzar aquesta doctrina tomista de la noció de persona i de l'axiologia, una anàlisi de les potències operatives. La reivindicació del caràcter actiu de ser passa per recuperar la naturalesa activa de la potència. A partir del *fieri*, del fer-se, cal distingir una potència agent - capacitat d'actuar- i una potència pacient - capacitat de ser actuat -. La prioritat correspondrà a la potència activa, la capacitat d'obrar i actuar. Però on de manera més clara es manifesta la naturalesa expansiva i difusiva de l'acte de ser és en la constitució de les potències operatives o facultats. Les facultats flueixen de l'essència per la força constituint de l'acte únic del ser. Els ens finits, estar composts d'essència i ser, no obren immediatament per la seva forma substancial, sinó mitjançant les seves potències operatives. Tan sols Déu obra immediatament per llur essència, ja que aquesta s'identifica amb el seu ser.

La naturalesa comunicativa del ser i la participació del ser per l'essència en tot ens finit ens donen la clau per a explicar les qüestions relacionades amb l'obrar dels ens finits i la de la mediació de les potències operatives com principis propis a l'obrar. En sant Tomàs ser i obrar són però actes diferents: l'acció és l'actualitat de la potència operativa, de la mateixa manera que el ser és l'actualitat de l'essència. Complerta aquesta teoria a una concepció de la substància i dels accidents. L'acte de ser constitueix el que té el ser, que és compost de substància i accident, d'essència i acte de ser. El subjecte dels accidents s'anomena substància, a la que li convé el nom propi de ser, mentre que els accidents subsisteixen en l'únic ser de la substància i participen d'ell. Així l'ens és un tot: substància amb uns accidents determinats. En tot ens l'obrar segueix al ser i el patir o rebre a llur potencialitat li ve de l'essència. - "*Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia*" - C. G. II, c. 7. La potència activa s'ordena a l'obrar, perquè ja és ser: és excedència de ser, desbordar-se perfectiu: acte. En canvi la potència passiva al ser, ja que la

potència passiva i en definitiva l'essència en la que tota potència passiva es resol és potència de ser en quant tal, indigència de ser: potència.

L'acte o perfecció de la potència operativa és l'acció o operació. De la mateixa manera que l'acte és doble: el primer que és la forma, el segon que és l'operació; la potència també és doble: la potència activa, a la que correspon l'acte que és operació, i a la que s'anomena comunament potència, i l'altre és la potència passiva, a la que correspon l'acte primer que és la forma. A aquesta se li ha atribuït secundàriament el nom de potència. D'aquesta manera l'operació se'n presenta com acte de la potència activa. D'altra banda l'operació és la culminació perfectiva del ser. Així com la matèria és per a la forma, la mateixa forma que és acte primer, és per a llur operació, que és acte segon: i així l'operació és la fi de la cosa creada. L'operació és la fi del que obra, donat que tot ens està fet per a la seva operació, com el seu fi proper. Aristòtil va reservar el nom *ποιεῖν* a les accions que procedeixen de l'agent vers una cosa exterior, aital concepte va ser traduït pels llatins per *facere*. En canvi a les accions que no procedeixen vers quelquom extern, sinó que romanen en el mateix agent, perfeccionant-lo, Aristòtil les anomena *ποιεῖσθαι*, la translació llatina és *agere*, d'on procedeixen *actus* i *actio*. Art és la recta raó en el fer, i prudència és la recta raó en l'obrar. Fer i obrar en l'escolàstica que analitzem difereixen donat que la factura és acte que passa a una matèria exterior, com edificar, tallar i d'altres; obrar és acte que roman en el mateix agent, com veure, voler, i altres de semblants- *Metaph.*, IX. - "*Ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, tu dicitur in IX Met., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et huiusmodi*". - S.Th. I-II, q. 57 a. 4c.

La primera perfecció o acte primer és causa de la segona perfecció o acte segon perquè la substància és causa de l'accident. De manera que l'accident és sols en la mesura en que subsisteix en determinada substància o subjecte subsistent. Els accidents no són pròpiament ens *-simpliciter entia-*, perquè ens és el que té ser *-quasi habens esse-*, i això competeix tan sols a la substància, que subsisteix. El ser de la substància preconté el ser de l'accident de manera més perfecta. L'esse conté virtualment l'operativitat i l'operació. En quant el ser substancial preconté el ser de l'accident de manera més perfecta, pot afirmar-se que el subjecte és causa activa o productiva de l'accident. La primera perfecció - és a dir el ser substancial - és causa de la segona - operació o ser de la potència operativa. L'operació és més perfecta que el ser de la substància tan sols en l'ordre creatural, on l'esse entra en contacte i composició amb l'essència. L'operació perfecciona al ser substancial en raó de la potència que li advé de l'essència. Així l'operació és la perfecció segona, mentre que el simple ser substancial és la primera.

Déu és causa primera de l'activitat de la substància, en ser causa immediata del seu ésser, però la substància és causa segona d'aital activitat i no d'una altra, precisament perquè el ser és rebut segons una mesura o grau de participació de la perfecció de ser, que és l'essència. L'operació és més perfecta que la forma, perquè és expressió acabada de plenitud virtual de l'acte de ser. El ser va més

enllà de l'essència , surt d'ella i es manifesta en un desplegament del procés actualitzador i perfectiu del ser. La naturalesa manifestativa romandrà a l'operació precisament en quant acte, és a dir, en quant a ésser i en virtut de la naturalesa comunicativa de tot acte en quant a tal. L'acte - i pròpiament l'acte de ser- de sí mateix és operatiu, és un desbordament perfectiu. - *omne agens agit in quantum actu est* - , obrar i actuar pertany intrínsecament a l'acte en quan tal , diu sant Tomàs. La inclinació de la naturalesa és doble: a ser moguda i a obrar, cercant la perfecció i el bé del genera alhora que el bé comú de l'univers. Així l'operació, en quant a la naturalesa mateixa de l'operació com comunicació perfectiva no pot ser entesa com en la seva raó pròpia des de la categoria de l'ens finit com a tal. Obrar no és sinó comunicar allò pel que l'agent és en acte. El ser , acte i perfecció , és per llur pròpia naturalesa perfectiu i comunicatiu, és a dir operatiu. Cal definir l'operació i l'acció des de el ser, no el ser des de l'operació.

Ja em vist com sant Tomàs ofereix una concepció jeràrquica i graduada de tota la realitat pels diferents graus d'emanació que trobem en la realitat, i que es donen segons la diversitat de naturaleses, que responen a les diferents participacions en el ser. El ser és el més íntim de cada cosa, i quan més elevada sigui una naturalesa, tant més íntim li serà el que d' ella emani. La distinció real ens i acció es fa simultàniament composició real, en virtut de l'acte de ser, de la riquesa intensiva de la qual broten, com de llur font intrínseca única la multiplicitat unitària. La doctrina de l'acció pertany íntimament al subjecte que obra, aquest subjecte que es realitza en la praxi, l'axiologia, no resta dividit en dos móns separats: - matèria, forma-, - potència, acte -, - essència , ser -, - individu i persona -, sinó que el dinamisme operacional de l'ens es fa unitari, i en aquest obrar, tots els seus actes són carregats de sentit, i fora de llur unitat , no tenen tampoc sentit com accions deslligades: no res del que la persona faci restarà mancat de sentit. El personalisme analitzat en el nostre treball versa sobre els aspectes socials i polítics de la primacia de la persona, que és sí el més perfecte en tota la naturalesa. Des d'aquesta perspectiva , i dins d'aquesta tradició tomista , és útil analitzar ara l'article de Jaume Bofill i Bofill *Autoritat, Jerarquia i Individu* on palesa el fonament dels problemes sociològics en els conceptes abstractes d'aquesta metafísica, si bé en el seu enfoc palesant la influència de sant Agustí. Autoritat, Jerarquia i Individu són per Bofill aquells tres elements, Principi, Mitjà, Fi, que sant Tomàs, seguint la tradició agustiniana posa com a constitutius de la perfecció de tot ser. Així situa a la noció de persona - en aquest cas Individu - en el centre, en l'objectiu mateix i en la prioritat de tota acció i ordenament social. Distingeix la vera naturalesa de l'autoritat: cercar el bé dels seus subordinats. Tan sols la persona pot tenir una finalitat pròpia, i per tant tan sols una persona pot ser manada per autoritat, que és així un poder moral. Bofill assenyala de l'autoritat una expressió de **relació Interpersonal** , que diu raó de principi en el seu subjecte. Amb estreta relació amb aquest concepte apareix el de "jerarquia" quan el terme de la relació d'autoritat no és una persona sinó una multitud, que defineix no com una "massa" indiferenciada sinó en una distinció la raó de ser de la qual és l'ordre. Aquest ordre expressa diversos sentits: en primer lloc una relació dinàmica, de finalitat, ja que tot ser és ordenat a llur fi. Pot expressar però també una relació de causa formal, així diu : " l'ordre és la perfecció de la societat". Dins

d'aquest sentit distingeix l'ordre situat , és a dir la disposició de les parts per la que cadascuna ocupa el lloc que li correspon; i l'ordre equivalent de "classe" o de "grup", de conjunt d'elements que tenen característiques semblants. D'aquests tres sentits el primer d'ells: l'ordre de finalitat és el més elevat i la raó de ser dels altres. Torras i Bages va escriure com la "jerarquia és essencial a la societat, i en ser essencial és indestructible: una revolució no pot substituir una jerarquia per una altra; és la perfecció de tota societat".

Bofill analitza el concepte d'Individu, en funció dels dos anteriors, això fa de l'individu inevitablement el terme d'una relació. La relació del qui té autoritat dins d'una jerarquia amb finalitat del benefici de l'individu. L'individu és el terme de la relació d'autoritat. El primer que fa Jaume Bofill és afirmar que necessàriament aquest **individu és persona**. No fa sinó assumir la distinció tomista entre individu i persona donant-li un tractament personalista , com ho poden fer Jacques Maritain o Emmanuel Mounier, si bé evidentment amb matisos o dimensions diferents. L'individu és la dimensió ciutadana, cívica i social - terme de la relació d'autoritat que ha de regir el bé comú- , mentre que la dignitat de la naturalesa humana brolla de la seva dimensió en tant que persona. Per això tot seguit, i afirmant que necessàriament aquest individu és persona es centra en relatar les diferents maneres com s'ha definit "persona". Ha estat de quatre formes: en primer lloc s'ha definit a la persona dient que és un "ens capaç de ser un fi en sí mateix". Afirmar que això no vol pas dir que sigui un fi absolut o darrer, i d'ací es dedueixen els seus trets principals: la persona és subordinada a l'autoritat del seu Autor, aquesta voluntària subordinació de l'home al seu Autor caracteritza , per Bofill, la virtut de la Religió. Aquesta subordinació no és destrucció sinó fonament de la seva independència, ja que en el tomisme la persona ho és per la seva semblança amb Déu. La independència respecte a un altre ser significa que el fi de la persona no és subordinat a cap altra criatura. El tercer tret és la intimitat, cap altre ésser llevat de Déu pot moure la seva voluntat ni conèixer els secrets del seu cor.

La segona definició entronca de forma central en una dimensió personalista : la relació interpersonal. Persona és " l'ens capaç de ser estimat per sí mateix" a partir de la correlació que existeix entre "fi" i "amor", donat que abans s'ha definit persona com un ens capaç de ser fi en sí mateix. L'amor a un ser per sí mateix, l'amor a un ésser pel bé de l'estimat, no pel bé d'aquell que estima, sols pot referir-se a una persona. L'amor recíproc entre dues persones , l'amor interpersonal, rep el nom "d'amistat". Persona és així , segons aquesta segona definició, " un ens capaç d'estimar i ser estimat amb amor d'amistat" , i així en la doctrina de la persona de Jaume Bofill pròpiament " s'és amic", i no "es té un amic" ; en una dimensió de comunió i donació dialògica més que no pas possessiva o instrumentitzadora de la relació personal. La tercera definició que relata Jaume Bofill és la que ja em comentat de l'ontologia clàssica : " *rationalis naturae individua substantia*". La situa també en la seva relació amb les anteriors. Aquesta definició posa de manifest aspectes del "misteri" del ser personal: independència, incomunicabilitat, a la vegada com la personalitat segueix necessàriament a la racionalitat , ja que el ser persona es manifesta en forma de coneixement intel·lectual i de voluntat lliure. La quarta definició abasta la dimensió social i política de la persona, es tracta de la definició jurídica de la mateixa: "

persona és un subjecte capaç de drets i obligacions". Així si abans d'ha relatat el que hi ha de perfecte en la persona , s'apunta ací a la seva inevitable dimensió comunitària, aspecte que limita a la persona però que al mateix temps la constitueix. Ser subjecte de drets i obligacions indica ser afectat per lligams d'interdependència.

Conclou Jaume Bofill com en la recta compenetració dels tres elements: Autoritat, Jerarquia i Individu, consisteix la perfecció de la societat. Com el personalisme és l'eix vertebrador de l'ordre polític, cal una autoritat on ho hagi multitud , o on hi hagi un ser el moviment del qual no s'adreci al seu fi, i necessiti per tant ser corregit. Cal una participació d'aquesta autoritat per una jerarquia, i cal una fonamentació d'una i altra en el bé total de la multitud, constituïda en definitiva, per persones.

La distinció conceptual que forneix el fonament de l'axiologia personalista és en sí mateixa dialògica, i aquest sentit radica en la noció d'encontre interpersonal mateix. Per això Bofill afirma que tot individu ja és persona, apuntant a una íntima unitat del ser personal. Trobem també així en Martin Buber i en el seu breu però fonamental pel pensament dialògic text del *Jo i Tu* una referència a les dues dimensions (20) Tota l'estructura d'aquest opuscle respon a una experiència de trobament, de l'home amb les seves paraules que vehiculen l'encontre del Jo amb el Tu, de l'home amb el món; ja que l'home que té experiència de les coses no participa en absolut del món, ja que és en ell on l'experiència sorgeix de forma originària i radical, i no es dona entre ell i el món; i de l'home amb el Tú etern. En el pla de l'esperit, Buber afirma la realitat del Tu etern , que per la seva mateixa naturalesa, no pot tornar-se un "Ei" isolat i inconegut, i al qual és possible arribar mitjançant cada Tu particular. És en la segona part de l'obra: "el món de l'home", on Buber parla de persona i individu, no per fer una distinció explícita, sinó com una passa més del seu natural recorregut.

Si la persona es contempla a sí mateixa, és autoconeixement, l'individu centra la seva atenció en el que li és propi: la meua espècie, la meua raça, la meua activitat, el meu geni o caràcter. Si la persona és consciència de sí, responsabilitat i mayèutica, l'individu és activitat, operació. D'aquesta manera en Buber l'individu no participa de cap realitat i no conquereix realitat alguna, ja que es delimita per relació a allò que no és ell i tracta d'apropiar-se per l'experiència i l'ús del major possible d'aquest no-jo. Aquest és el seu dinamisme propi: auto-diferenciació i apropiació. Un doble moviment d'operació que es dona fora del "Ei", és a dir en la no realitat. La persona no renuncia d'alguna manera al seu ésser particular, al seu ésser distint. Buber vol dir amb això que el seu ésser particular no és el punt de vista en el qual es col·loca, sinó la concepció necessària i única significativa de l'ésser. D'altra banda l'individu en té prou amb una "manera de ser" o d'operar i manifestar-se , que creu és la seva. La tensió però s'ha de resoldre sabent que no hi ha dues espècies d'homes, ans al contrari. Hi ha dues polaritats d'una mateixa humanitat. Cap home és purament una persona, i cap d'ells és purament individualitat. Cap home viu en l'interior d'un jo doble. Hi ha però homes en els que

la persona és de tal manera preponderant que om les anomena "persones", i d'altres on hi predomina la individualitat de tal manera que els anomenem individus. La història veritable es desenvolupa en la relació dels uns amb els altres.

Quan més l'home, quan més la humanitat es regeixen per la individualitat, tan més el jo s'enfonsa en la irrealitat. En aitals èpoques la persona porta en l'home i en la humanitat una existència subterrània i amagada, i en certa manera il·legítima, ... fins el moment en que es portada a la llum del dia. Si el Jo de l'individu és egoista, el Jo de la paraula primordial Jo-Tu en la dualitat del Jo ha de fer fort a la persona de l'home en la mesura en que sigui ella forta. L'home en tremolar en la solitud on el seu Jo viu angoixat, aixeca els ulls i percep una imatge, no importa quina, i en prendre consciència del seu buit es troba en la tensió entre el Jo i el Món, i volent superar la tremolor de la consciència aïllada haurà de percebre la claror de la síntesi de les dues sèries d'imatges al mateix temps, on un escruiximent profund el remourà, és el moment de l'encontre amb el Tu etern.

Dimensió pre-política del personalisme

La dimensió pre-política del personalisme és la llavor o matriu mateixa que genera el compromís vers la comunitat des de la consciència personal. No es tracta d'un estadi anterior o previ a l'actuació de l'home en política, amb criteris empresarials o de gestió moderns, com un espai separat. Tampoc es tracta d'una preparació prèvia, com un període de formació abans de realitzar tasques polítiques en organismes públics i administracions. En el personalisme la dimensió de la pre-política és l'inici, el centre i l'objectiu mateix de la política, entesa com preocupació per la *polis*. La ciutadania i l'anomenada actualment "classe política" no tenen ací sentit deslligades una de l'altre. La pre-política és el món que donarà sentit a la tasca de plenitud per a portar una comunitat al seu desenvolupament i esplendor, tal forma que la pèrdua d'aquest referent esdevindrà una malaltia o degeneració del poder en les formes en que la filosofia clàssica havia definit aquesta com *tiranía*. La terminologia "pre-polític" no apareix explícitament en el personalisme, és una categoria amb la que intentem ací copsar el seu sentit.

Jacques Maritain delimita aquest espai en nombrosos moments de la seva extensa literatura i ho fa des de la perspectiva que el preocupa, la participació de la persona en el bé comú, i la col·laboració en aquest àmbit des de posicions diferents, en aquest cas de creients i no creients, aspecte aquest que desenvoluparà en *L'Home i l'Estat*. En parlar del cristià i el món a *Humanisme Integral* Jacques Maritain ens diu :

" És evident que essent el social-cristià inseparable de l'espiritual-cristià, és impossible que una transformació vitalment cristiana de l'ordre temporal es produeixi de la mateixa forma i pels mateixos mitjans que les altres transformacions i revolucions temporals. Si té lloc, serà en funció de l'heroisme cristià.

"La revolució serà moral o no serà"- Aquesta frase cèlebre de Charles Péguy pot ésser entesa a l'inrevés. No significa: abans de transformar el règim social ,cal primer que tots els homes siguin convertits a la virtut. Si hom l'entengués així, seria només un pretext farisaic per a eludir l'esforç de transformació social. Les revolucions són obra d'un grup d'homes relativament poc nombrós que li consagren totes llurs forces: la frase de Péguy es refereix a aquests homes. I significa: només podreu transformar el règim social del món modern si provoqueu al mateix temps, abans en vosaltres mateixos, una renovació de la vida espiritual i la vida moral, penetrant fins als fonaments espirituals i morals de la vida humana, enovant les idees morals que presideixen la vida del grup social i despertant al seu cor un nou anhel..." (21)

El context d'aquest text de Maritain es situa en la reflexió que fa l'autor de l'objectiu de l'activitat temporal del cristià, que no és fer d'aquest món mateix el regne de Déu, sinó fer d'aquest món, segons un ideal històric específic de cada moment i situació, el lloc d'una vida terrenal veritablement humana, és a dir no aliena a les imperfeccions humanes, però vivificat per la mesura de la justícia, la dignitat de la persona humana i l'amor fraternal. Aquesta ordenació servirà com a fi infravalent l'adveniment del regne de Déu, que té en sí mateix la primacia en la subordinació d'ordres. Maritain apunta així a l'acció , que demana compromesa en un grup d'homes relativament poc nombrós. Parla per tal de " la funció temporal del cristià enfront de la transformació del règim social", títol de l'apartat on es troba el text referit. No podem llegir-l'ho però deslligat del marc referencial on es situa, si bé el nostre intent és recollir la seva proposta. Cap filòsof escriu "ex temporis" aliè al context històric i social que li pertoca viure. Maritain assenyala com un "dualisme" d'èpoques anteriors ha estat superat produint-se un procés d'integració per retorn a una saviesa a la vegada teològica i filosòfica , en síntesi vital. Així en el concement al domini econòmic i polític i en la presa de consciència social es pot definir la missió pròpia de l'activitat profana cristiana enfront el món i la cultura. Els dualismes a que s'ha referit són un cert naturalisme o racionalisme que fa de la naturalesa una realitat closa a la gràcia entesa teològicament. Maquiavel seria culpable d'aquest error, i cita també a Descartes, - en aquest punt podem mantenir certes reserves al seu judici- .La història del món i de la ciutat terrenal pendrien un sentit invers al de l'Església. Un segon error consistiria en la utopia teocràtica d'Occident i teocràtica a l'Orient. En ell l'ordre temporal no té dimensió i resta supeditat a un teocratism clerical o "hierocratisme" propi de la cristiandat medieval. Analitza també com laïcitzant-se progressivament ha pres aquesta dimensió un pes històric cada vegada més fort. La missió sagrada passaria així primer a l'Emperador - teocratism imperial - ; després d'una forma menor, als reis , esmenta a Enric VIII, el gal·licanisme i el josefisme; més tard , i en la seva representació major, passaria a l' Estat de la mà de la filosofia de Hegel. Un hegelianisme rudimentari trasllada aquesta categoria de la nació a la raça i un de més profund a la classe , d'on el messianisme de Karl Marx fa del proletariat la llavor de la salvació , essent així , per Maritain, un imperialisme teocràtic ateu. El tercer error d'aquesta sèrie de dualismes parteix del Renaixement i tensiona el món en una única direcció: el regne de l'home i la naturalesa no tenen cap lligam

amb el sagrat ni amb el destí sobrenatural. Ho anomena humanisme separat o antropocèntric. Auguste Comte menaria així la història vers un estat de "maduresa" en el positivisme. En Maritain la distinció entre temporal i l'espiritual que acompanya aquesta reflexió és en el centre d'aquests problemes, i s'esforça en aplicar el seu mètode de "distingir per a unir" mostrant-les com a realitats no separades ans referides l'una a l'altra. L'ordre de la cultura o la civilització és doncs l'ordre de les coses, del temps, l'ordre *temporal*. La participació en la vida íntima de Déu li correspon per excel·lència el nom d'espiritual, i transcendeix l'ordre temporal. Aquest ordre ha de vivificar i sobre elevar l'ordre temporal, no formant-ne part, sinó al contrari, transcendent-lo, essent-ne absolutament lliure i independent. L'axiologia d'aquest home davant la transformació del règim social fa que en tant que cristià hi sigui compromès, no com a tal membre de l'Església, sinó en tant que membre de la ciutat temporal, en tant que membre cristià d'aquesta ciutat conscient d'una tasca d'instauració d'un ordre temporal. Maritain situa l'espai de la consciència prepolítica en aquest estil que arriba a definir com a "nou estil de santedat". Amb ella apunta a un treball que permeti exigir un ordenament social, polític i econòmic, superant amb justa intel·ligència els processos naturals de la història viciats pel materialisme capitalista i el seu continuador el materialisme comunista.

En Emmanuel Mounier la noció de pre-política és més central i vertebradora que en Jacques Maritain, preocupat més aplicar categories neotomistes a la relació entre el temporal i l'espiritual i en delimitar les funcions de l'Estat en el reconeixement del bé comú. Aquesta preocupació és secundària en Mounier, on la seva reflexió sobre la persona la comunió i la "civilització de l'amor" són en llur totalitat reflexions pre-polítiques, tal i com ací defensem aquest terme.(22) En Mounier l'existència mateixa de la persona és acció, l'home es fa mitjançant les seves obres i en aquestes es fa palès el compromís, "l'engagement" (23), pre-polític, que ha de recordar que la persona no és aïllada i que l'esforç vers la veritat i la justícia són esforços col·lectius. La condició humana la condició humana és tal que implica el seu pas per la matèria com condició de possibilitat de la seva realització. Ací aquells que neguin l'acció també l'afirmen negativament. Tota inacció depèn d'una decisió que comporta una acció. Per això l'acció no és un apèndix del personalisme ja que ocupa un espai central en el seu pensament. L'acció implica però la llibertat. Mounier diu però que aquesta no es pot donar però en una doctrina materialista o determinista, ja que aquestes implícitament no poden sinó, i de forma abusiva cridar a una acció orientada. Es demana que ens resta si tot el que s'escau en el món és degut a processos inevitables regits per una norma sinó és acomodar els nostres sentiments i estats d'ànim a l'acceptació i pitjor sofriment possible, a la manera proposada pels estoics o Spinoza. El mateix marxisme ha tingut que comprendre l'abús del seu materialisme cercant en la *praxis* la font d'una superació al sentit fatalista de la història i el progrés. Mounier demana recuperar el sentit de la vida responsable. Jo sóc un "jo-ací-ara", però a més jo sóc un "jo-ací-ara-així-entre aquests homes", amb aquest passat, encarnats i comunitaris. Persona i existència es refereixen a dos ordres de preocupació que no són però idèntics. Per una part hi ha la preocupació ètic-política, una intenció pedagògica vinculada a una crisi de civilització essencialment

pre-política. Per una altra part una reflexió crítica i ontològica en tensió amb una tradició filosòfica que s'enceta amb Descartes. Veiem així com el judici sobre aquest autor no és el mateix en Maritain que en Mounier. Maritain parteix de formulacions que són encara força dualistes, perquè la seva formulació pràctica no es deslliga de la filosofia teòrica que condiciona el seu sistema. Mounier es fa més conscient del primat de la raó pràctica, que en Maritain restaria sense exercir-se de manera radical. La persona és una manera de designar les interpretacions de l'existència: condicions materials de realització de l'existència, camí comunitari d'aquesta realització, orientació per un món de valors, fonament en el ser que li és més interior a sí mateixa que sí mateixa. Contra el racionalisme i l'objectivisme cal afirmar que l'esperit cognoscent és un esperit existent i en conseqüència la raó no és sinó un *modus existent*. Tot i així, com posa de manifest Josep M^a Coll, el personalisme no és acord amb l'existencialisme. La ciència pot ser objectivista, però el subjecte que estudia filosofia tan sols pot ser donat a la subjectivitat. La filosofia no és la vida, és el verb de la vida. Si en l'existencialisme la raó és l'eina de la possessió de l'objectivitat, elaboració d'una nova intel·ligibilitat, d'una nova "lògica filosòfica", el personalisme absorbeix l'ontologia situant-se respecte a ella mitjançant l'ús de nocions i eines existencialistes; si l'existencialisme cerca una nova ontologia en el "ser per a mi", "ser per a l'altre", "ser per a el món"; el personalisme té un caràcter actiu, prospectiu; si l'existencialisme té un caràcter crític i un gust en elucidar significacions; el personalisme troba el seu gust per promoure l'acció. Mounier situa a l'home com a ésser lliure que ha de fer una elecció, i tota tria suposa un risc. Aquest risc és però allò que ens ha de purificar i ens ha de situar en horitzons oberts de personalització, ens allunya del fanatisme, és a dir de la convicció de viure en possessió d'una veritat absoluta i integral, que ens allunya de la veritat, de la tolerància i el respecte.

L'engagement és creador, però demana precisions essencials. Cal un replantejament de la teoria del coneixement racionalista, entesa com aquest punt de partença cartesià que fa del cogito el *primum cognitum* i l'inici d'un sistema lineal i mecanicista de pensament. Cal una formació de l'objectivitat crítica. Una filosofia del engagement és inseparable d'una filosofia de l'absolut o de la transcendència del model humà. Hi han valors superiors a la meua vida particular, que són, per tant, transsubjectius i demanen la col·laboració de l'home per poder inserir-se en la realitat històrica. Tota filosofia de l'engagement és inseparable d'una filosofia del degagement. Gràcies a l'absolut el engagement ens permet el diàleg amb els que s'han compromès d'una altra manera, perquè l'absolut és el que manté l'opertura. La relació amb l'absolut a l'interior de cada engagement, preserva a la persona en situació de diàleg. Significa això que em d'acceptar sense més els corrents majoritaris i abraçar tots els esdeveniments socials? No pot ser així de cap manera la teoria del compromís pre-polític de Mounier. No podem confondre engagement amb la participació cega en qualsevol partit. L'engagement és un acte total i lliure de la persona, que exigeix una decisió plena i responsable i la maduració d'una personalitat conscient i lliure, mai no una abdicació de la persona al col·lectiu. La persona conscient i lliure es realitza en el món assumint la història col·lectiva de la comunitat natural a la que pertany.

Emmanuel Mounier delimita la teoria de l'acció en quatre fases, com ho va fer en parlar de l'individu i la persona (24). Que demana Mounier a l'acció? La resposta de Mounier és clara: modificar la realitat exterior, formar a la persona, acostar-nos als homes i enriquir el nostre univers de valors. Tota acció ha de respondre en certa manera a aquestes quatre exigències, ja que tot l'home respon del sentit de cadascun dels seus actes. Tot i així es pot distingir moments on hi ha actes que són dominants.

En el fer *-ΠΟΛΕΥ* - l'acció té per finalitat dominar i organitzar una matèria exterior. Mounier l'anomena *econòmica*, donant-li a aquest sentit un pes específic. És l'acció de l'home sobre les coses, l'acció de l'home sobre el nivell de les forces naturals o productives. És el domini de la ciència aplicada als assumptes humans, de la indústria en el sentit genèric de la paraula. Té la seva finalitat i la seva mesura en l'eficàcia. En sí mateixa però pot restar en una tecnocràcia i per això requereix la política que l'articula sobre l'ètica que personalitza l'econòmic i institucionalitza lo personal. En aquest sentit Mounier diu que **l'apoliticisme** que fuig d'aquest espai vital de l'acció en una doble dimensió, per la inferior en la mera tècnica, i per la superior vers la mera contemplació, la meditació o la formació interior aïlladament considerada **és una deserció espiritual**. Aquesta afirmació afecta en Mounier a tot home - representant i representat - en una organització política i és aquest espai previ, el sentit, l'origen i la finalitat darrera de l'ordenament del cos social. Més que en una societat política Mounier està dibuixant el destí comunitari de la persona, irreductible a l'administració i superior a ella. És una exigència pre-política. La persona d'esquenes a aquest ordenament no viurà amb plenitud la seva vida.

En la perspectiva de l'actuar *-ΠΡΑΞΕΤΕΛΥ* - l'acció no es limita a edificar una construcció externa, sinó a formar l'agent, la seva habilitat, les seves virtuts, en definitiva la seva unitat personal. Aquesta zona de l'acció ètica es mesura per llur *autenticitat*. Aspecte aquest propi dels autors existencialistes segons el sentit i les diferències remarcades. Importa menys ací allò que fa l'agent que com ho fa, i allò que esdevé fent-ho, el sentit que pren. Es un problema també de relació entre els mitjans i els objectius o finalitats. En l'aspecte tècnic prima l'eficàcia, tot instrument que té èxit és bo, el que fracassa és dolent. En l'aspecte personal tot allò que envileixi l'home compromet el resultat.

La tercera dimensió de l'acció és l'acció contemplativa *-ΘΕΩΡΕΛΥ* - aquell espai que els grecs volien per l'anàlisi dels valors i s'enriqueix vers la humanitat. La seva finalitat és delimitar la noció de perfecció i universalitat, però mitjançant l'obra finita i l'acció singular. El contemplatiu però pot també copsar el batec de la dimensió pràctica. Així la seva acció serà **profètica**. L'acció profètica és el garant del lligam entre el contemplatiu i la pràctica: ètica més economia tractades de forma simultània. Mounier reprèn la idea de Maritain d'un grup d'homes relativament poc nombrosos que esmerça tots llurs esforços. Anomena aquests grups institucions profètiques. El profeta no calcula l'eficàcia com el polític, llença la seva voluntat per davant de sí mateix amb el convenciment i la força de llur fe

que no res restarà igual que abans. Lur testimoni és absolut i absolutament desinteressat. Mounier referència les accions de Gandhi en llurs vagues de fam o el testimoni de Joana d'Arc.

La quarta i darrera dimensió de l'acció porta a la dimensió col·lectiva de l'acció. Comunitat de treball, comunitat de destí o comunió espiritual són indispensables a la humanització integral d'aquesta dimensió comunitària de l'acció. La coordinació de les anteriors dimensions nodreix l teoria de l'engangament com síntesi del **pol polític = contemplatiu+pràctic**, i el **pol profètic = ètic+econòmic**. La vida pública de l'home d'acció haurà de saber mantenir en equilibri aquestes tensions. El pensament de Mounier és dialèctic i ho caracteritza així: a unes fases de negació i de suspensió de sí mateix, li seguiran unes frases de comprensió, d'engament, de confiança ontològica. La riquesa del seu actiu i tresor fàcilment agobia l'esperit sota la indecisió i llavors ha de tallar, treure, rebutjar i així successivament elaborar un pensament engagé-dégagé. El pensament de Mounier consisteix en una dialèctica no superada en síntesis harmoniosa, sinó en constant tensió, malgrat tot progressiva. Parla així repetides vegades de "mantenir els dos pols de la cadena" i de la tensió dialèctica dels contraris.

L'apoliticisme de l'abstenció és il·lusòria. L'escepticisme és també una filosofia: la no-intervenció entre 1936 i 1939 va originar la guerra de Hitler, qui no fa política fa la política del poder establert. La força creadora de l'engangament neix de la tensió fecunda que suscita entre la imperfecció de la realització i la fidelitat absoluta als valors implicats. La presa de consciència d'aquesta distància ens manté en estat de vigilància crítica. L'engangament no pot consentir a l'abdicació de la persona als valors als que serveix, cal per tant "embrutar-se les mans" (25).

L'aportació personalista dels anys 30 és pre-política pel que té de judici contra els sistemes de govern del seu moment - els totalitarismes que travessen la política entorn de les grans guerres europees - (1914-1917, 1939-1945), i és **política** en tant que té un enemic a batre: el comunisme polític, el feixisme polític, la decadència moral, el consentiment als objectius exclusivament individuals - en cada cas -; i un ideal a aconseguir: "la nova cristiandat", en J. Maritain, "la revolució personalista i comunitària" d'Emmanuel Mounier. Charles Péguy, el poeta catòlic, apunta com "la revolució serà moral o no serà", Jacques Maritain en "Humanisme Integral" demana l'**esforç transformador d'un grup d'homes relativament poc nombrós que es consagra en tots els seus esforços** i anhels. Emmanuel Mounier recull la idea d'aquests grups d'acció va més enllà en la seva crítica a la democràcia burgesa i demana una **revolució que serà també econòmica**. Amb llenguatges diferents tots ells estan *cercant una alternativa democràtica a les democràcies*. Aquesta alternativa ha de permetre altra vegada de parlar de Drets Humans en una organització on la separació de poder i l'aplicació del principi de subsidiarietat s'apliquin de forma ostensible. Aquesta democràcia personalista cal guanyar-la però com a democràcia orgànica de persones, cal recuperar des de la pre-política el concepte de ciutadania.

Un text escrit el febrer de 1984 pel dramaturg Václav Havel, convertit després en president de l'administració, és especialment il·luminador per copsar el sentit del concepte de "pre-política", i el seu lligam indefugible amb la noció mateixa de "política", però i al mateix temps la seva supremacia. El text ha estat publicat amb el títol: "la política i la consciència" (26), i constitueix una alternativa a un discurs del desarrelament, del nihilisme i tecnocratismes d'una filosofia de gestió buida de referents, valors i sentit. Llegirem el text en sí mateix, que és de gran claredat comunicativa, per després fer una anàlisi del context de pensament que el va generar. Václav Havel és un literat compromès en l'ordenació política, primer com dissident, d'on les seves obres teatrals tenen el missatge de l'autenticitat personal contra un aparell de partit únic; i després com a màxim responsable de la república de Txecoslovàquia primer, i Txèquia després. Empra categories filosòfiques que extreu de Jan Patočka, fenomenòleg, dissident també com ell en escriure sobre el moviment de Carta 77, aplicant la noció de la "solidaritat amb els escruixits". El suggestiu text de Havel s'inicia amb el record de la seva infantesa en un marc aliè a la contaminació urbana: "de petit vaig viure un temps en el camp..." En el camí pel camp per anar a l'escola veia l'enorme xemeneia d'una fàbrica construïda amb finalitats militars, la columna de fum de la qual es contrastava sobre el cel blau. Extrapola la seva visió a la d'un hipotètic home medieval, caçador de bosc, que davant de tal fenomen el creuria obra del diable. L'estat de la infància, la vida en el camp, l'home medieval; són referents dels conceptes, que extrapolant-los de la filosofia de Husserl, anomena un "món natural", "món de la vida" - *Lebenswelt*-, "món de l'experiència personal". Aquest món del compromís i la responsabilitat personal gaudeix d'un ordre on hi ha un matí i una nit, un avall - la terra - i un amunt - el cel -, una noció de llar i d'estranger, de bé i de mal, de bellesa i de lletjor, d'obligacions i de drets, i on el sentit d'aquests conceptes és ple i explica les joies i tristeses de cada persona. En aquest món les categories com: justícia, honor, traïdor, amistança, infidelitat, coratge, compassió, essència, valor impersonal tenen el seu pes. L'home medieval i el nen tenen en comú el seu arrelament al món natural o món de la vida. Aquest món assoleix sentit mitjançant la premissa "pre-especulativa", segons la qual funciona i és possible degut al fet que existeix alguna cosa més enllà del seu horitzó. El món natural conté en ell mateix la premissa de l'absolut que el fonamenta i el limita. Václav Havel explicita el sentit de la seva simbologia: la xemeneia que embruta el cel no és un lapsus de la tecnologia, la manca d'un filtre o d'un control ecològic, és un símbol carregat de sentit. És el símbol d'una època que intenta transgredir la frontera del món natural. Nega el significat de l'experiència personal i substitueix l'absolut experimentat personalment com a dimensió del món per un nou absolut creat per l'home. La ciència moderna transgredeix les fronteres del món natural - presó de prejudicis dels quals és necessari desfer-se - per poder així accedir a la llum de la veritat objectiva verificada. Cal alliberar-se del món natural com una indesitjable herència dels nostres avantpassats i de la fantasia de la seva infantil immaduresa. El nou absolut al que arribarem serà alliberat dels "capricis" de la subjectivitat, ja no serà interpersonal, sinó un absolut del coneixement objectiu i de la planificació objectiva del món. Per Václav Havel el racionalisme i la ciència moderna constitueixen l'abandonament programàtic d'aquest món natural. Encara que com

obra humana es desenvolupen en l'espai d'aquest món natural, el neguen, el degraden , el difamen i el colonitzen. L'home modern fruit d' aquesta acció programàtica que domina per la ciència i la tècnica el món natural, ja només se sentirà molest si el fum de la xemeneia penetra a casa seva, admet que la seva funció en el camp és útil per a produir objectes necessaris. El dramaturg xec no està fent una crítica ingènua des de l'ecologisme a l'era científica, sinó que esbrina les causes fonamentals de la crisi de la civilització moderna. Per fer-ho emprà un nou símbol: la intimitat de la cambra de bany. L'home ha dissolt l'horitzó de l'absolut, ha refusat la seva experiència "pre-objectiva" personal del món i ha confinat la seva consciència personal a la cambra de bany del seu pis com quelquom merament íntim que no és assumpte de ningú. La responsabilitat personal com un "fantasma de la subjectivitat" ha estat substituïda per la comprensió racional de l'univers. El text referencia l'autoritat del filòsof txec Václav Belohradsky que desenvolupà de manera molt suggerent la idea de l'esperit racional de la ciència moderna, basada en la raó abstracta i la premissa de l'objectivitat impersonal, aquesta "revolució" té en Galileu l'artífex en matèria científica, i en Maquiavel el seu pare "polític", que formula la teoria de la política com poder racional de la tecnologia. En l'origen de l'Estat modern hi ha el desarrelament de la raó que comença a despullar-se de la seva consciència i responsabilitat personal. El monarca persona amb rostre concret i responsable dels seus actes, bons o dolents, és substituït en l'època moderna pel gerent, buròcrata que no és sinó una peça del mecanisme estatal, un instrument "innocent" d'un poder anònim que es legitima per la ciència, la ideologia, la llei, qualsevol categoria aliena a aquesta "responsabilitat personal". El polític modern és així transparent, darrera la seva màscara de sensatesa i llenguatge artificial no percebem un home amb passió, odi, crueltat, valentia, valors arrelats en el món natural i que han estat reclosos en la intimitat de la cambra de bany. Veiem ara a un tecnòcrata més o menys capaç. Havel defineix a aquest estat com el de la -consciència expropiada -. El sistema, la ideologia i l'aparell expropien a l'home de la seva consciència - dimensió despersionalitzadora que afecta tant a aquell que domina, com a aquell que és dominat -. Les persones es converteixen en conjunts estadístics d'electors, de consumidors, de pacients, de turistes o de soldats. El bé i el mal com categories extrems del món natural i anacronismes del passat manquen en política del sentit real i l'objectiu es converteix en l'únic mètode i l'èxit en la única mesura. El poder apareix a priori innocent, perquè creix en un món en el qual les paraules com culpa o innocència no tenen cal contingut. Europa ha estat , de vegades obligada responsable d'exportar al món el poder impersonal ; des de la ciència moderna amb la revolució industrial, passant per l'exili del món natural a la cambra de bany, fins al culte al consumisme, i el marxisme. Avui aquesta Europa aclaparada ha d'enfrontar-se amb els resultats de la seva exportació.

Havel demana a txecs i eslovacs d'ajudar-se a sí mateixos, de confiar des de la dimensió comunitària i la identitat local més propera a la persona, i es planteja la qüestió fonamental , que no gira entorn el debat si capitalisme o socialisme són els models que més convenen a aquestes nacions, sinó en el

plantejar-se una qüestió ben diferent i més pregona que afecta a tots molt de prop, **la possibilitat de reconstruir el món natural com el veritable terreny de la política.** Rehabilitar l'experiència personal com a mesura de totes les coses, sobreposar la moral o la política i la responsabilitat a l'objectiu, dotar altra vegada de sentit la societat humana i de contingut el llenguatge. **L'essencial no és haver o no de debatre amb un gerent, o que el sistema formal sigui o no aquest; l'essencial és saber per a què i no simplement com funciona el sistema, quin és el sentit ple de la comunitat a la que ha de servir.**

El camí proposar és el d'alliberar les dimensions bàsiques de la humanitat , la capacitat de solidaritat, compassió i tolerància, exiliades en el sector privat, i resituar-se com a punts de partida per a una societat dotada de sentit, que podrà fer front , i emprar en llur justa mesura el món natural evitant l'excés del poder anònim, impersonal i inhumà de les ideologies, els sistemes, aparells, burocràcies, llengües artificials i consignes polítiques, defensar-se de la seva complexa pressió alienant sota la forma de consum, publicitat, repressió tècnica o frase feta. Manifestacions totes elles properes al pensament totalitari. Havel finalitza el seu recorregut dient ser partidari d'una **política a política,** és a dir de la política entesa no com a tecnologia del poder o com manifestació de la gent a través de la informàtica o com a art d'utilitat, sinó de la política com un dels mètodes per a buscar i conquerir el sentit de la vida, com a servei a la veritat, com a preocupació pels altres. La "política antipolítica " , espai que em definit com a "pre-polític" és possible des de baix, des de l'home i no des de l'aparell. Una política que brolla del cor i no de la tesis. Jean Patocka i Carta 77 van intentar fer de la consciència humana l'eix vertebrador i la força de la política real.

El text de Václav Havel ha resseguit així unes tensions entorn uns símbols.

Infància	Objectivitat
Vida en el camp.....	Xemenela
Món natural.....	Ciència moderna
Experiència personal.....	Domini
Intimitat cambra de bany.....	Comoditat
Consciència.....	Tecnologia
Responsabilitat personal.....	Planificació
Política a-política.....	Política com a tecnologia
del poder i art d'utilitat.	
Sentit dels valors i món de la vida.....	Estat modern

Aquest és el discurs que torna a arrelar la política en la pre-política, i evita el desarrelament de l'home que , és més persona quan tracta directament amb altres homes i amb fets concrets i va deixant d'ésser-ho quan construeix la seva vida , especialment la pública, sobre teories i idees.

En el discurs de Václav Havel de març de 1986 en motiu de l'acceptació del premi Erasmus de Rotterdam, abans de passar tot l'hivern de 1989 a la presó, parla de l'experiència que durant 10 anys ha assolit, i l'ha conformat com a dirigent del moviment de dissidència txecoslovac "Carta 77". És un text llavors plenament pre-polític en el seus neguits i finalitats. Havel reb el reconeixement del premi en solidaritat amb tots aquells que davant les pressions deshumanitzadores es posen al costat dels seus companys i intenten assolir un món millor, món on la "Pau Perpètua" sigui una realitat. Havel l'anomena "un món sense guerra, sense l'imperi de la mentida". El concepte ve de lluny, apareix a Europa al segle XVII formulada per l'abbé de Saint-Pierre, juntament amb "Le Grand Dessein" del duc de Sully, inspirant a la Il·lustració del s. XVIII on *Pau Perpètua* dona títol a una obra de Kant. Condorcet, B. Constant, Saint Simon, A. Comte i Proudhon (s.XIX) pensaren el seu "socialisme utòpic" entorn de la unificació dels estats i la col·laboració internacional. Motius literaris no han faltat tampoc: Novalis, V.Hugo i més tard P.Valéry, O.Spengler i S. Madariaga han dedicat planes a l'ideal d'una unificació política de la idea d'Europa. Els inicis de la concepció política es troben al manifest "paneuropeu" del compte Coudenhove Kalergi del 1924, al discurs de la Societat de Nacions de 1929 d'A.Briand així com en el seu memoràndum sobre l'organització d'un règim d'unió federal europeu del 1930. Així podríem arribar també a la declaració del ministre de finances francès Robert Schuman, o "declaració de Schuman de 9 de maig 1950", referida com a moment d'inici de la Comunitat Econòmica Europea, avui Unió Europea; o a la trajectòria i testimoniatge del polític italià Alcide de Gasperi, o de Konrad Adenauer a Alemanya, del també francès Jean Monnet; i la crida el 16 de setembre de 1946 de Winston Churchill adreçada als països del continent per animar-los a la construcció dels "Estats Units d'Europa". Tots ells tenen en comú el cercar una construcció administrativo-política, però tots parteixen de motivacions inicials que no són estrictament economicistes, sinó que en podríem dir de llavor espiritual.

Václav Havel rep el premi Erasmus com a representant d'una part d'Europa separada de la dels que li concedeixen el distintiu i situa la seva reflexió en l'entorn de les seves angoixes i aspiracions: les diferències entre l'Europa Occidental i l'Europa Oriental. Europa està formada principalment per petits països la història dels quals es vincula mútuament per milers de fils que junts formen un teixit compacte. Havel confia en aquesta consciència europea, aquesta ànima, que ha de ser referent de renovació i exigència davant el consentiment al decliu. La reflexió de Václav Havel és anterior a la caiguda del mur de Berlín, i és en aquesta perspectiva molt clarificadora. Què podem fer per a ajudar les nacions europees a convertir-se en nacions veritablement independents i autònomes, sense témer de les veïnes?, què podem fer per a assegurar-nos que totes les nacions europees gaudeixin de democràcia i de justícia social, i ajudin en la mesura de les seves possibilitats les zones menys desenvolupades del món? ,què podem fer per a aconseguir que tots i cadascun dels europeus se sentin lliures i segurs per a oferir-los el fruit de l'imperi de la llei i donar a les seves vides dignitat i sentit?, què podem fer per a estalviar als nostres ciutadans més joves els anys

d'entrenament per aprendre a matar, i per a permetre als científics europeus de dedicar el seu talent a la millora del medi ambient en lloc de dedicar-lo a produir armes cada cop més sofisticades?

Tot aquest seguit de qüestions que esperonen la política des de la consciència són abordades en el text de Havel des de dos possibles camins de superació, dos camins que presenta com a íntimament vinculats al llegat que deixà Erasme de Rotterdam. El primer camí parteix de l'aportació del filòsof txec Jan Patocka que afirmava que hi ha "determinades coses per les quals val la pena de sofrir". Partir d'aquest imperatiu lògic és afirmar que l'home ha d'actuar d'acord amb la seva manera de pensar. La lògica d'aquest misteri és que, a menys que jo, tu, aquest, aquell i tots ens decidim a encarrilar-nos per aquest camí el món continuarà sent com fins ara. Hem de començar per nosaltres mateixos, si sempre esperem que comenci l'altre, ningú no veurà mai un canvi. La valentia de ser foll és la lectura que farem del notable llibre *Elogi de la Follia*, en el millor sentit de la paraula. Quina bogeria més gran la d'enfrontar-se al poder gegantí de la política i de la burocràcia de l'Estat amb les insignificants armes de la màquina d'escriure. El segon camí és també herència del llegat de Erasmus, vist com l'última personificació de la personalitat europea. Viatjà per tota Europa, parlà amb tota Europa, es preocupà pels problemes europeus, se'l tenia en gran estima i tota Europa li demanà ajuda i consell. Els conflictes que es produïen a Europa l'afectaren més profundament que a la majoria dels seus compatriotes contemporanis. Davant d'aquests conflictes va intentar conservar i rescatar la unitat de l'esperit europeu, la consciència i la tradició europees. Aquests valors anaven aparellats amb la idea que és que és supremament humà és alhora cristià. Erasme va arribar a somniar una espècie de germandat supranacional d'homes cultes que mediés pels conflictes de la humanitat, tant si les causes eren religioses com polítiques. Jan Patocka havia escrit també sobre la "comunitat dels inquietos", variant del vell concepte creat per Erasme, quan els seus esforços van ser recompensats pel Ministre d'Afers Exteriors txec. No hi podrà haver renovació de la consciència europea mentre els europeus no siguin conscients, no compreguin novament el seu significat i tinguin l'orgull renovat de ser europeus. Sense aquesta renovació difícilment podem esperar canvis significatius que menin finalment a una comunitat europea de països independents. Václav Havel estableix en el seu text un llaç invisible entre la idea d'Erasmus d'una germandat humanística i la "comunitat dels escruixits" de Patocka, camí sens dubte fructífer per a portar a les persones i als ciutadans a l'ideal d'una consciència europea reconstruïda.

Jan Patocka va néixer a Turnov (Bohèmia) el primer de juny de 1907 i és el tercer gran intel·lectual txec després de Comenius i Masaryk. Al 1977 va ser un dels portaveus de l'escrit Carta 77, poc després va morir en una comissaria de policia després de ser interrogat durant setmanes. Copsem el sentit de la "prepolítica" en dos moments del text Carta 77:

" La distinció entre l'esfera sòcio-política del poder de l'Estat i l'esfera moral, (...) demostra que Carta 77 no representa una acció política en sentit estricte , que no constitueix cap competició o interferència amb el poder polític en cap de les seves funcions. Carta 77 no és ni una associació ni una organització; el seu fonament és estrictament moral i personal, i així són les obligacions que suposa".

Carta 77 : L'obligació de resistir la injustícia.

" En resum , el que esperem de Carta 77 és que introduirà un nou ideal d'orientació en les nostres vides. Aquesta orientació no és contrària a la socialista, el monopoli del qual ha estat tan total que podria reclamar superioritat fins i tot en una forma defectuosa. És aquesta una nova orientació vers els drets humans bàsics, vers la dimensió moral de la vida privada i pública. La Carta ens recordarà per sempre com de lluny estem d'aquells drets que pertanyen als nostres ciutadans per llei; no deixarà de recordar-nos això a nosaltres com al públic estranger, independentment dels riscos d aquesta activitat."

Carta 77: El que podem i no podem esperar de Carta 77.

Com fa filosofia Jan Patocka? Per què aquest sistema especulatiu s'encarna contra un "desordre establert" i el transforma? Jan Patocka comença el seu llibre *Plató i Europa* amb el plantejament de què ha de ser la tasca de la filosofia: ajudar a l'home en la situació desesperada en què es troba, en la seva situació de desemparament, reflexió sobre el que passa, consciència de la nostra situació, aclariment sobre què és el que ens passa. L'essencial és ací la "consciència mateixa de desemparament". Posa de manifest com el concepte de **situació** ultrapassa les possibilitats de les ciències socials i la pretensió d'objectivitat. En el capítol primer d'aquest llibre posa l'exemple d'un vaixell que s'enfonsa: la situació no és la mateixa si els ocupants del vaixell estan assabentats d'aquesta situació de naufragi que si no ho estan. Les possibilitats de reeixir són més altes en el primer cas. Pròpiament la nostra vida és sempre un vaixell que s'enfonsa , però precisament l'important és veure fins a quin punt ho fa i quines són les nostres possibilitats. La nostra actuació estarà en funció d'aquestes possibilitats. El sentit de la reflexió sobre la situació es fa palès quan la situació anterior a la reflexió és diferent de la situació que esdevé després de la reflexió. La presa de consciència d'allò que passa inclou les nostres expectatives i la intersubjectivitat d'aquestes. Així cal partir de la diferenciació entre *fet* i *situació* Un fet és una cosa que ha esdevingut o que esdevé o que esdevindrà, així si el fet és unitat tancada susceptible d'ésser coneguda objectivament; la situació mai

no està resolta, tancada, acabada , i d'aquesta manera ens remet a un món humà. La situació es clarifica des de l'experiència de la *llibertat*.

L'obra de Jan Patočka , com a inspiradora dels escrits i de l'acció de Vaclav Havel, no presenta cap qüestió de la veritat, la certesa o l'evidència com a qüestió separada de la raó pràctica. En la seva obra només hi ha un eix vertebrador indissoluble que és la *cura de l'ànima* - la recerca solidària del sentit - que es manifesta en el filòsof txec de tres maneres: com a projecte general sobre l'ens (ontologia), com a projecte d'una forma de vida dins del marc de l' Estat (política) i com a reflexió sobre el que sigui l'ànima en sí mateixa (psicologia moral, teoria del coneixement). El seu projecte ontocosmològic és un fonament de l'axiologia d'una herència europea que es remunta al platonisme, la Grècia clàssica com a primer bressol espiritual de la cultura occidental. Existeix una herència europea i aquesta es pot resumir com a *cura de l'ànima*, expressió que apareix en Plató (*epimeleia tés psychés*), però també em Demòcrit. Tenir cura de l'ànima vol dir tenir cura d'un mateix, però no en un sentit corpori. La nova situació que suposa el naixement de la història, suposa alhora un escruiximent de l'home. El món immediat s'ha perdut i ara l'home es troba en un context inhòspit , un món que no és el seu propi, el de la llar (*oikos*) . Aquesta és la descripció del relat del discurs del desarrelament de Václav Havel. L'home del món natural sabia qui era i perquè ocupava un lloc perfectament delimitat en la cadena de la supervivència i el treball. L'home de la *polis* grega, i en definitiva del món històric en general , ha perdut el referent del seu sentit. Es troba en un món pre-planificat i en ell només mitjançant el sobresortir, l'excel·lirà l'home es algú en crear-se un nom (aquesta és l'*areté* grega o la *virtus* llatina). La cura de l'ànima comença amb Sòcrates (el "coneix-te a tu mateix" dèlfic) per una recerca de què vol dir realment sobresortir. La solució -socràtico-platònica-democrítea- no pot consistir en un objecte exterior com els diners, la bellesa física o la glòria militar, -pseudoaretés comunes a qualsevol moment històric- ; l'*areté* ha d'estar al mateix interior, ha de consistir en ser realment i decididament allò que en realitat som. Així interpretada és radicalment recerca de sí mateix, autoconeixement, cura de si mateix, cura de l'ànima. Si la noció de veritat en Patočka és "la conquesta d'un itinerari crític respecte de les nostres primeres opinions" (27) , el camí de la reflexió , la presa de consciència passa per la posició crítica respecte del nostre saber. La veritat filosòfica no és així una veritat objectiva , és una veritat situacional , és a dir que parteix i es dirigeix a la persona, a cada home concret. La filosofia no pot ésser demostrada objectivament, a la manera de les veritats i els sistemes científics (28). La situació, com a noció no objectiva sinó fonamentalment humana, produeix i té un efecte immediat sobre la noció de veritat. Aquest concepte no és en aquest autor hegel·lià, el pas d'una determinada figura de consciència a una altra, sinó de la veritat de l'ànima. L'ànima , en la concepció de la filosofia des del seu començament grec, és precisament allò que en l'home és *capaç de veritat*.

Veiem com la tradició filosòfica s'acostat a aquest llegat del platonisme. Leibniz demanava en la seva carta a Rémond de reduir el pensament de Plató a sistema, essent per qui constituís això, un gran servei al gènere humà (29). Giovanni Reale (1989) partint de la revalorització de l'anomenada "Doctrina no-

escrita " de la tradició indirecta, i la Teoria dels Principis vol delimitar l'abast ontològic, gnoseològic i axiològic com a eix de comprensió del platonisme simultàniament (30) . La seva sistematització del platonisme vol superar el paradigma de lectura del teòleg protestant Scheleiermacher (1804-1828) que es centra preferentment en l'obra escrita dels diàlegs platònics excloent fortament , tant des del punt de vista cronològic o doctrinal, el significat o importància de la comunicació oral del platonisme. Els diàlegs es podrien llegir així com una unitat de forma i contingut, a la vegada com l'expressió d'un sistema i amb una valència autònoma total, autàrquica. El pensament de Plató es trobaria en la seva totalitat i de forma exclusiva en l'escrit. El camp dels estudis dels ensenyaments platònics ha evolucionat darrerament des d'aquests paradigmes de lectura aparentment irreconciliables, l'atenció per l'ensenyament oral o pel diàleg com a comunicació literària . Així s'ha formulat darrerament una "tercera via" en la interpretació del platonisme (31). Si Scheleiermacher parteix de dos principis: Plató va tenir un sistema filosòfic; i , en segon lloc, és possible de trobar aquest sistema en els diàlegs, perquè el contingut de la filosofia de Plató és inseparable de la seva forma; la interpretació "evolucionista" intenta reconciliar-los , dient que aquest no va assolir aquesta unitat, i les dues posicions inicialment exposades , que s'oposen alhora a l'evolucionisme, afirmen un d'aquests principis i refusen l'altre.

L'evolucionisme ha estat de forma clàssica la interpretació predominant de Plató. Aquest grup , representat per Robin i erudits de parla anglesa ensenya els diàlegs de Plató en el que se suposa que és el seu ordre cronològic . La unitat de tota l'obra havia de trobar-se en la biografia filosòfica de l'autor. Així en el període inicial Plató es troba sota la influència del seu mestre Sòcrates. Les opinions que s'hi troben són les d'aquest, o molt similars. Aquests "diàlegs socràtics" s'ocupen de temàtiques ètiques. En un període mitjà trobaríem la filosofia original de Plató, específicament el seu sistema metafísic i la teoria de les "formes" o "idees separades". Sòcrates apareix també com a orador principal, però en l'escena del *Convít* és portaveu d'opinions platòniques. El període tardà s'interpreta com evolució, revisió o refutació de les opinions de Plató en el període mitjà. Pròpiament s'accentua el caràcter ontològic dels darrers escrits, com *El Polític* amb una valoració positiva del no-escrit com a continuació del platonisme.

La lectura de Reale recull els estudis de Hans Krämer (1959), i Konrad Gaiser (1968) . Com a paradigma "esotèric" afirma com les citacions i les descripcions de les "doctrines no escrites" - com les relaten Aristòtil i altres autors clàssics - demostren com Plató va comunicar el seu sistema en la seva totalitat només oralment als seus deixebles de l'Acadèmia. Plató temia el malentès dels no-iniciats. Per a descobrir la vera essència de la filosofia de Plató , cal buscar les "doctrines no escrites" en les referències al no-dit i els documents dels membres de l'Acadèmia i no en els diàlegs. Critiquen alhora el pressupòsit de l'evolucionisme que es basa en l'exposició d'un sistema en els diàlegs escrits quan hi han moltes llacunes entre el que es diu en un diàleg i el que es diu en un altre. Resten , d'altra banda molts aspectes sense cloure , per a considerar-los així "un sistema", així mai no es dona una definició de bé en *La República*. Què fer llavors dels diàlegs? Hom els considera com a simples introduccions a la seva filosofia o

invitacions a entrar en l'Acadèmia. El diàleg desperta el desig d'un més gran coneixement filosòfic i hi condueixen gradualment, però sense arribar-hi mai del tot. Els esotèrics accepten llavors el que diu Scheiermacher que Plató era un filòsof sistemàtic, però refusen el principi que aquest sistema es troba íntegrament en els seus escrits.

L'altre paradigma que la interpretació de la "tercera via" es proposa de superar és el que anomena paradigma "no doctrinal" que criticaria l'evolucionisme des de l'angle oposat: llegir els diàlegs com a tractats no pot fer justícia a la seva mateixa forma literària. Cal així llegir els diàlegs com el que són : diàlegs. Plató mai no va parlar amb la seva pròpia veu en ells ja que el que volia precisament era presentar diverses perspectives, fins i tot contradictòries, sobre un mateix tema. La forma d'escriptura del diàleg obligaria al lector a pensar. Plató no creuria en la possibilitat d'una resolució final a les qüestions plantejades. Stanley Rosen (1983) afirma com l'*opus sencer* de Plató no és una doctrina sinó un problema. Els no-doctrinaris no només no accepten com a vàlida la cronologia àdhuc la consideren irrellevant (Howland 1991). Segons aquest paradigma s'acceptaria el principi de

Scheiermacher de la unitat entre el pensament de Plató i la forma de les seves obres, però caldria refusar l'altre enunciat, és a dir que el pensament de Plató era un sistema coherent de doctrines. L'esoterisme com un renaixement de la interpre-

tació de l'antiga Acadèmia, i l'anti-dogmatisme com un reviure la pròpia de la nova Acadèmia han de confluir però en una hermenèutica de complementarietat : que el pensament de Plató és un cos doctrinal i un sistema que no es limita a l'escrit (esoterisme), i d'altra banda que el pensament de Plató si es troba en els diàlegs, però que en ells mateixos no trobem un tractat sistemàtic de doctrines (no doctrinalisme), són dues afirmacions raonables i compatibles.

La proposta de la "tercera via" no deixa de ser una lectura americana de l'herència europea del platonisme, segons aquesta concepció - *The Third Way* - el coneixement filosòfic, encara que es pot aconseguir en part, no consisteix en doctrines comprovables, ja que és més aviat un saber de tipus pràctic. Les eines especulatives amb les que treballaria Plató es basaria en partir de la base que no podem expressar adequadament en paraules el coneixement filosòfic, sinó tan sols mostrar-lo. El procés d'argumentació i d'anàlisi que anomena "dialèctica" va més enllà del procés, com quelcom que no es deixa expressar en doctrines o "comprovar", sinó més aviat *mostrar*. Aquest mètode es faria palès en la Carta setena en fer-se clar per què Plató va escriure diàlegs dramàtics, i poètics, suggerents, si bé inconclusos. És així possible d'atribuir a la filosofia de Plató un contingut - en contra de la lectura de la nova Acadèmia i la posició no-doctrinal-, i, a la vegada, fer justícia a la forma literària -en contra de l'antiga Acadèmia, de l'evolucionisme i l'esoterisme alhora -. La lectura de l'obra platònica des d'aquesta tercera via troba l'eix de reconciliació en Sòcrates, no tant en el que afirma com en allò que fa abandonant una definició quan resulta inadequada, com quan confessa la seva ignorància i, no obstant, continua preguntant, quan en definitiva

persevera en l'autoaclariment interior davant d'una situació, sabent que malgrat tot l'home és un ésser capaç de veritat, quan practica la *mayèutica*.

Si Scheiermacher, com a teòleg protestant del romanticisme i representant de la "teoria del diàleg artístic", fa de la lectura del *Parmènides* l'eix representatiu de la identitat del teòric i el pràctic, del subjectiu i l'objectiu i la unitat orgànica entre pensament i ésser; el valorar el no-dit per a la comprensió d'una filosofia és reconèixer el valor de la dualitat. Krāmer i Reale cercant així l'autotestimoni de Plató en dos moments: Fedre (242-278) i la Carta VII (340-345) i altres referències al no-dit dels diàlegs més importants. Plató en el Fedre -276 a - assenyala que la relació entre un discurs parlat i escrit és del tipus que hi ha entre un model i la seva imatge -εἰκων-.

" Fedre: a quin tipus de discurs et refereixes i com es produeix ?

Sòcrates: A aquell que ve escrit amb la ciència en l'ànima del que aprèn, que és capaç de defensar's a si mateix i que sap amb qui ha de parlar i davant de qui ha de romandre en silenci.

Fedre: et refereixes al discurs del que sap, al discurs viu i animat, del qual el discurs escrit pot dir-se'n amb justícia una imatge ?

El *Fedre* tensiona la dialèctica entre l'escrit i l'oral en diversos graus, així en -276 a - es fa palesa la capacitat de l'oralitat de defensar-se a sí mateixa enfront de l'escrit que a la força es limita a un relat repetitiu sobre mites alhora que es proclama la primacia de l'oralitat, ja que el discurs escrit és inferior, una imatge del discurs viu i animat. En altres fragments se'ns diu com l'escrit quan s'ajusta a les regles de composició té una indiscutible bellesa, si bé aquesta és però superior en l'oralitat -276c5- ; i com la filosofia escrita és el joc persuasiu enfront la major seriositat que implica l'oralitat -278 a-. La crítica a l'escrit del *Fedre* s'articula segons el binomi model-imatge i és vinculada a la crítica ontològica de l'art poètica i figurativa. Els motius pels quals no cal escriure sobre les coses de "major valor" cal cercar-les a la *Carta VII*.

" Qui m'hagi seguit en aquesta exposició i digressió, comprendrà el que d'ella se'n dedueix: que si Dionís o qualsevol altre de superior o inferior categoria, ha escrit sobre els principis primers i superiors de la realitat, segons la meua opinió, no pot haver après ni escoltat de mi res de sa sobre les coses que ha escrit, altrament hauria sentit envers aquestes veritats el mateix respecte que jo, i no, s'hauria atrevit a exposar-les a un públic inadequat per escrit " -344d-

Plató referma els moments de silenci, les al·lusions i referències al no dit, a quelquom superior i més alt que hi ha sovint en els moments culminants de les seves obres i que, si bé es poden escriure en algun moment, no hi ha cap garantia de que es comprenguin o s'assimilin com a vertader coneixement. Allò que en la *Carta VII* es defineix com " l'objecte de les meves preocupacions" oposant-se a la seva publicació escrita gira entorn de la convicció que no tothom

és capacitat de pensar sobre aquests temes o està disposat a sotmetre's al procés espiritual de llarga durada per a una correcta "cura de l'ànima". Recordem com *La República* xifra aquest procés entorn dels cinquanta anys, i aquest procés es realitza en l'àmbit de l'oralitat dialèctica. Així per a que la comunicació filosòfica no porti mals entesos o arribi a la distorsió dels no-iniciats cal limitar l'escrit. La *Carta VII*, com a comunicació filosòfica datada en la darrera fase de l'evolució del pensament platònic, ha de permetre l'aclariment dels diàlegs mitjans en al·ludir als processos orals de comunicació valorant positivament com aquests van ser rebuts pels deixebles directes de Plató.

El text de Jan Patočka - *Platonisme negatiu* - redactat cap al 1953 i no fet públic fins deu anys després de la seva mort, el 1987, pot ser llegit a l'ombra d'aquesta interpretació. La definició incompleta de la Idea de Bé a *La República* 506 d-e es basa en la negativitat socràtica a definir el bé, no en la infabilitat de l'essència d'aquest com de qualsevol dels més elevats principis, sinó fonamentant la negativitat en la contingència de la situació, del moment.

"Crec, benvolgut, que ara convindria deixar de banda la qüestió del Bé en si mateix; en efecte, la possibilitat d'arribar al que jo penso ara em sembla fora del nostre abast pel camí emprès i a tenor del ritme que portem."

La tradició indirecta cercarà així un fonament en el sentit pre-socràtic etiològic de les causes dels principis i dels elements darrers. La realitat haurà de poder ser presentada mitjançant els principis el més simples possibles i en el menor número possible. La *Teoria dels principis* serà presentada ara com fonament últim que va més enllà de la tradicional teoria de les Idees. La interpretació aristotèlica de la teoria dels Principis es troba a *Metafísica A6* i presenta un doble nivell de recerca de fonaments: aquell que considera les Idees com causa de la resta de la realitat; i aquell que considera les Idees com causa dels elements de la Idea mateixa: la teoria dels Principis serveix llavors com fonament últim de les Idees garantint a la vegada un més alt grau d'unitat de la filosofia platònica. El text del *Fedó 96 A-102*, constitueix la demostració i investigació racional de l'existència d'una realitat suprasensible i transcendent "magna carta" de la metafísica occidental i segueix, segons Reale, dues fases essencials: física i metafísica, respectivament "primera i segona navegació". Aquesta primera fase rau en el primer encontre amb els físics i la constatació de la insuficiència de llur mètode. L'especulació pre-socràtica explicaria defectuosament les causes de la generació i corrupció. El segon moment ho constitueix l'encontre amb Anaxàgores i la seva doctrina del Nous o intel·ligència ordenadora, primer moment d'ascens vers l'immaterial, és a dir el reconeixement de la dualitat com quelcom necessari per a explicar les coses, si bé encara insuficient. La "segona navegació" del platonisme conduiria a reconèixer l'existència de dos nivells de l'ésser: un fenomènic i visible i un altre de metafenomènic aprehensible tan sols per l'intel·ligible. La Teoria de les Idees i la Teoria dels Principis constitueixen la primera i segona etapa de la segona navegació. Aquest "nou paradigma" que ve a

superar les lectures tradicionals fa que les Idees o formes separades no són el vèrtex del platonisme, sobre elles hi han els principis que se'n deriven.

Plató anomena l'esfera dels Primers Principis -τῶν ἄρχῶν καὶ τῶν πρώτων- és a dir - protologia - . Aquests principis són la *Unitat suprema*, principi de determinació formal i la *Diada Indefinida*, principi de multiplicitat. La cooperació dels dos principis constitueix l'estructura jeràrquica de la realitat. El *Fileb* platònic tracta abastament aquesta dimensió. El ser és essencialment unitat en la multiplicitat, un mixt dels dos principis de forma anàloga als principis material i formal aristotèlics. El Demiurg del *Timeu* és l'artífex, el fabricant ,obrer o edificador del món sensible. És causa segons un model en tenir els "ulls" clavats al model intel·ligible causant l'ànima del món i vivificant l'esfera sensible. És una figura intermediària entre els dos principis. Reale , que fa una aportació esquematitzadora de l'obra platònica com un tot considerada defineix la realitat amb el següent esquema. (32)

- | | |
|-------------------------------|--|
| - Plànol dels Principis: | - U-Diada Indefinida. |
| - Plànol de les Idees. | - Nombre i figures ideals.
- Idees o Metaidees.
- Idees generals i particulars. |
| - Plànol dels ens matemàtics. | - Objecte de la matemàtica.
- Objecte de la geometria.
- Objecte de l'estereometria.
- Objecte de l'astronomia.
- Objecte de la musicologia. |
| - Plànol del món físic. | |

No essent així la Teoria de les Idees el darrer fonament del platonisme , sinó situant els Principis com clau de la seva comprensió l'ànima és el centre del platonisme. La filosofia de Patocka en les seves obres *Plató i l'Europa* i el text del *Platonisme negatiu* treballa aquesta perspectiva, aclaridora també del moment present.

“ Le souci de l'âme découvre cette dualité: la doxa d'une part et l'ideal unitaire. Il découvre et le dédoublement et l'immuable, et ce qui s'écoule et ce qui est précis - les deux découvertes étant également fondamentales. Le souci de l'âme est donc la découverte de la double contré où l'âme se meut” (33)

Entre l'immobilitat intel·ligible i la contingència generació/corrupció dels ens sensibles moguts per-un-altre, l'automoviment de l'ànima amb el seu impuls eròtic és allò que posa en comunicació les dues esferes. L'ideal de la filosofia platònica és una exigència antropològica. La filosofia és determinació del saber teòric i del

model de vida que comporta la presa de consciència de la situació. L'home ha de ser responsable de tot el que fa i pensa, i això suposa una autoformació centrada en la racionalitat i les dynamis potencials de l'home. L'home tendeix essencialment a la comprensió del que hi ha a la realitat, una tensió vers la saviesa de l'U. El programa platònic de l'Acadèmia s'anomena "entorn del bé" - $\epsilon\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau$ - L'U com a principi suprem és així fonament del ser, de la veritat i de l'essència mateixa del bé. Plató es revela com a precursor de la medieval doctrina dels transcendentals: *ens, unum, bonum, verum, convertuntur*, fonamentada en una concepció unitària del ser que radica en llur teoria dels Principis. L'U determina i delimita el ser, aquesta funció origina a la vegada la cognoscibilitat de la veritat mateixa, donant estabilitat i valor a la realitat. Aquest és el triple vessant ontològic - sentit del límit i principi determinant - gnoseològic - el coneixement es fonamenta en la unitat de mesura reflexada en la realitat delimitada i inclús mesurada i axiològic - l'assumpció del sentit del polític des de l'ètica: en Plató l'organicisme social es correspon a diferents nivells d'excel·lència de l'ànima.

El joc dels Principis entre Unitat-Diada indefinida té moltes figures en les escenes platòniques. El *Convit* o *Simposium* s'escriu en la complementarietat entre la filosofia -Sòcrates- i la tragèdia - Agatò - , entre el flux i el Bell-en-si. En el *Menó* la dualitat es tensiona entre la figura i el color, entre el -poros (límit) - i - l'aporia (ilimitat) ; entre el - peras (definit) - i - l'apeiron (indefinit). Entre el moment del flux i la Unitat hi ha la tensió, l'eros de l'ànima com moment de la possibilitat de la teoria, la filosofia, les figuracions intel·lectuals.

El Menó 76 d-86c mostra com la manca del principi d' Unitat restant en el model del flux i la diada indefinida sensible impedeix de realitzar coneixements, impedeix l'automoviment de l'ànima i la creació de -mathesis-reminiscències-anàmnesis. Plató filosofa amb un doble model: el Logos òrfic 81 a d, que s'exposa en contraposició a un Logos erístic 80 d e. És la dualitat entre l'activitat cognoscitiva i la indolència , la mandra. La referència al logos òrfic haurà de corregir la degradació del diàleg a la retòrica, és a dir contrarestar el passiu rebre coneixements. El coneixement és actiu, és el record que ens fa actius en la recerca cognoscitiva. El diàleg mostra una part negativa quan l'esclau de Menó arriba a l'aporia amb la intenció de reconduir a Menó a la reconsideració de la fecunditat de l'aporia. El moment positiu es centra en l'afirmació del noi esclau de Menó de la capacitat generadora del diàmetros. El problema a resoldre és el de la duplicació geomètrica d'un quadrat, conciliar la gènesi sense perdre la regularitat. La figura duplicada haurà de ser el mateix quadrat. Conciliar la gènesi i la regularitat de la forma, obtenir l'una sense perdre l'altra. El noi creu que el que busca es construirà sobre el costat doble (82e). Però sobre un costat doble s'engendra un espai quadrat quàdruple (83 a-c). Com $2 \times 2 = 4$, i $4 \times 4 = 16$, l'esclau aventura la línia de tres peus que dona un quadrat de nou peus (83 e). L'esclau no sap , finalment, de quina línia es determinarà l' espai cercat (84 a) . El quadrat amb els seus costats iguals , i iguals també en les línies que pasen pel mig, pot ser més gran o més petit (82 c), el que fa referència a la diada indeterminada del que és gran i petit , segon principi de la teoria dels principis. La

interrogació socràtica com a medi de recerca cognoscitiva és ací cabdal. Sòcrates comenta a Menó fins on ha arribat el noi seguint el camí de la reminiscència, l'esclau té coneixement però no l'ha adquirit mitjançant l'ensenyament " ningú no li ha ensenyat mai"; i ja que té aquestes opinions les tenia en algun altre temps: "Creia saber-ho i responia amb la seguretat pròpia del que sap, considerant que no hi havia problema (aporein). Ara en canvi considera que no hi havia problema , i com que no sap la resposta, tampoc creu saber-la" (84 a)

Menó representa la mala manera de repetir-se, resta en el model del flux i és -amathés- incapaç de realitzar coneixement, reminiscència. Una ànima malalta, lineal, fluent, incapaç d'aprendre. (34) La gènesi regular ho és envers la doctrina de l'areté . Ací la veritat - aletheia - de les coses està en la nostra ànima, no encara en la complementarietat de la doxa-episteme - opinió ciència - del món sensible i teoria de les idees, estatut ontològic que apareixerà al llibre cinquè de la República.

El text del *Convit-Symposium* mostra el nexa entre els Principis per la naturalesa autoeròtica de l'ànima vers el Bell-en-sí descrita en l'al·lusió de Sòcrates a l'ensenyament de Diotima 212 b. Gaiser (35) interpreta la referència al no-escrit en aquest diàleg enfront l'exterioritat com mitjà per apropar-se a la veritat no-expressada. El relat d'Apol·lodor narrador no present la nit del convit d'Agató, assegura una distància a l'escena del diàleg, distància que forma part del joc de l'escena del *Convit* entre els convidats al sopar:

silenci	interioritat	distància	absteri
paraula	exterioritat	presència	embriac

Levinas deia com la carícia és la presència que manté la distància, i aquest és el joc del platonisme , que mostra en la negativitat , en la complementarietat del no-escrit amb el diàleg, del no-present en el relat dels presents. El diàleg és la possibilitat d'ensenyament de la filosofia, aquesta es fa per l'oralitat i aquesta tampoc no és exhaustiva, la realitat sempre és més ampla. L'escriptura és el testimoni de la memòria contra el temps i la seva destrucció. La realitat pot donar un diàleg, l'escrit però no pot ajudar-se a sí mateix. El nucli de l'ensenyament platònic és l'orientació de la tensió teòrica. Escriure un diàleg amb la menor escriptura possible, aquesta és llur força comunicativa. El *Convit* és la possibilitat que en la flama del vi les ànimes provin la seva vocació política. Es celebra un simposium el dia de la caiguda dels Hermes - divinitats que vetllaven les cruïlles dels camins-, en tallar-los es trencà la comunicació de la polis - Atenes - i s'inicià la decadència. Al sopar en honor d'Agató hi són convidats els detractors dels Hermes. Sòcrates assisteix per disputar amb la seva *hybris* el triomf del poeta tràgic. L'escrit té, com a representant de l'obra platònica, una significació unitària: filosofia de l'educació - mestres i deixebles seuen a la mateixa taula -, filosofia de l'amor - situació eròtica i relació comunicativa per refer la ciutat - , filosofia política, filosofia de la religió - Fedre proposa l'elogi dels déus reconeguts per la ciutat. L'home que es divinitza és l'home de l'Eros.

La crisi europea és segons Patocka la pèrdua de l'atenció al saber teòric. La cura de l'ànima com centre del platonisme és la base de l'herència del món clàssic a Europa capaç d'impressionar-nos per trobar un recolzament sobre el que superar la decadència i el consentiment vers el decliu que resta identificat amb el model del flux, principi platònic de la contingència i la multiplicitat sensible: Diada indefinida. El projecte unitari -ontològic- polític- d'autoaclariment del que és l'ànima - el "si mateix"- neix en Patocka en la polis grega , és recollit pels llatins i interioritzat , després de l'enfonsament d'aquest imperi , pels pobles que al llarg de l'Edat Mitjana conformaren la civilització europea com un llegat únic transmès interiorment. Tan sols ha aparegut en altres cultures sinó és per contacte , com els àrabs per exemple. La reflexió de Jan Patocka esdevé també un espai sobre la dimensió moral de l'home -pre-política- que ha de poder donar sentit a la relació entre la persona i la comunitat. La filosofia platònica és una filosofia política, diàleg socràtic entre la plenitud del ciutadà i la ciutat.

La cura de l'ànima es desenvolupa mitjançant un pensament que qüestiona. Plató adopta la forma d'un diàleg on un dels interlocutors es deixa interrogar; el diàleg on d'ordinari hi participen dues o més persones pot però donar-se també en l'interior de l'ànima és a dir entre mi i mi mateix. Aquesta actitud de recerca i examen és , en certa manera cercant certes per superar contradiccions, amb les conseqüències que això comporta, i és , per Patocka, una determinada forma d'*epokhé* -ἐπέκθη-. El filòsof bohemí es reclama així d'una font d'anàlisi paral·lela a la platònica, aquesta és la pròpia de la fenomenologia husserliana. Delimita però el sentit que vol donar-li a la paraula *epokhé*. (36) *Epokhé* no significa aquí l'abstenció de tot judici, sinó la posada per endavant condicionada i hipotèticament d'una opinió exposada en bona voluntat i intenció a una recerca nova, per un treball d'investigació infinit; amb la finalitat de cercar un discurs coherent. Una intuïció , que en sentit ple, significa un posar la mirada sobre el que hi ha. Una intuïció que posa la mirada en la presència d'un ideal, que podrà mai no ser realitzat en l'àmbit factual. Una determinada forma d'*epokhé* que anomena bàsicament positiva per unes característiques d'afirmació: la formació de l'ànima per sí mateixa, partint *valerosament* de la pròpia constatació del no-saber s'interpel·la a ella mateixa com examen del no saber; *disciplinadament* en subordinar tots els altres aspectes de la vida a la filosofia com lluita; *justa* en la mesura en que desenvolupa un criteri adaptat a la seva pròpia mida. Jan Patocka palesa la distància entre l'ànima reflexionada de l'ànima de la doxa, que no emprèn aquest procés interior. Una ànima reflexionada és aquella que roman en contacte amb allò que és "delimitat", "pur" i "precís". L'ànima que té cura d'ella mateixa és en moviment, en tensió , s'allunya de la indeterminació immediata per acostar-se a la reflexió que delimita i defineix. Per això concep la filosofia com una certa acció interior en la situació de la que parteix l'home, la reflexió filosòfica com un ajut per trobar un punt de recolzament (37). La filosofia és un moviment, i un moviment efectiu. Aquest moviment té un fruit: l'home ha de respondre de tot el que fa i pensa, això demana implícitament una nova formació interior, això comporta alhora reconèixer que aquest és el poder de l'home - la facultat d'autoformació - i acceptar un punt de partida : el ser que apareix en el món, el que es manifesta.

La primera obra impresa de l'autor fou *El món natural com a problema filosòfic*, abans del text de *Plató i Europa* que precedeix i prepara la redacció dels *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Patocka no fa sinó repensar el problema que estava preocupant en aquell temps (mitjans dels 30) el seu mestre Husserl i la fenomenologia com a tal. Edmund Husserl defineix la seva fenomenologia com doctrina de la subjectivitat transcendental constituint el món i tot el que conté. La qüestió de les *Investigacions Lògiques* és així la del psicologisme com a tesi dominant en el camp de la lògica i la matemàtica, i com a mediació entre el realisme ontològic - les coses reals són com són - i l'escepticisme gnoseològic - nosaltres no les podem conèixer tal com són - ja que la consciència de l'home que coneix - la psiqué - és un objecte més dins dels objectes reals del món. Així el coneixement és una acció, de l'home sobre el món, del món sobre l'home i en Patocka de l'home sobre sí mateix. Aquesta acció ha de donar un resultat -fenomen- que pot no coincidir amb l'objecte de partida - l'objecte - . El psicologisme comporta de nou un dualisme: el món que s'ha suposat primerament com a real, món del que no tenim accés directe, i el món viscut que és una mera representació, sense entitat real. La fatal conseqüència és que el món real, que és sobre el qual l'home pot exercir dominació, no és el món viscut, i alhora que el món viscut no és real sinó només un efecte de la subjectivitat.

L'eficàcia de la epokhé rau precisament en ser el camí de superació d'aquests pressupòsits, com el d'un món real i incognoscible. L'epokhé fenomenològica consistirà en posar entre parèntesi el món per atendre només els fenòmens deixant de banda tota possible tesi sobre l'origen del fenomen. Així l'epokhé és necessària per a conciliar l'origen subjectiu de les representacions lògiques amb la seva validesa i perquè tot això suposa un retrocés al fonament que ha d'eliminar tots els supòsits com a tals. El món que apareixerà rera l'eliminació de tots els supòsits, és a dir el món d'una experiència originària, fóra el *món natural*. Ja em vist com Patocka s'esforça en definir el sentit que per ell té l'epokhé fenomenològica. No és per ell una actitud teòrica de contemplació del món, sinó essencialment una actitud pràctica que anomena *experiència de la llibertat*, no tant una reducció del món, de desconexió del món i de posada entre parèntesi, sinó la vivència d'aquest exercici com a volgut per la voluntat. Aquest sentit de llibertat és el de la intencionalitat de consciència, i l'epokhé és resultat d'una intenció: la de no sentir-se lligat a cap objecte, el que no és sinó la llibertat. La dualitat de móns i la construcció d'un món natural és un problema pràctic, la veritat no és una contemplació passiva, ni tant sols una adquisició perenne, sinó, essencialment lluita per a la visió.

La fenomenologia significa l'acceptació que les coses no tan sols són, sinó que es manifesten, és pròpiament la manifestació de l'ésser. La qüestió rau en el lligam dels dos àmbits, de la cosa i de llur manifestació, com distingir-les?, com es complementen i de nou se separen? Per a que alguna cosa es manifesti cal que ho faci a *algú*. Cal una vivència o pensament que es qüestionari de forma prioritària en quelquom diferent d'ell mateix. Es pot dir llavors, és pel pensament

que les coses es manifesten, i ho fan mostrant-li quelquom diferent que ell mateix. Empra el símil de l'espill. Quan un objecte es reflexa en un mirall no tenim d'ell més que fenòmens objectius. És només quan el pensament hi constata l'acord entre l'objecte reflexat i el reflexe que ens trobem amb la descoberta d'una concordància que s'ha mostrat, que no tan sols és, sinó que a més és efectivament manifestada. El problema semblaria resolt sinó sabéssim també que el mateix pensament és també un ser, una cosa. Aquesta evidència fa fluir de nou el fenomen. Cal concloure que l'aparició en sí mateixa no pot ser objecte de cap tipus de saber efectiu, de cap anàlisi conceptual rigorós, que no hi pot haver ciència de la manifestació ?

El fonament que està cercant, i que porta la fenomenologia husserliana més lluny, o més a prop de la filosofia clàssica si es vol, és l'home. Si la veritat no és una essència perenne, l'home és capaç de veritat. Veritat i home es demanen recíprocament. L'ànima és el que en l'home és capaç de veritat, i fa que es planteji la qüestió de perquè el ser en llur totalitat s'apareix, com i perquè es manifesta ? La manifestació no deixa de ser una contingència en el món, i la cura de l'ànima com a privilegi i distinció de la persona fa que aquesta tingui un estatut diferencial de la resta d'éssers, i com a privilegi imposa també deures. La cura de l'ànima - com a fonament - flueix de la base de la proximitat de l'home a l'aparició, al fenomen com a tal, i a la manifestació del món en totalitat que es produeix en l'home i amb l'home. A l'home li caldrà, per tal, experimentar una radical alteració. El ser es dona mitjançant el fenomen. La fenomenologia, la ciència del fenomen en tan que tal, no ens mostra les coses sinó el mode de donació de les coses, com accedir i acostar-nos a elles, ens indica com les coses es mostren, però són elles les que ho fan. Això fa palès la dualitat d'aquest sistema. El món és simultàniament el món dels éssers, i de l'altra el de les estructures fenomenals. El món no és tan sols el món que és, sinó també el món que es mostra.

L'objecte de la cura de l'ànima és fer del món un món de veritat i justícia. Per Patocka la història d'Europa és en certa manera la història de les tentatives per realitzar la cura de l'ànima. Per Plató la cura de l'ànima com formació filosòfica de mi mateix es desenvolupa en tres centres concèntrics. El primer d'aquests és el més allunyat a la realitat personal, és l'*onto-cosmològic*, practicant la cura de l'ànima, em preocupo i m'inquieto d'allò que apareix i es manifesta en el món. La persona practica una fundació del món en una perspectiva sobre la que hi pugui haver la claror de la racionalitat. El segon eix és la *cura de l'ànima dins de la comunitat entesa com espai problemàtic de les formes de vida*. El sacrifici de l'home i la mort de Sòcrates significa la fi de la polis tradicional i el projecte d'una nova comunitat basada en la veritat filosòfica, la veritat darrera, la veritat absoluta. El tercer eix és el més íntim, el més interior. Es tracta de la *cura de l'ànima sota el lligam del cos i la immortalitat, el problema de la mort*. (38). La psyché és el nus de les relacions entre el sensible i allò que raó sota del sensible. La psyché és capaç de tenir cura d'ella mateixa de remuntar-se del decliu i de donar-se una figura sòlida, determinada, precisa, de trobar relacions sòlides entre totes les parts que la componen. La justícia no és altra cosa que l'establiment d'aquestes relacions. Projectar aquests lligams sobre la comunitat és descobrir la

clau de l'Estat platònic. S'estableix una analogia entre allò que són els lligams de la composició de l'ànima i els components d'una vida estàtica: els grups socials. L'harmonia entre aquests elements produirà l'ordre social i la justícia $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ - . La classe que comprèn , a la que es mostra allò que és ver; la classe que és auxiliar d'aquesta i finalment una classe que s'ocupa en nodrir les necessitats no tan sols fonamentals, àdhuc també les del luxe. Leo Strauss diu que tota la filosofia clàssica és filosofia política.

Partint d'aquesta concepció platònica orgànica de l'ànima i la psyché el pas del pre-polític al polític no pot suposar una ruptura, ans al contrari una conseqüència i culminació. El món natural de la fenomenologia és el món immediat de l'experiència originària, immediatesa com "absència de mediacions". No s'ha d'entendre en un sentit restringit, no és un món primàriament intuït, si fos així, diu Heidegger seria pensable una subjectivitat sense món. Heidegger parteix de la finitud de l'existència - *dasein* - concebuda com a ésser-en-el món en comptes de partir de la intencionalitat com Husserl. (39) Per Heidegger Husserl en fer pensable la subjectivitat sense món és un retorn al cartesianisme. Patocka identifica món natural amb món "pre-històric". Després d'haver identificat món natural , el sentit del qual cerca la fenomenologia, amb el món pre-històric, aquest no és substituït mai pel món històric. El món històric sorgeix d'aquest, es desenvolupa i conviu amb aquest.

L'aspecte pre-polític del personalisme restarà sempre parcial o incompletament copsat: la vida mateixa és més ampla, dinàmica anterior i superior als organismes i sistemes polítics , "en el cel i a la terra, amic Horaci, hi ha més que el que pugui somiar la teva filosofia" diu Hamlet. La dimensió comunitària , social i l'ordre polític en darrer terme necessiten sí una reducció a sistema, com Leibniz va demanar de la filosofia de Plató. Definir els límits dels deures i drets de la persona en l'espai públic cal fer-ho aplicant la recta raó i la prudència. El vessant polític mai no serà tampoc definitiu, ja que haurà de supeditar-se al sentit del pre-polític i aquest el conèixer-se amb l'autoaclarament mayèutic.

Assumpció del sòcio-polític

Josep M^e Coll i Alemany dedica el dotzè capítol del primer volum de la seva obra *Filosofia de la relació interpersonal* a la problemàtica que anomena *Asunción del mundo socio-político en la relación interpersonal*, capítol que haurà de tenir la seva continuació en el següent dedicat a "Asunción de la historia en la relación interpersonal" i que haurà de culminar amb tot un procés de resultat final de l'obra de personalització. (40) No cal dir que és propòsit d'aquesta tesi el

desenvolupar l'essencial de l'exposat en les planes que aquest autor ha dedicat a aquest problema.

Coll es proposa de superar la crítica al text personalista de poc sistemàtic o "assaig" dotant-lo de la complementarietat del mètode de la filosofia transcendental. Per ell totes dues filosofies participarien del gir antropològic que defineix els nostres temps i fent aportacions al progrés de l'home occidental i el seu propi coneixement, tenen influència en les concepcions teològiques més importants del nostre segle, com són les teologies de Karl Rahner i de Urs von Balthasar. La síntesi dialògica transcendental de Josep M^a Coll és així en darrer terme teològica, (41) i persegueix un abast de fonamentació del personalisme en el seu conjunt considerat. La reflexió que sobre aquesta dimensió fa Coll demostra la centralitat del problema en aquesta recerca de fonamentació. Al personalista no tan sols li pot preocupar que l'existència personal s'encarni en la naturalesa - matèria, corporalitat, racionalitat teòrica i pràctica - sinó que arribi a les seves veritables arrels i fonaments. Cas de no assolir aquesta radicalitat abocarem a l'home a un doble desarrelament: manca d'encarnació en els problemes de l'home concret, i en segon lloc desarrelament en solucions falses, en no plantejar els problemes reals amb radicalitat. El camí de la reflexió de Coll és dialèctic, proposa anar avançant entre diferents nivells per arribar a una integració final. També la manca d'una fonamentació darrera farà fracassar aquest propòsit.

D'acord amb aquest mètode abans de parlar de la **concepció personalista de l'estat**, proposa una triple camí de reconciliacions: *la necessària dialèctica Home-Dona en ordre a la reconciliació del polític i l'econòmic; la "dialògica de Déu i la Humanitat", com fonament i plenitud de les dialèctiques humanes; vers una reconciliació del món del funcional i l'àmbit del sentit.* Coll podria partir de la reflexió de Mounier en el *Manifest al servei del personalisme* quan afirma, en parlar de les estructures d'un règim personalista, que la dona és també una persona. Es proposa de superar el fracàs de la reconciliació entre l'econòmic i el polític plantejat en el marxisme per la dialèctica de l'amo i l'esclau hegeliana, fracàs que va posar de manifest G. Fessard. Marx hauria invertit aquestes figures sense assolir una autèntica conversió, ja que no les supedita a una altra de més radical: la de l'Home i la Dona, com a tipus perfecte d'unificació entre voluntats humanes individuals i col·lectives. El que anomena una relació interpersonal autèntica. La relació immediata, natural i necessària de l'home amb l'home és la relació de l'home amb la dona. En aquesta relació natural dels gèneres la relació de l'home amb la naturalesa és autènticament la pròpia relació humana, la seva pròpia determinació natural. Per tant és també autèntica condició de possibilitat de tota escissió entre aquests termes, i en el seu desenvolupament condició d'actualitat de la seva reconciliació, manifestant aquesta unitat en ser mediatitzada, lliure i veritablement humana, és a dir espiritual. Aquesta reconciliació és però insuficient si resta però en una naturalització de l'home i no arriba a una humanització de la natura, a una llibertat veritablement humana i espiritual, és a dir si no s'integrés en una "dialògica" radical i teològica: la dialèctica de Déu i la humanitat, fonament de les dialèctiques humanes. Aquesta reconciliació és la llavor primera d'una assumpció del sòcio-polític, ja que haurà

de posar de manifest una unitat radical que supera els dualismes que han aparegut en l'ordre temporal. Nazisme i comunisme ha estat una d'elles, com Mounier assenyala també l'error comú del materialisme i de l'espiritualisme, que partint d'un dualisme arriben, malgrat partir de punts d'inici diferents a mateixes conseqüències en l'ordre pràctic. Tots dos hauran de ser superats per llur proposta de "revolució espiritual". El nacional-socialisme reflexa la *voluntat de poder* que en el cor de tot home apunta vers una transcendència absoluta: ser com Déus. Per la seva part el Comunisme reflexaria l'apetit de plaer que l'home somia en l'inmanència absoluta, "ja ens ho farem tot sols", que diria mossèn Ballarín. Les dues formes místiques han engendrat divinitats diverses: apropiació indeguda de Déu per una banda, i alienació d'un ateisme total per l'altre. La dialèctica de la superació demana ací una nova gènesi de la humanitat, més originària que la gènesi natural en ser pròpiament divinitzadora, espiritual i sobrenatural, en l'ordre temporal. Aquesta dialògica primera i radical ha d'esdevenir el fonament de les altres, com es posarà de manifest en definir la concepció personalista de l'Estat.

El camí recorregut fins ara és fecund per abastar la reconciliació del món en l'aspecte axiològic, funcional, d'utilitat per a endreçar la vida comú; i allò que ha de referir-se com a sentit d'aquesta vida comuna. Aquesta és la clau de com la relació interpersonal pot assumir la realitat sòcio-política i la Història. Coll es demana de nou d'una expressió d' Emmanuel Mounier: "la civilització de l'amor", formulada i definida pel filòsof francès molt abans que Joan Pau II la fes seva i li donés publicitat i difusió, sense citar mai però l'origen del concepte en l'autor personalista (Karol Wojtyla no amaga però llur vinculació al personalisme, pensem que la seva tesi doctoral va ser sobre Max Scheler). Els personalistes saben que sols l'amor - que té l'origen en el Tú-diví - crea la veritable comunió entre els homes, i aquest és un fet anterior i superior a qualsevol reconeixement de fet o de dret. Igual que el pre-polític funda i dóna sentit al polític; la comunió de l'amor i l'autèntica comunió interpersonal s'ha d'oferir a tothom, però no pot imposar-se a ningú, i funda i dóna sentit al "reconeixement d'amor de fet i de dret".

Per aquesta necessària dualitat de donar " a Déu el que és de Déu, i al Cèsar el que és del Cèsar" el personalisme reconeix la dualitat existent entre la comunió interpersonal i les relacions sòcio-polítiques de qualsevol àmbit, superant així per la base tota temptació de totalitarisme polític. Les institucions polítiques i l'Estat no han de ser donadors del sentit de l'existència, essent "laics" no gestionen el sentit darrer de la vida, la llibertat i la comunió vertaderes o la felicitat pròpies a l'autenticitat existencial i comunió interpersonal. S'exigeix un grau de llibertat jurídica per a els grups naturals, les famílies, l'amistat i l'anomenada actualment "societat civil". Superant una temptació, l'Estat no dóna veu enfront dels ciutadans ni de la Paraula de Déu ni de la seva gràcia, podem però caure en una altra. No podem establir un divorci entre la Societat i l'Estat, entre l'existència amb sentit i l'ordenació funcional del fàctic, condemnat així a simples criteris de gestió i d'eficàcia administrativa o empresarial, entre l'interpersonal i el natural. Aquesta distància no ens portaria a la reconciliació i

integració definitives. Tornariem a caure en el dualisme de materialistes i espiritualistes. El pre-polític ha de conduir al polític, i aquest ha d'impregnar-se del sentit del primer. En el nivell teològic el reconèixer que la relació interpersonal autèntica té el seu fonament en la Vida divina suposaria paradoxalment la seva inoperància en sectors tan decisius de la vida humana com l'ordenament de la vida pública. No podem abandonar el polític a la força del caos. Quina és llavors la relació entre aquests dos àmbits ? Quina és l'exigència del personalisme en llur assumptió del sòcio-polític ? La resposta a aquestes qüestions és doble: en primer lloc els *ciutadans*, des de llur autenticitat existencial i llur participació en diverses formes de relació i agrupació social han d'esforçar-se per il·luminar l'àmbit del polític. La col·laboració en la cosa pública demana però una segona exigència, que ha d'alliberar la forma política quina sigui de la malaltia de la tirania o dels totalitarismes o dualismes esmentats: l'Estat i llurs institucions no són finalitats o objectius en sí mateixos sinó *mitjans o instruments al servei dels ciutadans i de llurs possibilitats de realització existencial*. No renunciem així a un espai - el públic - alienant-lo de la vida interpersonal autèntica, sinó fent-lo precisament condició de possibilitat de la mateixa. Garant i instrument o mitjà d'aquesta dimensió a la que està supeditada. La persona no és per l'Estat, l'Estat és per la persona; i acceptant la dimensió comunitària, la nació no és per l'Estat, sinó que és aquest que ha de ser garant i respecte de la primera, com a realitat embrionària. De la mateixa manera la raó no és un ideal sinó una eina, no conté la Veritat de l'home, la serveix. Des de l'*autenticitat existencial* més que no pas des de les ideologies podem llavors discernir la conveniència o bondat de determinades polítiques en llurs realitzacions funcionals, estratègies i tàctiques en l'ordenament del públic. La dialògica darrera de Déu i la humanitat dóna fonament a les dialèctiques humanes, dóna adequada i harmònica integració i dóna alhora plenitud final, tot respectant la "profanitat" del secular.

Aquest triple i fecund camí porta a Josep M^a Coll ha parlar finalment d'una concepció personalista de l'Estat. Coll inicia aquesta concepció no només d'una realitat funcional i administrativa com és l'Estat sinó també de la realitat sòcio-política i de llurs aplicacions actuals amb un relat dels principals autors que considera han fet aportacions en aquesta dimensió. La reflexió de Coll, com la de qualsevol pensador no és tampoc *ex temporis*. L'obra a la que ens referim, que senta les bases per a una fonamentació de la filosofia de la relació interpersonal és escrita l'any 1988, defensada com a tesi doctoral dirigida pel Dr. Artur Juncosa i Carbonell, i publicada l'any 1990. Els autors pertanyen llavors tan al camp estrictament filosòfic com al de la teologia. Del camp filosòfic refereix a M. Buber, Berdiaeff, J. Maritain, al qual l'autor no considera en alguns moments plenament personalista en no ser una filosofia estrictament dialògica, E. Mounier, D. de Rougemont, G. Fessard, J. Lacroix, i A. Schwan. Com a teòlegs a K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, R. Guardini, Th. Steinbüchel, H. Gollwitzer, J.B. Metz, J. Moltmann i inclou a representants de la teologia de l'alliberament.

Atribueix tots tres moments en aquesta assumptió del sòcio-polític:

El primer s'ha fet notar des de l'inici ja que travessa tota la present reflexió:

el personalisme no és en sí mateix una ideologia política (conservadora, liberal, reformista, socialista, social-cristiana, demòcrata-cristiana, comunista, nacionalista, radical etc) , sinó que és una matriu (42) que pot fecundar i alliberar els sistemes, o engendrar - n e de nous. Aquesta dimensió no és de vegades explícita en els autors.

El segon moment acostar-se a l'ordenament social i a l'ordenament de la gestió pública des del personalisme implica reconèixer que la política està al servei de la societat i de la vida autèntica dels ciutadans, però no s'identifica ni es confon amb elles. Aquest punt portat amb radicalitat a les seves conseqüències pràctiques haurà de tenir implicacions de cabdal importància. El cos polític ha de connectar amb la societat i la realitat cultural a la que serveix, no aquesta haurà d'acomodar-se a un programa que li signifiqui en ella mateixa un "cos estrany". Si el cos polític no s'identifica ni confon amb la vida autèntica dels ciutadans, haurà de ser el garant que la *societat civil pugui desenvolupar* llurs potencialitats i que els ciutadans accedeixin lliurement a les formes més autèntiques i satisfactòries de vida interpersonal. Repensar els temes del temps i de l'espai a partir de l'existència interpersonal demanarà el retrobament i el correcte enfoc de conceptes de gran abast en l'ordre pràctic i que són urgents problemes de la societat i de la història: la llibertat, les relacions de l'autoritat, la justícia, el treball i benestar per a tots, el progrés moral i tècnic, la justícia social, el respecte al medi ambient, la garantia de la pacífica convivència en un autèntic pluralisme, el respecte a les identitats, no en funció de criteris quantitius de majories i de força sinó de drets humans individuals i col·lectius, la rebuda i integració d'altres cultures la gestió de la cosa pública -política-, les relacions internacionals etc. Totes aquestes categories cal repensar-les i il·luminar-les des de la comunitat fraterna personalista.

El tercer moment que ens proposa Coll és, i seguint a Barth, el d'una analogia o paral·lelisme entre les dos dimensions , la vida pròpiament política i l'existència personal autèntica s'han de construir plegades, no és un dualisme o polaritat de dues coses diferents. Mantenint la distinció essencial cal assegurar l'acció transformadora pròpia dels valors personalistes *també* en els objectius, estructures, normes, actuacions etc. de la realitat sòcio-política. Aquesta realització en aquest àmbit es realitzarà bé ací de *manera diferent*. Caldrà cercar l'encarnació analògica dels valors de comunitat i llibertat i els eixos de la comunitat personalista que brolla i es crea per l'amor.

Una realització analògica de l'interpersonal - com a àmbit metahistòric - en el sòcio - polític - com a àmbit històric -, i també com a àmbits - pre-polític - i polític - respectivament ; demana una integració harmònica de la justícia social i la llibertat en la progressiva superació de l'antítesi entre l'econòmic i el polític. Coll denuncia com la lectura pràctica que s'ha fet del missatge ha anat a cercar l'accent en la "i" en la denominació "**personalista -i- comunitària**", com si ambdues dimensions fossin àmbits separats. La "i" més que la unió essencial de la persona en la comunitat ha esdevingut fatídica i ha suggerit més la separació que la unió essencial entre ambdues. Ja em vist com Maritain empra la

denominació personalista i comunitari aplicant el seu mètode de "distingir per a unir" les dimensions. Mounier per la seva part insisteix en la íntima vinculació de la persona i la comunitat, una sense l'altre són perversions; i denuncia la misèria del llenguatge que obliga a definir amb dues paraules un únic règim, una "revolució personalista i comunitària". Les conseqüències d'aquesta denominació en l'ordre pràctic han estat les de considerar la persona concebuda exclusiva o principalment com a *individu*. Aquesta denominació, que podria semblar una simple qüestió semàntica sense importància, no ho és. Ha implicat en els règims polítics més directament inspirats en el personalisme una caiguda al *liberalisme* polític i econòmic en major o menor grau. Això en sí mateix no és dolent, cal recordar com s'ha dit que el personalisme pot fecundar doctrines, sense identificar-se ni tampoc sense excloure's de cap d'elles. És negatiu o desvirtuador de llur intenció si afavoreix l'abstracció de la dimensió comunitària de llur proposta. La "tercera via" política que pot suposar el personalisme comunitari als anys 30 es formula com a superació tan d'un capitalisme liberal com d'un comunisme marxista. Podríem dir que seria una fórmula que volgués també reconciliar llurs tensions. Així el model socio-polític resultant hauria de **defensar simultàniament la llibertat com la justícia social**, denunciant febleses i aprofitant aportacions dels extrems a superar. La fecunditat d'aquest model continua essent vàlid ara tot just s'enceta el segle XXI, on la globalització i el liberalisme dels mercats s'ha fet més forta, i on el consumisme i una determinada temptació o perill de desarrelament de no "ser de cap pàtria" es configuren com un nou moviment internacional. Contra aquesta evidència ha sorgit el comunitarisme americà, coincident parcialment amb el personalisme comunitari. Per a Mounier "la consciència de Nosaltres, solidaritat, oblatió" és una exigència fonamental que per a ell va ser viscuda també des d'un cristianisme de base que va conèixer vivificat per la tradició russa mitjançant Berdiaeff. Poca diferència hi hauria llavors entre un "personalisme" individualista despulat no només del comunitari sinó també de l'arrel espiritual, i una ideologia liberal més o menys evolucionada. Ambdós atempten contra la Veritat de l'home.

Si bé la consciència de la defensa dels drets humans, en la redacció dels quals hi participà Jacques Maritain el 1948, ha madurat i avançat molt en l'àmbit del reconeixement general - de dret -, i parcialment - de fet- però no ja sense clam ni rebuig; la superació de l'antítesi entre l'econòmic i el polític ha progressat en el nivell de comunitats locals i dels Estats nacionals, mentre que en l'àmbit internacional i de conflicte entre els grans blocs poc millora la situació, ja que continuen dominant sense limitacions les lleis del capitalisme liberal i el "dret" de la força. La solució del camí proposat no passa llavors tan per formular només "terceres vies" sinó d'aplicar també en l'àmbit internacional la solució personalista que podem de Fessard com assumpció de les dialèctiques polític-econòmic, Amo-Esclau, Estat-Societat i la més radical, per propera a les persones, Home-Dona, que ha de donar, per tant, fonament i possibilitar la integració i plenitud de les altres i la reconciliació de l'home amb la naturalesa. Hi ha però una condició: aquesta dialèctica ha de mantenir-se oberta a la darrera dialògica, pròpiament espiritual de Déu i la Humanitat. En aquesta direcció encertada es podrà treballar en l'àmbit internacional per la via del diàleg entre els pobles, no tan sols per

garantir la pau, sinó pel camí positiu de crear un model polític mundial que vetlli tan pel control de l'economia internacional com pel respecte dels Drets Humans de tots, amb un esperit veritablement personalista al servei del bé comú. (43)

El mètode i l'abast del present treball no són teològics, no em proposo una síntesi entre la teologia i la filosofia com el pensament de sant Tomàs o la proposta d'unitat entre el personalisme i el mètode transcendent com a *synthesis fidei* de Josep M^a Coll. Com a filosofia que no nega i s'obre a la transcendència si que referim la persona a l'extrincitat de la seva centralitat en un fonament darrer, al que arribem per *fe teologal*. El veritable encontre interpersonal és un fet de fe, i aquest àmbit transcendeix els constitutius primaris del personalisme. El personalisme és una experiència existencial, de les persones concretes, i des d'ací l'opció pel bé condiona el descobriment per la veritat. Aquest condicionament fonamenta la primacia de la raó pràctica i la voluntat en el personalisme, això és així realment però també la raó pràctica ha de ser transcendida i això ho copsem precisament en saber que el veritable trobament de comunió interpersonal demana un fet de fe. Sense les reconciliacions descrites no hi ha autèntica relació interpersonal, i no hi ha veritable assumpció de la naturalesa, de la realitat sòcio-política i de la Història, ni per tant recuperació del jo, sinó des de la relació interpersonal. Tan sols des de l'existència autèntica podem decidir allò que volem ser, com nota Jaume Bofill a *L'home i el seu destí - 1950-* en dir que l'home és el que vol ser, i anteriorment a això, és el que creu ser, el que ell mateix projecta de sí mateix en llur vida i que impregna de sentit i dóna unitat a tots i cadascun dels seus actes, i de manera més fonamental i senzilla l'home "és el que és". Té per la seva intel·ligència i llibertat el poder de determinar-se a sí mateix, el poder d'introduir els seus propis projectes. Això és així en l'home ja que ell - la persona - té en la naturalesa una especial naturalesa. Parlar per naturalesa significa aquí la impressió que tot ser porta intrínsecament en llur objectivitat, finalitat que ha de constituir llur bé definitiu, llur orientació a la darrera perfecció. En l'home i com a propietat singular, és el que "vol ser" és a dir té el destí en les seves mans, no res acontereixrà a la seva vida sense moldejar llur ànima, sense impregnar i transcendir el sentit de la seva existència. En el fons de totes llurs potencialitats Bofill n'assenyala una de fonamental: una ordenació radical al Bé, una ordenació vers Déu donat que ell és vestigi i imatge de Déu. D'aquesta manera tan sols des de l'existència autèntica podem decidir el que volem fer de la nostra vida, amb un sentit de les nostres accions que simultàniament complagui a la llibertat creadora humana i a la fidelitat a Déu i als homes. En aquesta experiència de escolta i acollida a l'altre - *alter ego* - de gratuïtat i donació on s'assoleix creativament la màxima llibertat de l'home, es produeix en darrer terme la *captació del sentit* de la nostra existència i s'ens il·lumina tant el sentit de la nostra pròpia vida com el sentit global de la història, lligats en el disseny de Déu. Aquest és el resultat final de tot el procés de personalització.

L'assumpció del sòcio-polític i de l'històric des de el personalisme no té en l'individu la seva centralitat. L'eix i el subjecte de l'assumpció és la relació. Si la filosofia transcendent redueix l'encontre amb el tu a la relació del propi jo amb

altres jos - el que dóna una inter-subjectivitat però no una relació interpersonal; per als dialògics, la relació interpersonal és un fet previ a tot raonament que cal acceptar, la persona del tu és un misteri que s'ha de respectar. Hi ha així una certa renúncia a un tractament estrictament filosòfic, o a una interpretació del personalisme des d'una fe exclusivament "racional", com la d'un Lacroix. L'única cosa que podrà llavors fer el filòsof és expressar diversos "aspectes" de la comunió amb el tu: corporalitat, presència, paraula, fe interpersonal, confiança, amor, fidelitat, disponibilitat, confidència, testimoni, esperança, etc. dimensions aquestes no abstractes o conceptuals, com qui descriu un fet neutre que no l'afecta, sinó en la mesura en la que ell mateix participa d'aquesta experiència original. En el filòsof transcendentista la relació amb l'altre és un problema a resoldre, mentre que pel personalista i el dialògic és el primer fet d'experiència que condiciona qualsevol reflexió. En aquesta coneixement objectiu i intersubjectivitat coincideixen. Conèixer objectivament serà, per tant, constituir el nostre pensament de manera que contingui ja una referència al pensament dels altres. El que cadascú comunica s'ha constituït des del principi en funció dels altres i aquest sentit de la paraula i el llenguatge com a vincle de relació fa que en parlar, no transmetem als altres el que és objectiu per a nosaltres, sinó que l'objectiu arriba a constituir-se des de l'intersubjectivitat, és a dir que arriba a ser com és únicament en la comunicació. Aquesta funció designativa del llenguatge - determinativa i indicativa - pot posar de manifest l'existència d'una pluralitat de subjectes, sense descobrir però no res d'aquests tus. En la relació interpersonal, en canvi, són igualment essencials les funcions oblativa i invocativa de la paraula, és a dir l'acte d'oferir i demanar, de donar i rebre. Així és com entra en joc l'amor. La paraula només és viva i capaç d'engendrar comunió quan expressa, realitza i promou l'amor, i la "civilització de l'amor" de la que ja em parlat.

La primacia de la raó pràctica i l'amor com eix del personalisme ens podrien fer creure en una primacia de la voluntat sense límits, en prendre consciència de l'aspecte ètic de la relació interpersonal, intentant una deducció exclusivament des d'aquesta facultat. De la mateixa manera que quan pensem objectivament una cosa i la considerem bona per a nosaltres, la projectem també com a bona per a altres subjectes, també quan volem objectivament una cosa, la volem per als altres. En ambdós casos hi ha en nosaltres, en el nostre jo, una pretensió d'universalitat. En el primer cas pretenem que la nostra veritat sigui objectiva, valgui per a tots els homes. En el segon, pretenem que el nostre voler tingui sentit no només per a nosaltres, sinó també per als altres, ja que res pot ser realment bo per a nosaltres sense ser-ho d'alguna manera per a tots, és a dir, si incideix en aquell camp públic que cal ordenar en benefici de tots. Aquests actes voluntaris pressuposen un judici de bondat amb pretensió de validesa universal, pressuposa l'existència dels altres i la bondat o maldat de les coses no amb referència al subjecte aïllat, sinó respecte a la col·lectivitat humana en general, respecte a una intersubjectivitat prèvia. Aquesta reflexió de Josep M^a Coll i Alemany, exposada tant en la seva tesi doctoral com en l'article de *Personalisme, pensament dialògic i fe teològica*, demostra la insuficiència de la deducció transcendentista de la intersubjectivitat a partir tan de la raó pràctica (Kant, Fichte, etc.) com de la raó pura. En ambdós casos el resultat és l'existència d'altres jos, però no l'existència

d'un tu. La pluralitat de subjectes encara no diu res sobre la seva alteritat real, es pot reconèixer la pluralitat de subjectes i negar per altre part, o la seva autèntica realitat o la seva autèntica alteritat. Saber que hi han dos subjectes diferents no diu res de la possibilitat de la veritable comunicació i del veritable amor entre subjectes reals i diferents. Com a màxim arribaríem a demostrar la possibilitat de l'eros, amb l'utilització i objectivització de l'altre que això comporta, quan el veritable amor, l'àgape, és precisament la superació de l'eros. Amb la deducció voluntarista de la intersubjectivitat la persona de l'altre passa a convertir-se en un fi respecte a un subjecte, o sigui, respecte al propi jo. El veritable àgape radica precisament en la superació d'aquest últim punt de referència. L'amor interpersonal no és simplement un acte de la naturalesa o d'una de les seves potències - la voluntat, o la fe racional de l'intel·lecte -, sinó un do transcendent que en encarnar-se en nosaltres compromet tot el nostre ésser, i descentrant-lo, és a dir, destronant el nostre propi jo, l'allibera per a l'entrega personal al tu. L'experiència del trobament, com a experiència nova de l'ésser o com a experiència d'un ser nou és irreductible a l'experiència del jo aïllat i indedueble d'ella.

Si el filòsof dialògic ha de fixar la seva atenció en l'amor mutu del jo i el tu, en tant que *amor humà*, però reconeixent que per ser veritable amor ha de ser també do *diví*, ha de partir en primer lloc, que l'encontre amb el tu és un fet original, una dada prèvia a tota justificació racional, quelquom que la raó no pot deduir ni explicar a partir del propi jo, i en segon lloc ha de reconèixer que la relació

interpersonal entre els homes és autèntica únicament quan és un fet de fe, un do gratuït que té el seu origen últim en la mateixa autodonació que Déu fa lliurement als éssers que ha creat. Amb aquest enfoc es salva la riquesa inesgotable d'aquesta experiència privilegiada que tenint la seva font en la vida mateixa de Déu, és plenament humana, fins el punt de ser condició indispensable perquè l'home realitzi veritablement el seu ésser de persona. En ser una experiència humana és llavors també objecte de la filosofia, però només serà considerada adequadament pel filòsof que, gràcies a la seva fe, hagi après a usar la raó en l'àmbit alliberador que la seva mateixa fe ha obert en la seva vida, és a dir, en l'àmbit de la seva nova experiència reconciliada. La filosofia transcendental sempre intentarà fer seva la realitat del trobament, però la clau de la solució estar precisament en deixar-se assumir per aquesta realitat, en tant que és una experiència de fe que transcendeix la racionalitat de la raó sense destruir-la.

El pensament dialògic és així el punt de partida per a una correcta assumpció del sòcio-polític. Des de la radicalitat que ens imposa tota la realitat ha d'adquirir la dimensió personal que li correspon. Es supera l'horitzó de principis impersonals abstractes als que subordinar l'ésser personal i es descobreix el veritable ésser de les coses en assumir-les en la comunió fraterna, que elles a la vegada fan possible. Només en la comunió, persones i coses assoleixen la seva realitat màxima, i són respectades en la seva alteritat i en la seva singularitat. En el trobament interpersonal com a *primum cognitum* se'ns obre l'accés al coneixement de l'universal-concret, com a dialèctica perenne de tota la història

del pensament. Des del pensament dialògic es copsa també la intuïció vàlida de l'ètica de la situació, no subordinant la persona del proïsme a normes morals abstractes, sinó redescobrint en la relació amb ell el significat concret de les normes. Les formes concretes de l'amor com poden ser fidelitat, confiança, simpatia, respecte, comprensió, distància, etc. s'encaballen en la corporalitat de l'home i la dona com a característiques de la comunió interpersonal, i se'ns han d'aparèixer com categories irreductibles a les categories purament racionals. L'anàlisi de la relació interpersonal ha de conduir a situar la raó humana a l'interior de la fe, com a moment interior a ella i no com a moment anterior. L'article de Jacques Maritain del 1945 sobre la dialèctica immanent del primer acte de llibertat il·luminen com l'amor humà, en ser autèntic, té implicades la fe, l'esperança i la caritat aplegant fe i raó de forma simultània.

De la mateixa manera que l'existència autèntica pre-política és el fonament del polític ja que constitueix llur fonament i el condueix a la plenitud, el metahistòric -interpersonal- procura la direcció fonamental a l'històric - sòcio-polític - tal manera que haurà de concórrer de forma paral·lela a l'existència autèntica, realitzant de manera analògica els valors d'aquesta. Existeix així una assumpció des de l'interpersonal del sòcio-polític i de l'històric, i en aquest procés el pre-polític i el metahistòric no són apolítics o ahistòrics, o menys polítics i menys històrics que el polític i l'històric, ans al contrari són, com a fonaments, més reals, més polítics i històrics que el polític i l'històric als quals han servit de fonament. Essent la persona un subjecte creador de valors, aquest procés d'assumpció és un procés **donador de sentit** en tots els nivells de l'existència, a excepció del darrer que és el decisiu: el de la dialògica de Déu i la Humanitat, que tenint un caràcter de suprema activitat té també un caràcter d'irreductible passivitat, en la gratuïtat de la gràcia divina a les criatures. Així l'home rep el sentit donat per Déu essent no només un projecte d'activitat, sinó també i radicalment escolta i acollida.

La intuïció de l'ètica de la situació personalista exigeix no subordinar a la persona a normes morals abstractes, i redescobrir la relació amb ell del significat concret de les normes. La nova existència interpersonal és la base per a situar els conceptes que han d'ordenar l'espai extern de les persones: la llibertat, l'autoritat, la justícia, el treball, els Drets Humans, la família, el progrés, la gestió de la cosa pública – la política-, les relacions internacionals etc. són dimensions de l'assumpció del sòcio-polític que cal abordar des d'aquesta ètica de la situació fent que l'autèntica comunió entre tots sigui realment garantida i fonamentada. El personalisme ha de ser l'eix de l'ordenació de la resolució adequada dels urgents problemes de la societat i de la història. El personalisme, la filosofia de la persona és constituïent de la mateixa persona i de la societat, que es funda i es crea per les persones, però que és també condicionadora i creadora de llurs personalitats, de llurs trets psicològics, culturals i diferencials d'una cultura. Àdhuc avui dia amb el multiculturalisme no es concep una persona sense un tret cultural, racial, o comunitari bàsic, pel que diem "aquesta persona és de x", essent x, una vila, una comarca, una regió, una nació, una cultura, un entorn religiós determinat. El simple acte de pensar té en sí mateix un caràcter comunitari. Si jo no sapigués el meu nom, el de la meva persona, no podria anar a cap registre civil o parroquial i

preguntar qui sóc, no podria pensar qui són els meus pares, quines les meves arrels, quina la meua comunitat i tradició d'origen i procedència. No ho sabria i ningú no m'ho podria dir. Deixaria de ser persona. La societat és pensament que es comunica. Individu i societat formen un tot indissociable. De la persona procedeixen els elements ètics i orgànics que són específicament constitutius de la societat, sigui la finalitat social mateixa, sigui la coordinació de les diferents activitats individuals, funció típica de l'acció de formar grups. La societat és així *projecció múltiple, simultània, contínua i organitzadora dels individus considerats en la seva activitat.*

L'assumpció del sòcio-polític del personalisme, i en virtut del seu fonament d'axiologia, no és una simple formulació teòrica, sinó que ha tingut realitzacions històriques. El moviment personalista tal i com es formulà en els anys 30 a Europa per a superar el moment polític del feixisme i nazisme, com formes de col·lectivisme, i una determinada actitud burgesa, ens és vàlid com a punt de partida especulatiu. Aquest moviment tingué d'altra banda una innegable influència i entroncament a Catalunya, com ho demostren diversos fets:

- La correspondència en temps de la guerra d'Espanya entre Carles Cardó i Jacques Maritain, - creació dels Comitès per la Pau.- (Correspondència estudiada per Jordi Giró).
- La col·laboració de Luigi Sturzo en el diari "El Mati" 1929-1936.
- L'entorn d'Emmanuel Mounier a Catalunya en seguidors com Maurici Serrahima i el Moviment Mounierista per a la Persona i Comunitat. Polítics del nostre país han estat del seu primer grup de seguidors (Temàtica estudiada pel sociòleg Joan Costa). Maurici Serrahima acostà la ideologia de la primera Unió Democràtica de Catalunya a E.Mounier, com Comín ho va fer a la seva manera amb una lectura del marxisme.
- Vicens Vives defineix el primer ressort de la psicologia catalana no en la raó com els francesos; la metafísica com els alemanys; i l'empirisme, com els anglesos; la intel·ligència, com els italians; o la mística, com els castellans. A Catalunya el mòbil primari és la voluntat d'ésser.

NOTES

1. Institut d'Estudis Catalans: *Diccionari la llengua catalana*.- Edicions 3 i 4 Edicions 62, Editorial Moll, Enciclopèdia Catalana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1995. Pg. 31.
2. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg.1397-1398.
3. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 668.
4. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 1862
5. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 1318-1319.
6. Jaume Bofill i Bofill. "Autoridad, Jerarquía ,Individuo" Publicat a la Revista de Filosofia (C.S.I.C.) any II, 1943, nº 5, pg. 361-365. Recollit a: *Obra filosòfica*.- Edicions Ariel. Esplugues de Llobregat. Barcelona. 1967. Pg. 11-23. : II El concepto de "Jerarquía"- el concepto de orden.
7. Jaume Bofill i Bofill. Op. cit. pg. 16.
8. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 1444.
9. JORDI SALES I CODERH "Presentació. Assistir al diàleg, assistir el diàleg". Presentació JOSEP MONSERRAT MOLAS *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*.- Barcelonesa d'edicions . Col·lecció Realitats i Tensions,7 Barcelona 1999.
10. COLL, J.M. "Personalisme, pensament dialògic i fe dialogal" a :*Persona i nació*.- Barcelonesa d'edicions, Barcelona 1992. Pg. 35
 " Parlant en termes més aviat imprecisos , es podria acceptar que el personalisme no pretén ser un sistema filosòfic, ja que més aviat neix de la voluntat de defensar la persona contra qualsevol sistema, sinó només una orientació general que vol ordenar tant la teoria com la pràctica.
 (...) Convindria reservar el nom de personalisme per a la concepció que, d'una manera universal i radical , introduís la realitat de la persona des del començament de l'esdevenir mediador de la filosofia".
11. LUIGI STURZO : *Politica e morale*.- Nicola Zanichelli Editore. Bologna 1958 pp.40-45. Cap.III :La crisi de les democràcies, pp.37 i ss.
12. JOSE MARIA ROVIRA MARTÍNEZ : *El personalismo de Mounier*.- U. Barcelona Septiembre 1966. Tesis de Licenciatura de Filosofia. Director Dr. Miguel Siguán Soler.
13. Cf. Concepción personalista del Estado y de la realidad socio-política. Sus aplicaciones actuales. COLL J.M. *Filosofía de la relación interpersonal*.- PPU 1990 cp. 12.4.
14. E. FORMENT. Universidad de Barcelona. "Suárez y el personalismo de Maritain." Barcelona, Espíritu. nº 34 1985, pp. 109-137.
 " La confrontación del personalismo de Maritain con el personalismo suareciano revela que para la superación del individualismo y el colectivismo, y así evitar los valores que sacrifican ambas doctrinas, no es suficiente la solución

personalista de Maritain. Para resolver el problema de las relaciones de la persona y la sociedad es necesario valorarlas en el mismo grado que Suárez y la escolástica en general que tienen en la más alta estima a la sociedad y reconocen siempre su necesidad para la persona, por ser el hombre social por naturaleza... La concepción de Suárez está mucho más cerca de Santo Tomás que la de Maritain. El personalismo de Suárez coincide con el de Santo Tomás en que no es posible establecer la oposición entre individuo y persona como hace Maritain, lo que es muy grave para una doctrina que pretende, como la de Maritain, ser la fiel y auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás sobre la persona”.

15. E. MOUNIER: *Le personalisme*.- Oeuvres. t. III pg. 467.

16. JOSE MARIA ROVIRA MARTÍNEZ: *El personalismo de Mounier*.-U. Barcelona.

Septiembre 1966. Tesis de Licenciatura de Filosofía. Director. Dr. D. Miguel Siguán Soler. Cap. III , pg. 89. - La persona una vocación-

17. El personalisme emprà el mètode dialèctic de diverses maneres. Maritain sempre defensa la seva posició proposant una superació entre altres que considera primer incomplertes, i les exposa per contraposar-les i poder així fonamentar, després d'una doble negació, una afirmació que és la seva proposta. Mounier també ha definit la persona en sentit negatiu i positiu, i fa de la negació i de l'afirmació el camí per a la pròpia vocació. Veiem ara aquesta cita de Lacroix.

“ Tota negació no és sinó l'anvers d'una afirmació, més profunda que l'explica i fonamenta, així com l'afirmació no advé progressivament a la consciència sinó mitjançant polèmiques successives, la negació té un paper metodològic, l'afirmació un valor ontològic.”

JEAN LACROIX :*Mounier éducateur*.- Esprit .Desembre de 1950 pg. 845.

18. J. FINANCE : *Être et agir dans la philosophie de Sain Thomas*.- Univ. Gregoriana, Roma 1960, p. 61.

19. IGNACIO GUIU ANDREU : *La metafísica del obrar en la filosofía de Santo Tomás de Aquino*.- Febrero 1989. Pg. 92, 93, 94.

20. MARTIN BUBER : *Yo y Tu* .-Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Pg. 62 – Distinció entre individu i persona.

21. JACQUES MARITAIN : *Humanisme Integral*.- edicions 62, Barcelona. 1966. III . El cristià i el món. 3. La missió temporal del cristià. Pg. 101-102.

22. GIORGIO CAMPANINI “Le personalisme de Mounier et la crise des démocraties.-

Notes et Documents. Pour une recherche personaliste/for a personalist approach. 14 nouvelle série avril-juin 1986.

23. P.L-Landsberg, que morí en un camp de concentració alemany va ser qui va introduir a Mounier a la teoria del engagement.
- P.L-LANDSBERG :*Problèmes du personnalisme*.- Edit. Du Seuil. París 1952. Prefaci de Jean Lacroix.
- 24.EMMANUEL MOUNIER : *Le personnalisme*.- Presses Universitaires de France. Que sais-je? nº 395. 1949. Chapitre VII. L'engagement. Les quatre dimensions de l'action.
- 25.Mounier fa servir aquesta expressió referint-se a l'obra de l'existencialista J.P.Sartre "Les mans brutes" de 1948, on posa en escena el conflicte entre la puresa revolucionària i les postures de compromís dels dirigents de cert partit polític d'extrema esquerra.
- Maritain fa servir també aquesta expressió en un moment del text que em analitzat. J.Maritain. op.cit.
- "...En elles mateixes, i per llur fi propi, són compromeses en el temps i en les vicissituds del temps. Així hom pot dir que no tenen les mans netes." (es refereix a la cultura i la civilització)
- 26.VÁCLAV HAVEL :*La responsabilidad como destino*.- El País Aguilar. Madrid. 1991. Pg. 63 " La política y la conciencia".
27. JAN PATOCKA : *Platon et l'Europe*.- La nuit surveillée. Verdier. 1983
- I. Introduction. Situation de l'homme. Situation de l'Europe.
pp. 9-10
- " La situation de l'homme est quelque chose qui se modifie si nous en prenons conscience. La situation naïve et la situation consciente sont deux situations différentes. Notre réalité - et notre réalité est toujours en situation - subit une altération du seul fait qu'elle est réfléchie. Reste bien sûr à savoir si la simple réflexion signifie *eo ipso* un changement en mieux. Quoi qu'il en soit, la situation réfléchie est, à la différence de la situation naïve, élucidée jusqu'à un certain point ou, du moins, en voie d'élucidation.
- Bien que la réflexion en saisisse pas toujours le fond des choses, le fait est que , sans la réflexion, nous en pourrions y accéder. Or qu'en est-il de la vérité sur les choses ? Nous savons que toute vérité commence comme une erreur au moins partielle , que la vérité est toujours la conquête d'une démarche critique à l'égard de nos suppositions premières, le résultat d'une critique de nos opinions"
28. JAN PATOCKA. Op. cit. pg. 11
29. Die philos. Schriften, vol. III pg. 637 Gerhardt.

MANUEL CANALS I SURÍS : " Fonament de l'axiologia de Plató. La interpretació del platonisme a l'escola de Tubinga".-

Convivium. Revista de Filosofia Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Universitat de Barcelona. Segona Sèrie, num. 9 1996. Pg. 49.

GIOVANNI REALE " Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte".-

Vita e pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore Milano. 1989

31. FRANCISCO J. GONZALEZ: " A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals":-

Comprendre. Revista catalana de Filosofia. Facultat de Filosofia Universitat Ramon Llull. 1999/2. Pg. 5.

El Dr. F.J. Gonzalez, del Skidmore College de Nova York, reflexiona sobre com copsar el platonisme partint del somni que suposadament va tenir el fillòsof abans de morir i que es relata en una introducció anònima al pensament de Plató. En aquest somni Plató es veia a sí mateix com un cigne , saltant d'un lloc a un altre , sense deixar-se atrapar pels caçadors que el perseguien. El jove deixeble de Sòcrates Simmias en féu la interpretació : encara que tots intentessin de comprendre el vertader significat de Plató, ningú no l'atraparia, sinó que cadascú interpretaria Plató segons els seus propis conceptes. Gonzàlez veu en aquesta interpretació del somni quelquom profètic, després de dos mil anys el cigne continua escapa-se de tothom.

Al final del seu article, que recull la conferència que pronuncià a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 15 de març de 1999, Gonzàlez es qüestiona si ha ell ha sabut atrapar al cigne. La resposta ha de ser negativa : no és possible atrapar a Plató, com no ho és fer-ho amb la veritat. Albira tan sols l'esperança de copsar cap a on es dirigeix el cigne, alhora que sap que qualsevol intent per atrapar-lo en una doctrina o un sistema farà que emprengui el vol d'immediat. Només fixar la mirada en ell, sense voler-lo capturar, farà que romanguí quiet allà on és.

32. G. REALE op. cit. pg. 225.

33. J. PATOCKA op. cit. pg. 103.

34. JORDI SALES I CODERCH: *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments.*-

Anthropos. Editorial del hombre. 1992pg. 100

" Existeix una *distància* , que és la *philo-sophia* mateixa, entre considerar el coneixement com una obvietat que s'exerceix en el nostre quotidià ésser cognoscent (o que es transmet en ensenyaments com una mercaderia, com un flux), o pensar-lo com un ingredient essencial de la

precisa *formació* de l'ànima per ella mateixa. Aquesta segona possibilitat , *la cura de l'ànima en el coneixement*, és, com ha estat observat per Jan Patocka el component bàsic de l'herència europea.

El filòsof bohemí ens diu que el coneixement com a cura de l'ànima és el *doble* descobriment del que flueix (poros-apeiron) i del que és precís, determinat, límit, problema (aporia-péras). Adues realitats són fonamentals i principals. El coneixement com a cura de l'ànima és "el descobriment de la doble regió on l'ànima es mou". L'exclusivitat dels models del flux és el rostre epistemològic del consentiment en la decadència europea. L'alternativa és travessar l'aporia i engendrar des de la fecunditat del *diametros*."

35. G.REALE op. cit. pg. 71

36. JAN PATOCKA. op. cit. pg. 102.

37. JAN PATOCKA. op. cit. pg. 9

38. JAN PATOCKA. op. cit. pg. 35

39. EDMUND HUSSERL : *Investigaciones lógicas*. - Alianza Editorial
Filosofía y pensamiento. Madrid 1999.
Pg. 233 - pg. 241-2.

Edmund Husserl empra en la Investigació primera "Expressió i significació" l'expressió "vida solitària de l'ànima".

1 - Doble sentit del terme signe.

Avença en el que per ell són distincions essencials i empra la noció de "vida solitària de l'ànima", quan es produeix una expressió mancada de significació.

"Las expresiones deservuelven su función significativa también en la *vida solitaria del alma*; y en ésta *no funcionan ya como señales*".

8 - Les expressions en la vida solitària de l'ànima.

Aprofundeix en les expressions no en llur funció comunicativa, essencialment com senyals, sinó en la vida de l'ànima que no es comunica, és a dir en llur dimensió interior de diàleg amb si mateixa. Les expressions tenen significat quan parlem amb nosaltres mateixos de la mateixa manera que les tenen en el discurs comunicatiu. Parlem també en el discurs solitari i és possible aquest aprehendré's a sí mateix quan un parla amb un mateix. La paraula sols deixa de ser paraula quan el nostre interès rau exclusivament en el sensible, és a dir la paraula com a simple veu. Si vivim però llur comprensió llavors la paraula sempre expressa, i expressa sempre el mateix, l'adrecem o no a una altra persona. En el discurs monològic les paraules no poden servir-nos per a la funció d'assenyalar,

notificar l'existència d'actes psíquics. Semblant senyal fóra inútil , ja que aitals actes són viscuts per nosaltres en el mateix moment”.

40. JOSEP M^a COLL I ALEMANY: *Filosofia de la relació interpersonal*. - Tomo I PPU. Barcelona , 1990. Pg. 100

41. JOSEP M^a COLL: “Sinthesis fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat”.-

Facultat de Teologia de Catalunya. Facultat eclesiàstica de Filosofia de Catalunya. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1988-1989. Barcelona 1988.

42. L'expressió “matriu filosòfica” aplicada al personalisme és de P. Ricoeur, citat per Domenach.

També es troba a J. LACROIX : *Le personalisme come anti-idéologie*. - Paris 1972.

A. WEBER D. HUISMAN : *Tableau de la philosophie contemporaine*. - Paris 1967 : J. Lacroix “Le personalisme” pg. 419-431. 1967.

43. JOSEP M^a COLL I ALEMANY : *Filosofia de la relació interpersonal*. - PPU Barcelona 1990.

Pg. 104-105.

“ O, como lo formula Mounier, la comunidad personalista, creada por el amor, debe ser la utopía que se realiza más allá de la historia, pero que da a la historia su *dirección fundamental*, orientando el ideal comunitario de un régimen personalista”

Coll és precís delimitant les distàncies i les necessàries complementarietats entre els dos espais. Si un partit polític volgués prometre la felicitat personal seria suficient per no votar-lo, àdhuc per denunciar la seva falsetat.

Coll defineix aquest model polític com un poder polític real, amb capacitat de gestió i decisió. Va més enllà de la proposta de Jacques Maritain en *L'Home i l'Estat* que planteja al final de l'obra el problema de la unificació política del món. Maritain parla també de la creació d'aquest organisme superior, però el defineix com desprovist de tot poder de qualsevol índole, encara que revestit d'una autoritat moral que el fes acceptable pels Estats.

El desenvolupament de la Unió Europea i llur Administració són un model de gestió de la globalització actual. La subsidiarietat com principi d'ordenament s'ha limitat a la creació d'uns Estats forts que conformen Europa. El camí ha d'estar en crear un *model de referent personalista* , alhora en aplicar la subsidiarietat amb la solidaritat en les comunitats naturals de persones, referent que justificaria l'apel·lació eficaç a aquest principi.

II. CONCEPCIÓ SOCIAL PERSONALISTA

Primacia de la persona

La reflexió sobre la primacia de la persona en parlar de la dimensió social del personalisme no implica sinó referir a aquesta com el nucli i la raó de ser del cos social. Cal situar l'assumpció del sòcio-polític del personalisme en la perspectiva que reclamava Luigi Sturzo, la d'alliberar a l'home de la supeditació de qualsevol idea, grup, o col·lectivitat. Per parlar de la concepció social del personalisme cal abastar dos eixos o punts de partida. En primer lloc que una concepció social del personalisme demana radicalment la projecció comunitària de la persona. D'ací el rebuig a les formes morals, socials i econòmiques del liberalisme. De l'altre arribar a un ordenament polític que sigui el reflex i el garant d'aquest ordre social. Per aquesta via arribarem al capítol següent dedicat a la concepció política personalista. El disseny d'un determinat tipus d'Estat serà el fruit d'aquesta exigència. Copsem però ara que l'existència d'aquest no serà sovint l'objectiu a assolir, sinó també la condició de possibilitat d'una societat on s'estenguin els valors de la llibertat, la igualtat i la justícia social en plena era de la globalització planetària. Veiem com ja el 1951 Jacques Maritain dibuixava aquest determinat tipus d'Estat.

“ El Estado no es la suprema encarnación de la Idea, como creía Hegel. No es una especie de superhombre colectivo. El Estado no es más que un órgano habilitado para hacer uso del poder y la coerción y compuesto de expertos o especialistas en el orden y el bienestar públicos; es un instrumento al servicio del hombre. Poner al hombre al servicio de este instrumento es una perversión política. La persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre”. (1)

El *Traité du Caractère* d'Emmanuel Mounier és l'intent d'ordenar els coneixements científics sobre l'home sota els principis de la perspectiva personalista. En aquest sentit podríem dir que és una obra d'antropologia. El valor de la ciència en Mounier és el valor d'abastar a la persona. Abastem la comprensió fenomenològica de la persona amb una proposta de recorregut: la persona com **encarnació**, la persona com **comunicació** i **comunió**, la persona com **vocació**, i la persona com **moviment**. (2) El personalisme ha de criticar el dualisme modern-esperit/matèria, cos/ànima- i reintegrar a la persona a la naturalesa. La persona és així una **encarnació**. La persona no és un subjecte merament pensant, sense vincles, sense relacions, sense lligams, en una paraula sense ambient. La persona és immersa en la naturalesa. Copsar la realitat persona des de categories conceptuals com esperit o matèria és iniciar llur

comprensió amb abstraccions. Si la raó especulativa i filosòfica pot distingir en l'home dues realitats que anomena esperit i matèria, l'home no és sinó una unitat indissoluble i al mateix temps no descomponible. La persona és senceraent cos i senceraent esperit. El cos no és un objecte, un mer instrument estrany i diferent d'ell. El cos de l'home és ell mateix present en el món. L'home no és un ésser separat de la realitat, sinó que comunica amb tota la realitat del món i de la matèria. D'entre tots els éssers de la naturalesa únicament l'home és pròpiament comunicable, vers el món i en el món abans de ser *en sí*.

En el personalisme, i contràriament a l'escissió de la filosofia kantiana que postula per primera vegada de forma radical en la història del pensament l'autonomia de la raó pràctica que es dona a ella mateixa un imperatiu moral, el *noumen* ha d'habitar en el *fenoumen*, de la mateixa manera que la persona habita en els seus personatges. La persona és una existència creadora d'existència en i pels fenòmens. L'home no és sols naturalesa. Mounier afirma que l'home no és només cos o només esperit, és totes dues coses simultàniament, i l'home és una unitat transcendent a la naturalesa, encara que alhora immersa en la naturalesa. Així assenyala Mounier com dels seus instints primaris com menjar o reproduir-se, l'home ha fet arts subtils: l'art de la cuina, l'art d'estimar. Tot i així un simple mal de cap és suficient per fer aturar l'esforç d'un filòsof. Mounier sap Sant Joan de la Creu vomitava en els ses èxtasis. Si l'home és en el més íntim una unitat, encara que la seva tensió vers el social és condicioni per la polaritat entre individu i persona, la qüestió no és saber quina de les dues realitats és la que comença primer, o és ontològicament prioritària, això és o el cos o l'esperit, sinó en saber quina de les dues dirigeix i mana, si l'autoritat de l'home creador o la inèrcia de la matèria. La decisió no pot raure tampoc en una entelèquia. La decisió rau també en l'home. L'encarnació de la persona és realitza així en primer lloc superant les temptacions d'un doble moviment de despersonalització. D'una banda creure que les persones són enterament autònomes. Si fos així no caldria parlar de la concepció social del personalisme. Dotar a les persones d'un poder d'elecció absolutament autònom i lliure, sense més referència vers l'altre i els altres no mena l'encarnació de l'home a la plenitud personal. La segona temptació és la de la universalització. Per Mounier és una despersonalització el procés d'universalització progressiva dels grups humans en comunitats cada vegada més amples i que signifiquin en el seu límit la comunitat total dels homes. Aquest procés de globalització implica una confiança cega en el poder tècnic de la ciència que farà que el domini de l'home sobre el món sigui el garant del desenvolupament progressiu de la humanitat. Aquest procés, que endevinava Mounier en escriure la seva obra i que és el context actual en escriure aquesta reflexió, serà en el seu límit l'organització universal d'un hipotètic nou ordre social i polític mundial.

La veritable perspectiva que ha de superar aquest doble estat de temptacions és el treball de l'home encarnat en el món, formant part d'aquest cosmos però transcendint-lo i dirigint-se vers ell amb la resta dels homes amb els que està solidàriament unit, en vistes a la formació d'un món humanitzat i d'una unitat col·lectiva de la humanitat. L'existència encarnada és per tant el

retrobarment d'una perspectiva total **antropocòsmica**. No hi ha naturalesa, no hi ha home. Hi ha unió i separació dialèctica d'ambdues esferes de la realitat. Impossibile de pensar en un món sense home i en un home sense món. Món és la totalització de l'univers sota una mirada que percep. Home és l'encarnació de la persona en el món. No hi ha món sense home, únicament en el món hi pot ser la persona. L'home no és una dualitat de cos i esperit, sinó que l'home és una unitat. Aquesta unitat en tancar-se sobre sí mateixa, intentant bastar-se a sí mateixa s'anomena "carn". Carn és "tot" l'home negant-se a acceptar la totalització que aporta la paraula revelada. Aquesta unitat oberta a la paraula revelada s'anomena esperit -πνεῦμα. Esperit és tot l'home vivint de la vida de Déu i cooperant amb Déu per l'adveniment del seu Regne. Així doncs no hi cap tipus de dualisme en el cristianisme. Tan sols la unitat de l'home lliure i dramàtic per la seva pròpia llibertat, donada i respectada per Déu.

La persona és una també una **comunió**, una **comunicació**. L'individualisme neix amb el Renaixement. L'home perd al món, als altres, i també poc a poc a Déu. Mounier diu viure en un segon Renaixement, la seva és una època de crisi. L'article de l'octubre de 1932 que obria la "carta de navegació" del moviment i revista *Esprit* es deia: *Refaire la Renaissance*. D'aquesta manera si l'individualisme que va néixer en el segle XVI, si bé ens ha aportat un sentit profund de l'home, descobrint la seva subjectivitat, el reconeixement que l'existència humana no és equiparable a l'existència de les coses, la llibertat constitutiva de l'estatut ontològic de l'home, etc.; ha fracassat degut a l'arbitrària separació de l'individu de la comunitat dels homes. Vet ací el repte de la proposta de Mounier sobre el seu moment històric concret i llur contraproposta d'ideal històric a assolir. És el moment de realitzar una veritable revolució, la de retrobar a la comunitat sense perdre a l'individu, i això vol fer-ho Emmanuel Mounier enfront les solucions del feixisme i del comunisme.

La radicalitat de la comunió en el personalisme és central i explica la radical crítica del moviment contra l'individualisme. L'individualisme no és únicament moral, és la metafísica de la solitud integral, la única que ens queda quan em perdut la veritat en el món i la comunitat dels homes. Aquesta doctrina la practica una ideologia de la reivindicació individual. Instint de poder disfressat dels més nobles valors, moldeja un tipus d'home, el burgès. Un home que ha perdut el sentit de l'ésser i de l'amor. El seu valor principal és l'ordre, i no un ordre qualsevol, sinó un ordre orientat al benestar. L'individualisme és una decadència de l'individu malgrat que en el seu inici estava dominat pel valor de l'heroisme. El seu model és l'heroi que combat amb la seva sola força tots els poders que són feixucs per l'home. En aquest combat transgredeix els límits de l'home: el conqueridor, el tirà, el reformador. Don Joan és l'ídol de l'aventurer, de l'audaç, de la independència, del caràcter feréstec. Aquests són els seus valors. Péguy deia que l'home burgès no pot ser bo ni pel pecat, ni per la gràcia, ni per la desgràcia, ni per la joia. Un home de salut, un home de benestar, un home de bé, un home que ha trobat el seu equilibri, un ésser insuls. Que l'individu no és una realitat autònoma en el sentit que la comunitat no seria sinó una suma d'individus és la tesi del personalisme. La proposta del burgès és radicalment inversa a aquesta.

Persona i comunitat són dues nocions que no es poden separar. Primer és el nosaltres i dins d'ell hi ha el jo i el tu. És impossible parlar de persona sense parlar de comunitat. Ambdós conceptes són interiors l'un a l'altre, ja que la persona ja és comunitat. Com a dit Jean Lacroix "la persona és la tensió entre l'individual i el social"(3). Aquesta comunió és distant a la concepció de Sartre de la relació interpersonal que vol superar el Cogito cartesià que estableix la relació jo-tu com exterioritat. L'altre per a Sartre no és únicament aquell que jo veig, sinó aquell que em veu. El cogito desenvolupat és : el ser-vist-per l'altre i implica un altre-subjecte. Originàriament, l'altre és aquell que em mira. Jo experimento aquest ésser-vist-com-objecte en experiències aïtals com la timidesa, la vergonya... . Amb aquestes categories relacionals jo no puc ser objecte sinó per a un subjecte. La mirada de l'altre em constitueix com un objecte en el seu camp i fa de mi un objecte despulat i posseït. Ja no és un "per a si", sinó un "en sí", una existència fixada, "l'infern són els altres". Dos homes en conflicte no fan comunió, es vigilen i s'esclavitzen amb una finalitat que el llenguatge actual anomenaria competitiva i no cooperativa. La finalitat és no esdevenir esclavitzats. Hi ha una impossibilitat de "comunió de les ànimes" des d'aquesta perspectiva. En donar-se aquesta la única possibilitat és intentar la comunió dels cossos. L'altre sempre té la capacitat de cossificar-me i de fet això és el que sóc en l'existencialisme, encara que el que succeeix és que jo no ho sé. Alguna cosa similar succeeix amb el desig sexual.

En aquest context la relació interpersonal autèntica és llavors un conflicte insoluble. Com a subjecte aspiro només a aprehendre a la persona que es troba amb mi, al subjecte que tinc davant. Però si em presento com a subjecte congelo a l'altre i el faig objecte incapacitant així tota possibilitat de subjectivitat. No essent possible presentar-se així com a subjecte no puc sinó presentar-me com a objecte. Subjecte i objecte es resolen en una antítesi sense solució, sense síntesi. L'anàlisi de la mirada a Sartre és així l'antítesi al personalisme essent el moment més cru, on mirar a l'altre no és reconèixer-lo per després conèixer alhora a mi mateix ja que la mirada és radical i aïlladament un acte utilitari, una eina de fixació. En el personalisme la mirada ha de ser una finestra oberta al ser personal. Si el personalisme comparteix de l'existencialisme el reconeixement de l'encarnació, té en contra d'aquest el que l'allunya frontalment de l'individualisme, que és per se la seva antítesi i més proper enemic a batre. L'experiència fonamental de la persona no és la separació sinó la comunicació. La primera preocupació de l'individualisme és la de centrar a l'individu sobre sí mateix, la del personalisme la de descentrar-lo per així posar-lo en la situació en la perspectiva d'abordar a la persona.

La relació interpersonal és el davant i el darrera de la plenitud de la vida humana, i aquesta plenitud s'esdevé en un "dir". En la comunicació les persones troben el vehicle i la substància mateixa de la relació interpersonal. Si jo no sabés el meu nom no seria una persona, no podria dir-me a mi mateix, els altres tampoc podrien distingir-me ni parlar-me ni hi hauria possible encontre. La despersonalització seria absoluta, no seria possible anar a cap registre civil ni parroquial i averiguar qui sóc. La paraula i el nom de cada persona no són així mers instruments relacionals. Són condicions imprescindibles d'identitat. Per això

la primàcia de la persona és bàsica en la concepció social personalista. Un conjunt d'éssers anònims crearia també una societat anònima i despersonalitzada on el triomf de les eines de comunicació de masses i de la gestió informàtica de membres que són simples números, seria total. Aquest és el límit que denunciava Václav Havel. La designació del nom de la persona és el primer pas en la maternitat i la paternitat de les persones. El primer que pensen és quin és el nom que posaran al seu fill o filla, i aquesta serà la paraula amb la que es reconeixerà i es relacionarà, amb la que es desenvoluparà socialment. L'atenció a la presència humana és el primer interès que manifesta el nen en sortir de la vida vegetativa. Dels sis als dotze mesos aquesta atenció és màxima. No és sinó vers els tres anys que apareixerà la primera manifestació d'un egocentrisme reflexiu. Així doncs el primer moviment d'una vida personal no és un gest de tancament o clausura, sinó un moviment vers l'altre. De fet, la vida humana arriba a la seva etapa adulta quan passa de la "libido captativa" a la "libido oblativa" de la captació a la donació vers els altres. La persona no pot existir sinó vers l'altre, no es coneix sinó per l'altre, no es troba sinó en l'altre. L'experiència primitiva de la persona és l'experiència de la segona persona. El tu i en ell el nosaltres, precedeix al jo, o com a mínim l'acompanya. En el cogito hi són presents la resta dels cogitos. De la mateixa manera que si el filòsof es tanca primer en el pensament i no trobarà mai el ser, aquell que es tanca primer en el jo, no trobarà mai el camí vers l'altre. El jo i el tu precedeixen del nosaltres i es fonamenten en ell. *Sum ergo es*. Per tant hi ha una realitat, el nosaltres, que és l'origen d'ambdós. Mounier distingeix en la relació interpersonal diferents actituds: el rebuig de l'altre, la utilització de l'altre, i la reflexió sobre de l'acceptació de l'altre a la dramàtica de l'altre. El camí d'aquestes diferents actituds dibuixarà els límits de llurs pròpies mancances i permetrà albirar la vera solució a aquest fet.

- El rebuig de l'altre -.

El moviment vers l'altre requereix una ressonància a la presència de l'altre, que implica emotivitat i activitat suficient per tal de respondre als múltiples requeriments que demana la relació social. Cal el que l'actual teoria de la intel·ligència emocional anomenaria *empatia*. Max Scheler parla de "orbs a les persones" quan es consoliden certes cristallitzacions psíquiques en un cas de perversitat. Tota actitud social negativa implica alguna manera de rebuig voluntari. El primer grau de rebuig a l'altre és la conducta de desconfiança. L'altre pel desconfiat no és a-priori sinònim de promesa sinó d'amenaça. L'altre ni tan sols està personalitzat, és un ser anònim perdut en una massa inquietant confusament captat com un perill de l'exterior. La desconfiança habitual és l'avarícia de l'home. La desconfiança no és la lucidesa, és el semblant que torna vers l'altre la seva avarícia. Les dissonàncies assenyalen un retrocés aparentment més greu de rebuig a l'altre, i aquestes dissonàncies estructurals: aïllament, fer-se el distret, oposició agressiva, fugida, furt, insociabilitat constitucional. Els conceptes d'intimitat, secret, pudor són ambivalents, tant poden significar la profunditat de la vida personal, com la recerca d'un món apart.

- L'utilització de l'altre.

Puc donar l'aparença d'acceptar l'existència de l'altre i malgrat tot reduir aquesta existència, ja sigui al servei de la meva, ja sigui d'alguna manera de ser que sigui una negació pràctica dels privilegis de l'existència personal. Aquest fenomen és el que descriu Heidegger com la "pseudo-comunitat" de la xerrameca quotidiana. Creiem anar vers l'altre quan en realitat anem a l'encontre de nosaltres mateixos.

- De l'acceptació de l'altre a la dramàtica de l'altre.

El sentit de l'altre comença únicament amb l'acceptació no d'altre jo mateix, sinó d'altre diferent de mi. Aquesta radicalitat trenca un imperialisme individualista que es transforma en una freudiana intolerància vers l'altre molt primitiva, i que bloqueja qualsevol acceptació d'un altre a qui no acceptem revertit dels mateixos privilegis que tinc jo. El meu individualisme reconeix els meus drets, però no accepta l'existència integral d'un altre home. No pot ser aquesta la proposta personalista, l'acte d'acceptació donarà el sentit de la identitat i el respecte a la diferència, no a la instrumentalització de la mateixa. L'acceptació és l'acte d'una persona, constituïda com nosaltres en una multiplicitat generosa, i aquest acte és tan fonamental com la consciència en sí. L'altre és un misteri a respectar i a comprendre, a conquerir en una valenta dramàtica. El sentit de l'altre estarà condicionat per una adaptabilitat general al real. El sentit de l'altre és inseparable del sentit de la interioritat. L'altre és el meu semblant, és un "altre jo mateix". D'ací en el personalisme de Mounier la importància de la comunicació, un tema inicial i de preocupació permanent. Mounier situa en "*Le Personalisme*" a l'amor com l'inici del seu pensament. La comunicació és relació, la relació és donació, i aquest és amor. Aquest acte d'amor és la certesa més ferma de l'home, el cogito existencial irrefutable: estimo doncs el ser existeix, i la vida val la pena de ser viscuda. Estimar no és en Mounier un verb buit de sentit. Estimar és sortir de sí mateix, el desplegament d'un mateix, desposseir-se, descentrar-se, esdevenir disponible a l'altre. És també comprendre, situar-se en el punt de vista de l'altre; és també assumir, assumir el destí, la pena, la joia, la tasca de l'altre. Estimar és també donar, gratuïtat, generositat, estimar és també ésser fidel, un fidelitat que no és submissió ni repetició, sinó que és una fidelitat creadora, una continuïtat que va més enllà de la repetició i la rutina. Si l'amor és doncs sortir d'un mateix, comprendre, assumir, donar, ésser fidel, si és tot això amor és en síntesi ser tot per a tots sense deixar de ser jo.

Delimitar la implicació de la dimensió social del personalisme des de la primacia de la persona, demana un esforç de clarificació de la concepció social a partir de la persona mateixa. El personalisme distingeix entre **comunitat** i **socletat**. D'aquesta manera "societat és la zona parcialment objectivada del món de les persones", mentre que "comunitat és la cristal·lització intermitja entre dos límits: "la realitat social objectivada i la pura relació personal". Si la societat fa referència a les "relacions jurídiques i econòmiques", La comunitat ho fa a les "realitzacions temporeres de l'ideal de la pura comunió entre persones". El personalisme no és en absolut contrari a les relacions impersonals societàries. A

mesura que el pensament de Mounier avança s'accentua la seva preocupació per la raó, per l'impersonal, per les formes de mediació. No com un interès en si mateix sinó com un complement i perfecció per la preocupació per la persona. Mounier distingeix una jerarquia de col·lectivitats segons el seu major o menor potencial comunitari, és a dir la seva major o menor personalització.

En aquest camí distingeix dos moments, un d'inferior i un altre grau de superior. El grau inferior l'anomena món del "se", la irresponsabilitat, opinions vagues, relacions mundanes, instints sense semblant de la xerrameca quotidiana, del conformisme social o polític, de la mediocritat moral, de la massa anònima i de la consciència somnolenta. La despersonalització del món modern i la decadència de la idea comunitària són la mateixa e idèntica desagregació. El món del "se" és el món de les masses. No hi ha pròxim, sinó únicament éssers semblants, dobles meus. Cadascú viu la seva solitud. El món del "se" no és un tot, ni un nosaltres, sinó una manera de ser. El primer acte de la vida personal és la reducció d'aquesta zona de l'impersonal, de la meua vida anònima. El segon, que és correlatiu del primer, és la presa de consciència de la meua vida indiferent: indiferent dels altres per què és indiferenciada de la resta d'altres.

El segon grau són les societats en "nosaltres" que representen el primer grau de la comunitat. Són el públic, la societat feixista, el partit vivint, el tot i el bloc per sobre del singular i la part, el front de batalla etc. La seva superioritat sobre les masses anònimes estriba en que tenen consciència col·lectiva de si mateixos, en tant que poder d'afirmació i d'abnegació a un nosaltres que els engloba. Aquest nosaltres no és però un simple pronom personal, un compromís de llibertat responsable. Li serveix de coartada per a fugir de l'angunia de triar i de decidir personalment. Aquest anonimat es manifesta en el llenguatge comunicatiu que empra, on se li atribueixen les victòries del conjunt i se li imputen els errors. Aquestes societats tendeixen al seguidisme acrític, a hipnotitzar als seus seguidors adormint-los. Una forma més flexible de la societat en "nosaltres" ho constitueix la camadereria. Una comunitat més humana que les anteriors: un equip de treball, un club esportiu, un grup de joves, una excursió o viatge organitzat. És aquest un meravellós instrument d'iniciació a la comunitat, però entranya encara un risc: el de ser un espai de trobament de persones sense presència i sense intercanvi vertaders. Arribem així després a les societats vitals. Superiors en organització, però inferiors en espiritualitat. Són bilògiques en sentit ampli, és a dir, estan constituïdes pel fet de viure en comú. El seu valor és l'útil i l'agradable. La pàtria local, l'economia familiar en són representants. Distribueixen funcions i coordinen sense unir però profundament. Fan bloc i es tanquen a sí mateixes. Filòsofs i juristes del s. XVIII descriviren diferents possibilitats: - la societat raonable - que es fonamenta en un estat de pau superant passions irracionals, la - societat d'esperits- , on la serenor de pensament impersonal assegura la unanimitat entre els individus i la pau entre les nacions, - la societat jurídica contractual - on la conducta humana estaria acordada en un ordre jurídic formal. És impossible però de fonamentar una societat esquivant a la persona. Aquesta societat reposa en una raó impersonal i un racionalisme burgès i un cientisme materialista, i en aquest punt rau el fracàs de la seva proposta. Mounier

té un camí de superació explícit. El nosaltres comunitari és un nosaltres en el qual "cadascú dels membres ha descobert en cadascú a la resta dels altres com a Persona i es disposa a tractar-lo com a tal, a aprehendre'l. La comunitat és la coordinació natural de les persones. La comunitat personalista és doncs una persona de persones. La comunitat de persona de persones és el mite director – que el cristià creu realitzat més enllà de la història – que ha d'orientar l'ideal comunitari d'un règim personalista. Aquesta sistematització no és ni molt menys una classificació empírica dels diferents nivells socials. Es tracta de moments pedagògics que podrien equiparar-se amb els nivells de Kierkegaard o de Scheler.

La dimensió social del personalisme no ha d'esdevenir una categoria o grau amb entitat específica. La seva raó de ser és la perllongació de la mateixa persona. La comunió de les persones es realitza en un marc de relació. Aquest marc és per naturalesa un espai de sociabilitat, un lloc on concretar la unitat de les persones. Aquesta unitat de les persones es produirà per un doble moviment dialèctic. El primer la formació d'absoluts personals que hauran de resistir qualsevol reducció. El segon l'edificació d'una unitat universal de l'univers de persones. Mounier prefereix emprar el terme "condició humana" i de "permanència oberta" al de "naturalesa humana", més propi d'una tradició de pensament clàssica o escolàstica. El personalisme ha d'afirmar la unitat de la humanitat en l'espai i el temps. Una unitat intuïda en la filosofia estoica i desenvolupada per la tradició jueu-cristiana. L'ideal de gènere humà defensada també en la patristica dels Pares de l'Església i laïcitzada després en formes cosmopolites del s. XVIII o en la filosofia marxista. Aquestes però no són les nostres propostes malgrat compartir un fil comú: afirmar un destí col·lectiu del que cap particular no pot ser separat. Aquest destí comú ha de ser: primacia dels drets humans i defensa del reconeixement de la dignitat de la persona com a primer edifici del cos social i polític; defensa dels drets a les identitats col·lectives en les que s'ha de desenvolupar la persona, siguin o no majoritàries, defensa de les identitats locals i exigència de la solidaritat universal vers tota persona, sigui quina sigui llur identitat local. Atenció per tant a la dialèctica singular – universal, clau al problema actua de la immigració.

La persona com a condició humana i singular és també una **vocació**. Em vist les "arrels còsmiques" de la persona alhora que les seves "arrels comunitàries". La persona és íntimament lligada a la naturalesa i a la comunitat. Pot però tendir fàcilment a deixar-se conduir per un moviment de despersonalització que l'arrossegarà a la pèrdua de l'existència. És el "divertissement" de Pascal i "l'estadi estètic" de Kierkegaard, la "alienació" de Marx, "la vida inautèntica" de Heidegger, la "mala fe" de Sartre. Efectivament, la persona com individu està perduda en la superfície de sí mateix, dispersa en la matèria. El primer acte de la vida personal consisteix en prendre consciència per una banda d'aquesta vida anònima en mi mateix, i d'altra banda de la meua vida indiferenciada en ser indiferent als altres. Cal superar aquests límits en una "conversió íntima". Unificant la meua dispersió és com arribo a ser persona. Per tant, la subjectivitat, la intimitat, la interioritat són pulsacions complementàries de la vida personal. A *Le Personalisme* ens mostra clarament el camí. La vida

personal comença amb la capacitat de trencar el contacte amb l'ambient, de recollir-se, de recobrar-se en vistes a concentrar-se en un centre, a unificar-se. La paraula conversió íntima indica aquesta concentració de forces en un punt. Recolliment com pulsació necessària i complementària. El recolliment és indispensable per a descobrir la nostra vocació, que no és sinó la unitat de la persona així com l'amor és la unitat amb la comunitat. Aquesta unificació progressiva de tots els meus actes i mitjançant ells dels meus personatges o dels meus estats és l'acte propi de la persona. Les nocions d'intimitat, subjectivitat, recolliment, interiorització, secret, de privat, són ambivalents. Tant poden significar la retirada del combat de la vida, representant llavors una dimissió, com un moviment de recobrar les forces per estar llavors més present en la vida. Es tracta llavors d'un descobriment progressiu d'un principi espiritual de vida, que no redueix allò que integra, sinó que ho salva i ho perfecciona recreant-lo interiorment. Aquest principi vivent i creador és el que anomenem la **vocació** de cada persona. La vocació és singular, única i irrepetible de cadascú. El seu valor és però el d'acostar-me a tots els homes, i aquesta tensió ha de posar a la vocació de cada home en moviment. No un moviment orb o atzarós sinó amb finalitat i raó de ser de perfecció.

La persona és llavors també un **moviment**. La persona és tot el contrari a una realitat estàtica. La persona és moviment, superació i acció d'ultrapassar, esdevenidor, transcendència a l'interior de sí mateix. Avui no és el que va ser ahir, demà ja no serà el que és avui. Mounier distingeix tres direccions del moviment. El primer d'exteriorització, el segon d'interiorització, i en darrer lloc un moviment de superació. El moviment d'exteriorització és paral·lel al que Freud anomena "principi de realitat". Extraversió vers les coses i vers els altres, un moviment de diferenciació, un efecte de dispersió i una força d'apropiació. Aquesta moviment és el que ens obre a la resta i al món, ens adapta i ens expansiona en el món. Malgrat tot, aquest moviment per sí sol ens aliena, ens despersonalitza, ens exterioritza. Per ell hi ha éssers que viuen fascinats per les coses, viuen en la superfície de si mateixos, incapaços de la mínima reflexió, ignorants de la vida personal autèntica. Heidegger diu que tendeixen a interpretar-se a la manera de les coses. Aquesta "fugida del món" no és sinó l'intent de descarregar-se del pes d'una existència personal, por de si mateixos, rebuig de l'aventura i del risc personal. La persona ha de superar aquesta limitació, aquesta temptació. La persona és un "dins" que necessita un "fora" i aquesta radicalitat s'assoleix superant una doble temptació, la dels espiritualistes i la dels materialistes simultàniament. Els espiritualistes obliden l'ambivalència de la vida espiritual, mentre que els altres al seu torn obliden l'ambivalència de la matèria. Matèria i esperit són dues abstraccions sobre un ésser concret que és l'home. El materialisme ha estat sempre el que ens ha desvetllat dels somnis idealistes, quan l'home pretenia digerir la naturalesa en el seu pensament, desconeixent la seva realitat autònoma i fins i tot hostil i irreductible. La tradició catòlica sempre ha tingut preferència per la tesis segons la qual el voltar entorn la matèria és un camí necessari per accedir no tan sols al coneixement del món, sinó fins i tot a la vida interior i al coneixement de Déu. És necessari superar el prejudici de l'home contemporani pel treball, la professió, la tècnica, el cos, l'esport. Fins i tot per

l'esperit – que anomenem de forma simple – és necessari una pedagogia general del cos. La culminació de la vida corporal, és la vida en relació, i aquest últim acte de la cultura és el compromís, l'engagement. El segon moviment, el d'interiorització, és un principi d'interioritat. Interior i exterior no són dimensions espacials, són tensions vitals. L'interior significa la capacitat de trencar amb l'ambient, de recobrar-se, de penetrar en llur interioritat. La fugida del món no és interiorització. Aquell que fuig, fuig de la realitat exterior i interior. És complex de separació, por a l'acció, narcisisme, egocentrisme, rebuig de l'altre. Rebuig i por. No hi ha espiritualitat de l'engagement que no pugui equilibrar-se amb una espiritualitat del *dégagement*.

El tercer moviment és així el de superació – *dépassement* – El principi de *dépassement* és essencial a la vida personal, tant com el principi de realitat i el principi d'interioritat, és la síntesi que unifica aquests dos. Per ell la vida se'n proposa com un futur creador. La vida personal és un equilibri sempre buscat per aquestes tres dimensions. És un moviment per anar sempre més lluny, que empeny a l'home sempre més lluny de si mateix, és la força cohesiva que recrea perpètuament l'equilibri dialèctic de l'exteriorització i de l'interiorització. Aquest moviment de superació de l'home apunta per alguns vers la transcendència d'un absolut. Per a d'altres no és sinó un moviment que ens porta més enllà de nosaltres mateixos, reconeixent-se l'esperit per uns signes immediats: generositat, interioritat, llibertat. Transcendir és per Mounier superar un moviment i aquesta transcendència si és allò que transcendeix l'espai i el temps. Hi ha tres nocions irreductibles: la noció estàtica de tall o fissura ontològica, la noció prospectiva de projecte, de transprocedència, i la noció de transcendència pròpiament dita, - trans – ascendència – segons Jean Wahl. El primer d'aquests espais és la fissura entre dos modes d'existència íntimament barrejats: el bé i el mal, en la conducta; la veritat i la mentida, en la mala fe; l'ésser o el no res en l'existència humana. El segon correspon a la transcendència de l'ésser humà perpètuament empès vers el pervindre en Sartre o Heidegger. Una immanència articulada i projectiva, donat que és vers ell mateix que l'existent es projecta. En el tercer nivell de fissura ens trobem en el cor mateix de l'existència. L'experiència d'un moviment infinit o al menys indefinit vers un altre ser. És un moviment tan inherent a l'ésser que s'accepta o es rebutja junt amb ell. Una existència humana com a mobilitat prospectiva. Tots els existencialismes comparteixen amb el personalisme la mateixa naturalesa on el "facit saltus" és la clau de comprensió. D'un ordre a un altre en Pascal, d'un estadi a l'altre en Kierkegaard, d'un mode d'existència a l'altre, en Jaspers, Heidegger i Sartre. El meu ésser és més que la meua vida, ho experimento com presència en mi, però exigeix un acte de recolliment, de contrastació, de tensió entre la realitat i el límit del model. És l'experiència de la pròpia superació i del desbordament. Assolir un ésser millor que el meu ser actual o que el meu ser individual. Ser aprehès com superabundància es manifesta irreductible, l'absolut se'm presenta com alteritat absoluta, irritant en llur alteritat, hostil en els meus projectes, feridor per la meua raó, irritable per les meues durícies. És una situació límit que m'ha de posar en contacte amb un sentit fosc del món, una dimensió que no serà objecte de la consciència malgrat que sigui aprehès. L'absolut se'm presenta com inabordable, aquest és el "*Deus*

absconditus". El ser transcendent no pot ser objecte, tan sols es manifesta per la fe.

La persona no és el ser, sinó moviment vers el ser, i no consisteix sinó en el ser al que apunta. L'aspiració transcendent de la persona no és una agitació, sinó la negació de si com tancat, suficient, aïllat en el seu propi surgiment. El terme d'aquesta transcendència és l'anomenada singular d'una Persona suprema. La persona és en Mounier moviment vers un transpersonal. El pensament de Mounier és fecund ja que fecunda més enllà del pensat, més enllà de l'escrit, com en el platonisme, i sobre tot desvetlla en nosaltres el que està per pensar. És així un pensament inserit en la història, que és capaç de dirigir-la i d'oferir esforços, és un pensament alliberador i encarnat i una demostració que la vida és una "aventura oberta" per la que l'home és aquella realitat que és capaç de transcendir-se sense límit. Mounier va de la persona al personalisme, no a l'inrevés, diu Lacroix. Vol fer present la noció de persona en la vida social, política, econòmica i espiritual. El personalisme és una actitud filosòfica que té la intenció de realitzar la persona en la història. Conté implícita una teoria del coneixement en el sentit que el coneixement no és una activitat separada del subjecte, sinó un mode, un instrument de la persona en el seu intent de realització.

La crisi del s. XX que Mounier va saber intuir en tota llur profunditat va ser el punt de partida del seu pensament. El "dubte històric" de Mounier és molt més ampli que el de Descartes: es refereix a la totalitat de l'home i al conjunt de la civilització, amb les seves estructures socials i econòmiques, les seves tècniques, la seva cultura, la seva ètica i la seva espiritualitat. Una civilització que cau en crisi, segons mostren els indicis de la filosofia de Nietzsche, Freud i Marx. És una crisi de l'home total, econòmica i espiritual ensems, no tan sols espiritual com dirien els moralistes, o tan sols material, com ho farien els marxistes. Aquesta crisi demana una reforma de l'estructura i una reforma de l'interior de l'home. Per una banda cal trencar els lligams dels valors cristians de la seva supeditació amb el "desordre establert", i de l'altre impulsar les estructures per a que siguin veritablement mitjans de promoció per a l'home. El "desordre establert" és en Mounier el capitalisme amb la seva radical mesura inhumana: el diner. Els fenòmens que produeix són tant la riquesa "a la qual no res resisteix", com la misèria "per sota de la seguretat", per sota del pa de cada dia. Tant l'una com l'altre són esterelitzans dels veritables esplendors del rostre humà. La crítica de Mounier és humanista. La clau de tots els anàlisis sociològics és el diner. El sistema capitalista és el propi del burgès individualista, es basa simultàniament en tres espais: en primer lloc la primacia del profit, per la que no preval la primacia de la persona sinó l'especulació; el segon la primacia del capital sobre el treball, que fa del treball una mercaderia sense dignitat humana; i en tercer la primacia de la producció sobre la promoció: l'economia de la producció i el consumidor no són uns objectius, sinó un instrument de creixement capitalista. Contra aquesta subversió capitalista Mounier afirma que un règim personalista, aquell que gira entorn de la primacia de la persona, i contra aquesta subversió, el profit està subordinat al servei prestat en la producció, la producció al consum, i aquest a una ètica de les necessitats humanes situada en la perspectiva total de la persona. El

pensament de Mounier en el social des de la primacia de la persona és aquesta síntesi, com també la unió vital entre pensament i acció.

Doctrina de la sociabilitat natural

La primera qüestió que apareix en plantejar un ordenament social que fa de la persona el seu primer punt de partida és saber si el comportament social de l'home obeeix a una tendència natural implícita en el seu ésser o és fruit d'una decisió lliure seva, més o menys arbitrària i convencional. És a dir si és l'home essencialment sociable. Aquesta primera pregunta no ho és solament en l'ordre temporal; en realitat, és una pregunta radical, no en l'ordre del temps, sinó en l'ordre de la fonamentació i, per tant de l'ontologia. D'ella dependrà per ordre lògic l'ordenament d'aspectes i zones de la vida social que, donada llur repercussió personal, no ens poden deixar indiferents: organització més adequada de l'Estat, límits en l'exercici del seu poder, ordenament del sistema educatiu, estructuració del món laboral i econòmic, correcta concepció de les llibertats públiques, ordenament de l'àmbit públic i privat etc.

La problemàtica filosòfica sobre l'origen natural o convencional de la societat no es un plantejament que històricament s'hagi fet a l'esguard de qualsevol tipus de societat o grup social com per exemple un club esportiu o d'esbart, que té un origen innegablement voluntari i convencional o com també, per exemple el de la família – en les formes que sigui – que té un origen natural, donat el caràcter instintiu de la tendència sexual procreadora-protectora. El problema es planteja en societats de tipus superior. Aquesta societat de tipus superior és aquella que ha de proporcionar a l'home tot el que per la seva realització personal necessita, en totes les activitats que és capaç de desenvolupar, és a dir la **societat civil**, que en institucionalitzar-se es converteix en un **Estat**. Donat que la relació entre la societat de les persones, i el sistema administratiu de governar-se no és unívoc, cal pensar que és més correcte abastar la sociabilitat natural de la persona des del lloc on es donen les aspiracions dels seus components: les persones, a trobar-hi tot el que necessita llur plena realització personal, des de la base econòmica fins a la diversió i el lleure, el gaudi de la cultura i l'art, l'adquisició de béns de consum, etc.

Abans d'entrar en la qüestió de l'origen natural o convencional, analitzem però aquesta dialèctica, la tensió entre la societat natural i l'Estat. Per fer-ho és bo pouar de l'esforç sistematitzador de l'obra de Joan Costa i Bou sobre la *Nació i els nacionalismes* (5). Costa parteix de la constatació etimològica de la paraula nació – de *nascor* – “néixer, formar-se, ésser de tal natura”, i la distingeix de la paraula pàtria – *pater*- “terra dels pares o avantpassats”. A partir d'ací si a la pàtria es referiran els aspectes espirituals a la nació s'imputaran els aspectes polítics. Si la nació és *una comunitat humana unida per vincles concrets*, entenem que llavors aquesta és l'expressió més precisa del que avui dia s'anomena genèricament “societat civil” com una definició que ha d'aconterar a tothom i no comprometre's amb ningú.

Veiem de nou que diuen els diccionaris:

Nació (6) és "El conjunt de persones que tenen una comunitat d'història, de costums, d'institucions, d'estructura econòmica, de cultura i sovint de llengua, un sentit d'homogeneïtat i de diferència respecte a la resta de comunitats humanes, i una voluntat d'organització i de participació en un projecte polític que pretén arribar a l'autogovern i a la independència política".

En el mateix diccionari, de l'Institut d'Estudis Catalans, no trobem una definició directa de "societat civil".

Societat és així (7) " Una reunió permanent de persones que viuen segons uns valors i sota unes lleis comuns".

Civil (8) és llavors allò "Relatiu o pertanyent als ciutadans. *Vida civil.* Relatiu o pertanyent al conjunt de tots els ciutadans, a la seva organització, als seus afers interiors. *La societat civil. Les Institucions civils.*"

Això ens demana veure que cal entendre també per *ciudadà*.

Ciudadà (9) " Natural o veí d'una ciutat. Relatiu o pertanyent a la ciutat. *Costums ciutadans.* Persona que gaudeix del dret de ciutat en un estat. A Atenes i a Roma, membre de la comunitat política constituïda per la ciutat".

Aquesta segona accepció ens porta a la reflexió sobre la ciutat i l'Estat, com a espais de reconeixement col·lectiu i de personalitat política. Observant com des de la ciutat-estat dels grecs, fins els estats nacionals moderns o àdhuc els estats federals actuals, ens adonarem que els conceptes de "societat civil" i llur corresponent d'"Estat" són molt relatius pel que fa a llur extensió, nombre i caràcter comú dels individus que els componen. Cal que veiem així, per acabar amb les definicions, què entén per Estat el diccionari de la Llengua Catalana de l'Institut d'Estudis Catalans.

Estat (10) és segons aquest diccionari: "Manera d'ésser dels homes en tant que reunits en societat. *L'estat salvatge, civilitzat.* Règim polític d'una nació. *L'Estat monàrquic, republicà.* Nació o conjunt de nacions considerat com formant un cos polític. *Els estats europeus. El cap d'Estat. Ministre d'Estat . Els afers d'Estat. /estat patrimonial* Estat en què la sobirania no procedeix de la nació, sinó d'un sobirà limitat només per lleis morals o religioses/ **estat policia** Estat que reconeix els drets civils dels individus però no els polítics./**raons d'estat** consideracions que arrenquen de l'interès de l'Estat col·locat per sobre dels principis ordinàriament admesos./ *Aparell administratiu de l'Estat. Les jubilacions, les paga l'Estat.*

Observem com abans d'entrar en diversos tipus d'Estat (policia, patrimonial) i en les possibles funcions (com fer-se càrrec de la jubilació) ha agosarat una definició explícita: " Nació o conjunt de nacions considerat com formant un cos polític. Aquest és el nervi de l'argumentació de Costa sobre el concepte de nació. **La nació no és un concepte unívoc, sinó anàleg; d'altra banda, i a diferència de la nació, l'Estat no és un concepte anàleg (11).** Tan sols qui estigui habituat a la coneixença analògica pot entendre el que significa la nació. La nació no pot reduir-se a l'Estat, ja que el precedeix i el transcendeix. L'Estat no és una aliança original: matrimoni, família, amics, nació i humanitat; això vol dir que hom pot canviar la seva pertinença sense trair-lo, sense adulteri – *ad alterum* - . Com diu la definició d'Estat en parlar de nació o conjunt de nacions, és totalment vàlid parlar d'una nació dins una altra i anar així estructurant cercles concèntrics. A partir d'aquest aclariment conceptual fonamental Costa aproxima un anàlisi sòcio-polític sobre les possibles relacions entre l'Estat i la nació, amb gran rigor fenomenològic. Les possibilitats són: Estat->Estat, Nació->nació, Estat->nació, Nació->Estat. Així hi hauran Estats que coincideixen amb la nació – Estats nacionals- i d'altres que no. Els Estats nacionals poden ser homogenis entorn la consciència nacional comuna, serien Estats uninacionals-, o bé poden ser també heterogenis – en ells predomina la dita consciència, malgrat que coexisteix amb un o més fets diferencials interns. Quan l' Estat inclou minories nacionals o nacions, aleshores som davant l'Estat plurinacional. Combinant les possibilitats nacionals i administrativo-polítiques podem arribar a múltiples divisions i possibilitats.

Costa defineix el lligam **Estat->Estat** com una relació unitària o federal o articular-se en un Estat confederal, confederació d'Estats. L'Estat unitari és aquell que posseeix un únic centre decisorí a l'impuls polític, pot donar-se en diversos graus de centralisme entorn la superioritat i la subordinació; desconcentrat: que cedeix a delegacions provincials part de les seves facultats; descentralitzat administrativament admetent competències pròpies i autarquia financera a diputacions provincials i municipis; i descentralitzat políticament, admetent regions autònomes i implica, tot partint d'un únic poder constituent, una pluralitat de fonts legislatives en els parlaments autonòmics, però amb sanció constitucional. El que suposa una descentralització de dret i de fet. Quan a l'Estat confederal o Confederació és format per una aliança d'Estats sobirans que gaudeixen de perfecta autonomia en llur estructura interna. En l'Estat confederal, els Estats continuen fruit de sobirania i romanen vinculats a la comunitat internacional, i d'aquesta manera les decisions de la Confederació no obliguen els individus dels Estats vinculats, si no es converteixen en lleis pròpies. En relació a la seva naturalesa jurídica, uns autors (Meyer, Carl Schmitt) defensen la Confederació no com simple relació contractual, sinó com un subjecte de Dret polític, amb poder per a relacionar-se jurídicament tant amb altres estats com amb persones. Altres autors (Laban, Jellinek) mantenen que es tracta d'una vinculació jurídic-internacional i no d'una entitat jurídic-política. La Confederació es troba molt per damunt de la simple aliança, gaudeix d'un poder coactiu davant els estats i es regeix per un senat o dieta com òrgan suprem. Existeix una tercera possibilitat: l'estat federal, fruit de l'evolució del

confederalisme suís i s'ha estès pel món americà, països socialistes, Alemanya etc., fracassant en països afroasiàtics. S'articula al voltant de l'autogestió dels interessos propis de cada Estat, reservant per a l' Estat federal els assumptes que sobrepassin l'interès particular. L' Estat federal es fonamenta en els principis de lliure consentiment dels individus, mitjançant pacte, i de progrés i consentiment d'identitats locals dins l'estat tot aplicant el principi de subsidiarietat, d'unitat i varietat, i de separació territorial i de poders – legislatiu, executiu i judicial – . Aquesta fórmula s'adapta tant a ideologies conservadores com revolucionàries , i a règims monàrquics o republicans. Estats Units, Mèxic, i Argentina són exemples d'estat federal.

La possibilitat de la **Nació->Nació** és central en la concepció analògica de la nació. L'analogat principal de la nació, és la comunitat de persones, la dimensió social constitutiva de la qual és conformada per elements bàsics que s'engloben i redimensionen. Distingeix ací: la nació uninacional, considerada en el cercle concèntric menor (en la seva dimensió extensiva, no en la seva realitat intensiva), i la nació plurinacional o nació de nacions, en aquest cas cadascun dels corresponents cercles majors que inclouen altres entitats nacionals. L'**Estat->nació** es conforma en l'anàlisi de Costa en cinc possibilitats. Aquestes són l'Estat a-nacional, l'Estat nacional, l'Estat plurinacional, l'Estat intra-nacional, l'Estat inter-nacional. La Ciutat del Vaticà és exemple paradigmàtic d'entitat política sense connotació nacional. L'Estat nacional és aquell on l'estat coincideix amb la nació, bé naturalment o bé després d'un procés d'assimilació i homogeneïtzació administrativa i dels costums o la llengua. Així a França l'estat ha creat a la nació. També hi ha la possibilitat inversa , que la nació creï l'estat: adquirint-lo com a estructura. Filosòficament Fichte i Hegel suposen l'inici de la sistematització de la nacionalització de la història on aquesta assoleix una dimensió de missió històrica nacional, la predestinació metafísica nacional entorn el mite de la grandesa de la nació. Segons Ortega i Gasset els nacionalismes positius són integradors i tenen una missió històrica; els negatius són disgregadors i mancats de missió històrica. El cas de l'Estat plurinacional inclou també diverses variants. Segons que les minories que s'inclouguin siguin: estrangeres, autòctones i immigrades. Les primeres són les minories que pertanyen a una nació o nacions pròpies diferents de l'Estat on són inserides. El problema és la no igualtat entre l'estatallat oficial i la identitat pròpia. Després de la segona guerra mundial s'establiren els *drets de l'home*, i la consideració que el dret de les nacions no és sinó el reconeixement d'aquests mateixos drets a nivell comunitari. Una altre consideració, que no és certa, és que per motius ideològics , humanístics i de fet antinacionalistes, aquesta dimensió inclou la formulació dels drets de l'home. La persona necessita de la comunitat natural per realitzar-se en llur perfecció, i la solució rau així precisament en dotar a les minories de solució racional i jurídica rebutjant tant l'assimilació com l'extermini i llur forma més radical que és el genocidi. Les minories autòctones poden ser ètniques (aborígens australians), culturals(canadencs francòfons) i religioses (catòlics de l' Ulster). Tant el dret internacional com la Doctrina Social de l' Església DSE els ha tingut presents defensant una solució que pugui anar del federalisme, el confederalisme, o diversos graus d'autonomia i independència o

sobirania. El tipus de minoria immigrada pot manifestar tendències d'assimilació, distinció o de retorn. Els problemes de la multiculturalitat i de la immigració generen les polítiques actuals de regulació d'aquests fluxos, vistos amb recel per la societat que els acull però alhora com una font necessària de mà d'obra i de recurs humà. La realització històrica d'aquesta fórmula dona tant un Estat plurinacional com el d'Espanya, o un estat no nacional plurinacional com l'actual Estat d'Israel. Les possibilitats i combinacions són tantes com la lògica i el desenvolupament real de la història i les societats ho permetin. L'Estat intranacional és aquell que transcendirà la nació, així qualsevol dels Estats federats d'USA inclou l'estat i el transcendeix. La darrera possibilitat apuntada: l'Estat inter-nacional és aquell territori del qual pertany a més d'una nació sense identificar-se amb cap d'elles ni incloure-les en llur totalitat. Finalment la solució **Nació->Estat** parteix d'una formulació inversa de l'anterior i pot presentar també diverses possibilitats. Concretament cinc. La primera la nació a-estatal, on els membres d'una comunitat viuen en la diàspora de la dispersió entre diversos Estats, i tampoc manifesten en ells la necessitat de crear una vertadera minoria nacional. És el cas dels jueus abans de la constitució de l'Estat d'Israel i també el de les actuals comunitats d'immigrants (12). La nació-estat és una segona possibilitat, és l'Estat nacional mateix, com el cas de França, o USA en relació a l'Estat federal; la tercera possibilitat seria la nació pluriestatal que és aquella que inclou diversos Estats, de nou USA en relació amb els Estats federats. La nació intra-estatal és aquella nació es aquella que viu dins dels Estats plurinacionals, com Galícia i Escòcia, i tant pot ser autòctona, immigrada o estrangera. El cinquè apartat de possibilitats és la nació inter-estatal que és per definició tota aquella nació on el territori pertanyi a més d'un Estat sense identificar-se amb cap d'ells ni coincidir tampoc de fet la seva extensió territorial. Aquest és el cas d'Euskadi o els Kurds. Costa considera que qualsevol realització social real serà fruit d'alguna d'aquestes relacions o una variació d'alguna d'elles. La persona neix en una comunitat, es desenvolupa en ella, i com els drets humans són universals per a tot home, també ho ha de ser el reconeixement de la dimensió comunitària dels grups culturals, a la identitat i el respecte, a la convivència i la tolerància, al diàleg i la comunió, que no vol dir esborrar la perspectiva de cada jo en l'encontre, ni de cada nosaltres en l'ordenament social i polític.

Per parlar de doctrina de la sociabilitat natural, entenent aquella que tot i reconeixent la prioritat de l'individu respecte a la societat, no considera que aquesta sigui un producte més o menys arbitrari dels individus, sinó una consecució o creació natural d'aquests, que necessiten d'ella i del concurs dels altres, per tal d'esdevenir àdhuc individualment tot allò que com persones poden arribar a ser; és adient contrastar aquesta proposta per superació d'altres dos: una que podem anomenar "individualista" i una altra de "socialista". La primera sostindria, a grans trets, que l'home no és naturalment sociable, pel que la societat civil seria fruit d'una convenció voluntària i convencional, per contra de l'altre proposta que ha de defensar fins a tal punt el caràcter social de l'home pel que el difícil seria justificar l'espai privat de la vida humana.

Llevat d'alguns sofistes, defensors que la societat existeix per ~~vejos~~ *nomos* llei i convenció, i dels **epicuris i estoics** que defensaren un aïllacionisme polític com a recepte de felicitat personal i reacció a la privació de llibertats públiques que gaudien els grecs en llurs ciutats-estat, després del trencament d'aquests dins l'Imperi macedoni primer i de l'Imperi romà, després, es pot afirmar que la teoria **individualista** és aliena a la filosofia política clàssica. La definició aristotèlica de l'home com a "animal polític" marca aquesta tendència que en reformular-se en l'escolàstica medieval impregna també el pensament medieval. En aquest cas el cristianisme afegeix un element aglutinador addicional. El pensament oficial i l'Església, així com l'estructura social i econòmica de la Cristiandat no haurien d'abonar el terreny de l'individualisme, que tant desenvolupament ha tingut en èpoques modernes. El seu inici però pot referenciar-se perfectament en el Renaixement. Formulacions importants entorn el "pacte" social es troben en Hobbes – segle XVII – i J.J. Rousseau – segle XVIII- configurant respectivament la constitució d'una monarquia absoluta i d'un règim democràtic. La teoria de Hobbes és abans que política antropològica. L'home és un mecanisme que es mou exclusivament per categories d'egoisme pel propi i de temor per l'altre. La vida en comunitat és una competició pel poder com a ambició individual per assolir tots els béns capaços de proporcionar plaer personal. La raó humana és un càlcul polític sobre els propis interessos i possibilitats per tal d'assolir el poder que garanteixi les ambicions particulars. En aquest "estat de natura" és inevitable la guerra de "tots contra tots" fruit del pessimisme antropològic que fa de l'home un llop pel propi home : *homo homini lupus* . La raó constata també en aquest estat la impossibilitat de tota vida racional industrial, agrícola o científica ja que les condicions citades posaran als homes davant el perill de perdre la pròpia existència. La necessitat de sortir d'aquest estat és el que mou als homes a cercar la pau, i l'únic camí viable serà el d'una renúncia a aquest desig-dret absolut que tot home té sobre tot i tots. Apareix així la necessitat d'un **pacte de renúncies** individuals i de constitució positiva d'un ordre de convivència. Aquest ordre de convivència és la constitució d'un poder absolut, molt fort i terrible, únic garant del control de l'egoisme individual. Aquest poder absolut l'atorguen els homes de forma voluntària a un únic individu, la funció del qual no és representar ni consensuar la voluntat de tots, sinó la de substituir-los esdevenint la font de tota llei, i dotant-se , per tant, d'un poder coactiu. Hobbes anomena aquest poder *Leviathan* (monstre bíblic) considerant-lo com un "déu mortal". Aquesta "sola persona" és en Hobbes un monarca al que descriu com interessat per egoisme en el benestar dels seus súbdits, als quals donarà les lleis imprescindibles per a garantir l'ordre que representa. Yves Charles Zarka ha fet una valoració de l'aportació del pensament polític de Hobbes, projectant com un cert nombre dels conceptes i problemes bàsics de la modernitat són fruit directe del seu pensament. (13) Les aportacions fonamentals de Hobbes a la filosofia política són així: en primer lloc una aportació concernent la teoria de l'individu universal. Hobbes plantejaria un concepte universal de l'individu, no parlaria de cada persona en concret com en el personalisme on la vocació singular és l'eix. Vincula el seu model universalitzable replantejant la visió del món i de la política lligada a la definició de la singularitat heroica descrita per Gracian. L'individu de Hobbes és universal

de la mateixa manera que ho és el seu atribut ètic-polític fonamental, que és el seu estat natural. Zarka reconeix des d'aquesta "reducció natural" un moviment negatiu: el concepte d'individu dissol tota jerarquia social natural i tota concepció orgànica del poble. Des d'aquesta perspectiva em defensat a Hobbes en una doctrina individualista, i no en el paradigma de la sociabilitat natural. El correlat de l'individu és però també la multitud, a partir de la qual i per exigència de dotar-la d'un ordenament, haurà de ser pensada una institució del poble, indissociable de la institució de l'Estat. El moment positiu és la vinculació del concepte ètic de l'individu reelaborant la doctrina de la constitució i del desplegament de la vida cognitiva i afectiva de l'home. Entorn d'aquesta ètica es reinterpreten les teories del dret i del contracte, en un concepte del pacte.

La segona aportació resideix en la teoria del signe. El món modern és un món d'ambivalències fonamentals: enemistat/amistat, discòrdia/concòrdia, submissió/libertat, injustícia/justícia, etc. Hobbes elabora una semiologia ètico-política del poder. Mentre que el món físic deu el seu ordre a la composició dels moviments, el món humà deu el seu a una autoregulació de l'artifici polític que consisteix en l'existència d'un dret polític i d'un règim de comunicació no equívoc assegurat pels signes distintius del poder; la força pública, en principi, ha de respectar la legalitat, legalitat que ella mateixa crea i ordena. Les parelles de tensions anteriorment descrites no tenen sentit interpretades en termes exclusius de relacions de forces, de coacció o d'ús de la violència. La definició del "poder polític" i la de la potència de l'individu humà – integrada a títol de component irreductible la dimensió del signe, de la qual la forma major, però no exclusiva, és el llenguatge. La semiologia del poder de Hobbes ha d'integrar, a més de la força de coaccionar, les dimensions de la significació, del valor i del dret. La tercera aportació decisiva consisteix en la construcció d'una voluntat política pública. El problema polític central de Hobbes que haurà de resoldre la convenció social concerneix la transformació d'una multiplicitat de voluntats individuals en una voluntat política única: la de la persona civil. El problema és conciliar la voluntat privada d'un home particular amb una voluntat política política única i que a més sigui pública, encara que sigui d'únic home, monarca absolut. El *Leviathan* és una convenció social d'alienació i una convenció social d'autorització. La voluntat política pública només pot ser pensada com a voluntat de tothom, però ho és per la idea de *dominium*. Només hi ha un mecanisme de ruptura del pacte que ha investit el poder: quan aquest és dèbil i ja no pot garantir l'ordre per la força, el que és l'únic i fonamental objectiu del pacte. Davant aquest estat dèbil reneix en els súbdits la necessitat d'autoprotegir-se buscant un altre protector amb què comprometre's de nou. El sentit d'alienació es dona quan la font del poder es separa de la propietat privada, la lògica del poder i de la sobirania neix del pacte per utilitat, no del privat que cal garantir. Amb Hobbes el dret públic modern troba un dels camins de la seva emancipació del dret privat. La quarta aportació que Zarka constata del pensament de Hobbes és l'elaboració d'una teoria jurídica de la institució política, que abasta tant la funció de l'Estat com el funcionament intern i la successió al poder sobirà. La formulació del pensador anglès és una defensa de la monarquia absoluta sense apel·lació al dret diví dels reis. Hobbes viu el fracàs polític dels Estuards i encimbellat i recolza a Cromwell com a "nou protector"

d'Anglaterra. Encara que d'origen popular la seva monarquia no tenia res de tradicional, pel que fou criticada pels defensors de l'origen diví del poder, ni tampoc gaire de constitucional, punt criticat en aquest cas pels nous ideòlegs del liberalisme burgès, com J. Locke, braç dret de Guillem III d'Orange, primer monarca constitucional després de la revolució de 1688.

J.J. Rousseau representa un individualisme contractualista de matis molt distint. Optimista, a diferència de Hobbes en la concepció antropològica, segurament influït pel mite del "bon salvatge" indígena americà, el concep com a bo per natura, espontàniament innocent i lliure, sense cap ànim de perjudicar els altres, ni tan sols de sobreposar-s'hi, trencant l'harmonia i natural igualtat. Aquest estat de naturalesa Rousseau el projecta dels homes primitius i resseguint inventivament un camí seguit per la humanitat civilitzada. El progrés històric vers la civilització porta a la humanitat a un paral·lel procés de pèrdua d'aquest estat perfecte, una progressiva pèrdua de la bondat inicial dels sentiments juntament amb una progressiva artificialitat en el viure. El factor desencadenant d'aquest doble moviment negatiu i positiu és l'aparició de la propietat privada. La propietat privada és el factor corruptor fonamental. L'home passà d'acontentar-se amb la satisfacció que la natura li procurava en les seves necessitats elementals – per a la qual cosa no tenia necessitat dels altres d'altra manera ni en el grau més gran que com un animal salvatge té necessitat dels altres de la seva mateixa espècie, - i passà, per una decisió ambiciosa a "cercar un tros de terreny, dient que era "seu", i trobant gent tan ingènua que s'ho va creure". Aquesta ingenuïtat en l'acte de fe dels altres és per Rousseau l'únic fonament que tenen els que afirmen que hi ha alguna propietat que sigui privada. Amb ella desaparegué el treball i, amb ella, l'atomització dels homes i l'anul·lació de llur llibertat i autonomia; finalment, la creació de grans ciutats, centre de corrupció física i moral. La proposta de combat d'aquest estat corruptor i corrupte no és una revolució com en el marxisme. L'intent de Rousseau tampoc no és una proposta de retorn a la societat, cosa impossible. Sinó a construir una societat en la qual els homes recobrin llur condició natural d'igualtat, bondat, llibertat i felicitat. Trobar, doncs, un tipus d'associació en la qual aquest objectiu es realitzi és la proposta del *Contracte social*. En aquest contracte cada individu renunciarà a els seus privilegis tradicionals, gairebé sempre artificials i injustos, però no als seus drets innats o naturals, constituint entre tots una autoritat no real ni personificada en un determinat representant del poder, com s'esdevenia en Hobbes- sinó ideal, moral i interior a cadascú, a saber, l'autoritat de la **voluntat general**. La formulació de Rousseau és que "cadascú, unint-se a tots els altres, no faci més que obeir-se a si mateix, romanent lliure com ho era de bell antuvi". El component moral de la formulació sembla un intent per recuperar explícitament la bondat natural que dorm encara en els homes, com un record de l'estat primitiu i pur, un estat pre-corrupte. Una voluntat ben intencionada que viu en la nostra intimitat. Encara que la "voluntat de la majoria" sol coincidir amb aquesta "voluntat general", i de fet és l'únic mecanisme pràctic per fer-la néixer, la formulació de Rousseau es recolza més en termes qualitius que no pas quantitatius. Tot i així es referència el seu pensament com un defensor del "sufragi universal", en termes polítics. En definitiva en J.J. Rousseau l'home no és sociable per naturalesa, sinó que s'en fa

voluntàriament, però no per capritx, sinó precisament per poder d'alguna manera recuperar, enmig del complex món civilitzat un "estat de la naturalesa" perdut i enyorat. Des d'aquest punt de vista, i si bé en termes polítics es cita com un referent intel·lectual del socialisme, la societat no és en ell filosòficament una entitat superior als individus, donadora de sentit i amb una entitat anterior i definidora de la vida de les persones. És, simplement, el mitjà ara necessari perquè els individus recuperin tota la riquesa de la intimitat moral de la seva personalitat.

En referència a les teories que podem anomenar **socialistes** com aquelles en les que la prioritat entre l'individu i la societat de què forma part, recau en aquesta, podem entendre-la en un doble sentit. En primer lloc reconèixer a la societat una categoria i uns fins propis i superiors als dels individus, o també en el sentit de considerar-la cronològicament anterior a aquests, els quals s'haurien apartat de la unitat inicial, amb detriment de la singularitat personal. La primera concepció ha estat defensada per G.W.F.Hegel i l'idealisme absolut alemany del començament del segle XIX, i la segona per Karl Marx a mitjan el mateix segle. La filosofia de Hegel ha estat exposada com una *teoria* de la racionalitat que sorgeix per derivació de la raó kantiana. Com Fichte i Kant, i en aquest aspecte com en el personalisme, accepta la primacia de la raó pràctica i proclama la llibertat del subjecte singular, sense acceptar però els límits fixats per Kant a la raó teorètica, ni el valor merament pràctic dels conceptes morals. Hegel té un abast totalitzador en la seva filosofia, que anomena especulatiu, tant en la natura com en les diferents realitats produïdes per l'home al llarg de la història, és a dir, les institucions socials i polítiques. Des d'aquesta perspectiva *totalitzadora* es pot parlar d'un pensament que dona una primacia al tot per sobre del singular, encara que aquest tot ha sorgit de l'evolució d'aquest singular. En Hegel l'idealisme transcendental de Kant es transforma en idealisme absolut o plenament realista. La raó, i la raó és una facultat de la persona, és lliure i és ella mateixa absoluta, la primera de les realitats que es posa a si mateixa i als seus objectes com a plenament reals. Hegel és així un racionalista portat fins al darrer extrem. "*La raó és la certesa de ser tota la realitat*" va escriure en la *Fenomenologia de l'Esperit* (cap. V) i en el Prefaci de la *Filosofia del Dret*, "*Allò que és racional és allò efectivament real; i el que és efectivament real és allò racional*". Ramon Valls Plana ha situat amb els seus estudis l'abast de Hegel en el conjunt de tota la història de la filosofia. Per Valls la filosofia de Hegel és simultàniament moltes coses. És un cert parmenidisme, perquè Hegel continua creient que és necessari dir i pensar que l'ens és, o que és el mateix pensar i pensar que l'ens és, però l'ésser de Hegel no és absolutament immòbil, sinó que manté la identitat al llarg del seu continu esdevenir, d'aquesta manera la seva filosofia és també un cert heraclitanisme, encara que en aquest cas el seu mètode, la dialèctica i la negativitat que em trobat també en el personalisme, no arriben a esborrar la identitat primordial. L'esdevenir pot i ha de ser expressat en llenguatge racional. També és un platonisme, encara que no en el sentit patockià de la *cura de l'ànima* i de l'autoconsciència com camí per a la maduració de la consciència, primer requisit per a l'encontre dialògic. El sentit del platonisme hegelian rau en creure que la realitat més autèntica és idea, la qual cosa implica primar com a objecte

primer i veritable de l'especulació filosòfica la idea o realitat intel·ligible, sense que això vulgui dir que en Hegel tot sigui un nominalisme i existeixi en algun lloc una duplicitat més o menys idealitzada d'aquest món. Així és al mateix temps un aristotelisme, en ser l'intel·ligible el sensible. Per Hegel, i contra Aristòtil i el seu naturalisme biologicista la llibertat és per damunt de la natura, ja que serà la font de la seva transformació i domini. Hegel cerca també el camí de la filosofia en l'escepticisme, com ho va fer Descartes, però no si queda ja que el seu racionalisme ha de ser totalitzador. És també Hegel un neoplatònic per a qui l'U engendra la multiplicitat, un procés que dibuixa un cercle de sortida cal al que és material i de retorn cap al que és espiritual. El seu neoplatonisme no afirma pas la total transcendència de l'U i que la filosofia especulativa basada en conceptes racionals ofereix un ver coneixement. També és Hegel un cristià que creu en un Déu u i tri, que s'encarna en el món i redimeix per la mort el món. La religió però ha de ser portada davant el tribunal de la raó, i s'aparta del dogma de l'església tradicional. D'aquesta manera Hegel és un racionalista il·lustrat tot i que considera limitat al racionalisme clàssic del segle XVIII. Sí és, en aquesta valoració cronològica un spinozià. L'absolut de Hegel no és tan el *Deus sive natura* de Spinoza, ja que el seu panteisme té l'eix en la substància històrica del gènere humà. En afirmar la llibertat de la raó és en molta més mesura un kantianista, tot i que rebutja la separació entre la raó teòrica i la raó pràctica i no vol que la saviesa moral vagi per un costat i el saber teòric per l'altre. La realitat mateixa és tan contradictòria com el concepte que la sustenta.

Aquest fil comú amb tots els sistemes és el que fa del hegelianisme un esforç globalitzador, que prima el tot per sobre del singular, i per això, i encara que afirmi una radicalitat en el subjectivisme, Hegel no és un autor personalista, i tampoc un autor que defensi una doctrina de la sociabilitat natural de la persona. Ans al contrari, el seu pensament és a la base del totalitarismes estatals de tot signe i color, i que inspiren precisament el rebuig del personalisme comunitari en el terreny social i alhora expliquen l'aparició de les terceres vies en el polític, com a moviments que cerquen un nou ordre contra les realitzacions pràctiques del hegelianisme en la història: els feixismes i el marxisme que van derivar dels moviments anomenats de l'esquerra i la dreta hegeliana. La filosofia de Hegel és totalitzadora, és una síntesi d'aquestes filosofies. La seva proposta és la de superar les oposicions que palesa en la realitat. L'oposició entre l'home com a subjecte de saber i el seu món, l'oposició entre natura i llibertat, l'oposició entre l'home com a llibertat finita i un destí que se li imposa com a absolut. Per això el seu mètode és més que un camí d'anàlisi. És la raó i el camí mateix per explicar i comprendre la realitat. Aquest mètode és la dialèctica que implica la *negativitat* com eina filosòfica. La dialèctica hegeliana parteix d'un primer moment *tesi* del que sorgeix per negació interna a la simple unitat *l'escissió*. Així les parts s'oposen i s'enfronten, és el segon moment o *antítesi*. D'aquest es segueix el tercer moment o *síntesi* que Hegel anomena reconciliació o negació de la negació i que suposa un retorn al primer en un moviment cíclic o circular. Simplicitat, escissió i reconciliació, com oposició i superació de l'oposició, són els tres moments que genera la negativitat com a mètode i com a sistema. Aquesta negativitat radica també en l'absolut. En virtut de la negativitat l'absolut es desplega i realitza en la

natura i en la història. Així ens dirà en el Prefaci de la *Fenomenologia* que "Tot depèn del fet que l'absolut no s'aprengui i s'expressi (sols) com a substància, sinó també i en la mateixa mesura com a subjecte". Segons aquest text no solament té raó Spinoza (substància) sinó també Kant i en major grau Fichte (subjecte). Contra Kant cal argumentar amb Spinoza i contra aquest cal fer-ho amb Kant. El subjecte és absolut, i això és el que en aquest moment ens interessa. L'oposició entre individu i societat i l'oposició entre l'home com a llibertat finita i un destí que se li imposa com a absolut, l'oposició entre **individu i societat** desapareix quan les institucions polítiques són elles mateixes institucions de llibertat que l'individu reconeix com a singulars o pròpies, en copsar que el seu millor interès és l'interès de tots.

El pas de l'individu a la societat és el de la llibertat i l'eticitat. L'existència de la llibertat és la institucionalització de la llibertat que ha de ser el seu producte i alhora el garant d'aquesta existència. Com a acte pur la llibertat té un caràcter diví, i la primera realització humana és l'existència de la llibertat. Sense posseir alguna cosa no som lliures, no podem actuar lliurement. Hegel defensa la propietat com quelquom inherent a les persones, però rebutja que sigui un "dret natural" ja que no pertany a l'àmbit de la natura. L'estudi de la propietat es completa amb el del contracte mitjançant el qual la propietat es transmet i perd el seu caràcter individual. Hi ha així una dimensió "social" de l'economia en Hegel. Tot i així i malgrat partir del "jo" com a primer eix, arriba a un "nosaltres" com a terme, i per això no considerem el seu sistema com a personalista. La comunitat en el personalisme no és la síntesi final, és l'espai d'encontre entre els jos que es troben i realitzen espontània i naturalment, sense supeditar llur realitat al tot, ans al contrari alliberant-se de formulacions col·lectivitzadores. El dret de la propietat privada genera, igual que en Rousseau, el delictes com a violació del dret de propietat i del contracte. El delictes és punible i el càstig remet a la consciència moral. En la moralitat Hegel segueix a Kant en referent al dret a autodeterminar-se. La dimensió social de Hegel torna a posar-se de manifest en bolcar-se el subjecte cap a l'exterior i així la moralitat es transforma en eticitat, és a dir en moralitat social. En aquest punt és on Hegel analitza la família, la societat civil i l'Estat. Comença per negar que el matrimoni sigui un contracte, perquè un contracte tracta de coses i no de persones. En aquest punt hi ha un cert reconeixement de la centralitat de la persona però des d'un punt de vista dialèctic, per solució a un enfrontament, i no per comunió interpersonal. La persona no pot ser objecte de contracte sense reduir-la a la condició d'esclau. No fa sinó aplicar la dialèctica de l'amo i l'esclau. L'amo no és lliure ja que depèn de l'esclau per ser-ne. El personalisme ha de defensar la llibertat i la dignitat de tota persona, i la sociabilitat natural que representa ha de ser una solució harmònica i intersocial, o el que es diria en termes polítics "interclassista". A més en Hegel la família no és un espai central de realització de la perfecció humana. La família és per ell tan sols un àmbit ètic inicial, no és un escola de vida en sí mateixa, sinó l'espai d'educació dels fills que sortint d'ell es projectaran vers la societat, veritable entitat ontològica en llur filosofia.

Hegel distingeix entre societat civil i Estat, i serà aquest darrer qui tindrà l'entitat superior a la dels individus. La societat civil és l'espai de comunitat que no persegueix altres fins que els interessos privats dels individus, és el camp de les relacions econòmiques de treball i de producció. Aquí Hegel es beneficia de les lectures dels economistes clàssics i contempla la societat civil com un teixit de relacions presidides per l'interès particular. La societat civil promou l'especialització en els treballs per tal de satisfer totes les necessitats que els homes tenen. Tots necessitem del treball dels altres per a satisfer les nostres necessitats dels altres. Aquesta interdependència genera, com desenvoluparà tot seguit el marxisme una riquesa comuna social, que culmina en l'acumulació de riquesa en mans d'uns i la inevitable pobresa dels altres. Per anivellar aquest desequilibri es necessària la intervenció d'una organització política, l'Estat, que substitueix i ordeni la imperfecció de la societat civil. La proposta de Hegel és així inversa al principi de subsidiarietat i a la confiança que en les persones i la societat civil té el personalisme. L'Estat és ací la mateixa societat en tant que conscient d'una missió superior i transcendent, que consisteix en una manifestació més rica, intel·ligent i lliure de l'Esperit Universal. L'Estat és aquest "esperit vivent", és la "Raó encarnada", que no pot estar sotmesa a les mesquines forces i opinions individuals. L'Estat és més que la simple associació d'individus del contractualisme de Rousseau. És l'"esperit del poble" que no manifesta interessos particulars dels seus components sinó les de l'Esperit Universal. D'ací el nacionalisme i la concepció de l'Estat-nació a Hegel. L'Estat és la realitat efectiva de la idea ètica, perquè s'institucionalitza en ell la llibertat de tothom. Defensa, per tant, la racionalitat de l'Estat democràtic entès com l'Estat constitucional i parlamentari (bicameral) amb divisió de poders, sempre que aquesta divisió no trenqui la unitat de la sobirania. Per a ell els tres poders són la Corona, el Parlament i el Govern. La potestat judicial serà un òrgan de l'Administració, no de l'Estat. L'Administració haurà d'operar com a organisme intermedi entre l'Estat i és instrument seu per intervenir en la societat civil i corregir-ne els defectes. El patriotisme entorn aquest Estat "esperit vivent" i "raó encarnada" pensa que no pot consistir en un sentiment, sinó en una confiança racional en les institucions i el seu bon funcionament. La força de l'Estat sobre la societat i les persones és tal que es val dins d'ell del poble i més concretament d'un determinat home genial, el paper del qual no és el "servidor" o "representant" del poble, sinó el seu "tutor" i el "guia". Hegel reconeix a aquesta persona un poder legislatiu i executiu sense límits. Hegel pensava en l'autoritat "autòcrata" del rei de Prússia davant l'autoritat "delegada" per sufragi i sobirania popular que la Revolució francesa va aportar al pensament polític i a la història.

El materialisme de Marx és sens dubte la formulació o referent clàssic més notori de la teoria socialista. Marx, d'origen jueu, es doctorà en filosofia amb una tesi sobre *La diferència entre la filosofia de la natura democrítea i l'epicúria* influït clarament per l'esquerra hegeliana, inspirada pel materialisme i la doctrina de l'acció de Feuerbach. En 1848 escriu amb Engels el cèlebre *Manifest del Partit Comunista*, en l'any de les grans convulsions socials a Europa i la derrota, especialment a França i Alemanya de les insurreccions proletàries, pel que s'exilià a Londres on escrigué el 1867 la seva obra *El Capital*. La reflexió filosòfica de

Marx no és independent en cap moment del seu compromís ètic i polític. És també una filosofia que es fa i es defineix en axiologia, la del compromís ètic de la lluita pel proletariat. Aquests trets poden ser comuns al personalisme, tot i que el compromís ètic del personalisme és per *tota persona*, burgesa o proletària, amb una vocació fonamentalment interclassista i una concepció social no en termes d'enfrontament ni de revolució, sinó de cooperació i de solidaritat. Si l'inici de la filosofia personalista és la persona i el seu brotar espiritual com a font de valors, l'inici del marxisme se situa indefectiblement en el materialisme. Aquest supòsit el duu a sostenir que els homes primitivament en un estat natural i "pur", com Rousseau, formaven una societat "animal", en la qual l'ordre es constituïa com en el d'un rusc, on l'abella resta enterament supeditada a la col·lectivitat. Només després, en desenvolupar-se-li el cervell i l'estació vertical humana, deixant amb això disponibles les extremitats anteriors, i especialment la mà, es va anar conscienciant l'individu com a tal. El desenvolupament de l'individu en aquest estat social era encara "harmònic", no hi havia separació entre els interessos particulars i els socials, era un estadi de vida paradisiac en el que tot era de tots i regnava un benestar "comunista". Com Rousseau el fet fonamental d'aquest estat era l'absència de propietat privada. En aparèixer aquest "pecat original" pel que alguns homes s'aproprien de determinats béns, terra, dona, llinatge, tradició, útils de treball o béns de producció apareix l'alienació o trencament de la persona amb l'harmonia natural. La dualitat de classes és la base dels comportaments socials negatius i el creixement desmesurat d'un individualisme, el de la classe burgesa, que ha fet de la classe proletària un grup social que ven el seu treball perdent de les seves mans el control del fruit d'aquests. La lluita revolucionària per salvar aquest trencament i recuperar el comunisme primitiu és la revolucionària desposseïció dels pocs "explotadors" per la gran massa d' "explotats" i establint així una "societat sense classes", única via per recuperar el sentit social perdut i la primacia del tot social i del bé col·lectiu del qual i en funció del qual sorgeixen els drets i els deures individuals. Abans d'arribar a aquest retorn caldrà però un temps de control polític absolut de l'únic partit que pot ser garant d'aquest procés: el comunista, pel que la primacia de la societat per sobre de la persona no es propugna només com a origen i com a finalitat sinó també com a mitjà.

L'alienació marxista com a mètode filosòfic té diferents arrels. Un primer és la filosofia hegeliana que em relatat anteriorment extret de la *Fenomenologia de l'esperit*. És un sentit òntic que no fa sinó aplicar la dialèctica i la negativitat en la descripció d'un dinamisme inherent als processos reals. El primers conceptes abstractes i indeterminats es concreten i determinen mitjançant una negació que els exterioritza, pervertint-se la substància originària, és a dir alienant-se, en espera que una posterior negació d'aquesta negació restauri aquesta substància enriquint-se pels elements aliens que s'incorporen en el procés d'exteriorització. El segon fonament filosòfic és el pensament de Ludwig Feuerbach que aplica una crítica rigorosa a les il·lusions religioses, element que en el marxisme dorm i distreu al proletariat de la seva lluita, l'allunya i aliena del seu destí, actuant com un aliat del grup opressor, "opi del poble". En el personalisme la religió és, encara que no en tots els casos, però si els valors, la font interna de la que brota el sentit i l'energia. Un tercer antecedent, no massa citat, i que ha posat de relleu A.

Domènech i Figueres, és el de l'il·lustrat Charles de Brosses en la seva obra intitolada *Du Culte des Dieu Fétiches*, en la qual s'apunta a l'adoració de déus com un element definidor d'etapes d'infantesa de la humanitat", expressió que Marx emprà implícitament en parlar de "fetibisme" per definir el culte i els valors religiosos. Marx cerca l'arrel de l'alienació en la situació material dels homes, i la crítica de l'alienació se li converteix en crítica de la il·lusió de llibertat de la societat burgesa moderna, començant pel treball assalariat, signe inequívoc de la societat capitalista dividida en classes. El parany del marxisme és però que la nova societat no desfà aquest estatut de l'home, ans al contrari, impeding la seva dignificació entorn d' un "treball just i un salari adequat a les necessitats i l'estalvi de la persona" com diria Lleó XIII a la *Rerum Novarum*, fa a tots el homes iguals en el seu treball davant d'una societat que impedeix, en major o menor grau, la possibilitat d'un espai de propietat privada, propietat que en un règim econòmic personalista s'admet com a dret fonamental encara que limitat per una funció "social" del poder públic, que vetlli per les desigualtats i maldi per la justícia social.

El marxisme mostrà críticament quatre grans eixos. En primer lloc una noció de contracte diferent del model rousseuonià que gira entorn la igualtat dels contractants i diferent del neocontractualisme americà que fa de la individualitat i la seva llibertat la font i raó de ser del pacte social. El contracte marxista és una fórmula de desigualtat. La igualtat contractual legal no implica igualtat material ja que el contracte s'estableix entre una part dotada de recursos –propietària dels mitjans de producció- i una part mancada d'aquests, i obligada per llur condició de classe social a vendre la seva força de treball al millor postor. Un segon eix que es deriva del primer i que és la causa de l'alienació és que els propietaris dels mitjans de producció treuen injustament avantatge d'aquesta situació de desigualtat material explotant els treballadors quedant-se el producte del treball d'aquests a canvi d'un salari que no iguala el benefici empresarial i que produeix una diferència anomenada per Marx *plusvàlua*. En aquest sistema un treballador modern no milloraria la condició d'esclau. Marx prendria aquesta idea del liberal Adam Smith *La riquesa de les nacions*, i de fet no és una afirmació proporcionadament equànime en la seva totalitat (l'esclau no percebia ni un salari). En tercer lloc l'alienació arriba al camp de les decisions polítiques, econòmiques i estratègiques, ja que la classe social detentora dels recursos econòmics té el control i la capacitat de gestió real sobre el poder. Fins i tot en una democràcia desenvolupada això és així , ja que es difícil sense recursos econòmics desenvolupar campanyes de propaganda i publicitat per tal de competir políticament. En quart lloc la manca de llibertat material porta als homes a representar el producte de llur propi treball, la pràctica humana en general i les relacions econòmiques com a fets autònoms de la natura, *fetibitzats* aliens i estranys a llur pròpia humanitat. El marxisme és un compromís ètic humanista, si bé i a diferència del personalisme compromès només amb un determinat grup i classe d'homes.

La doctrina de la **sociabilitat natural** és la que defensem com a pròpia del personalisme comunitari que fa de la persona l'eix, i de la projecció comunitària

no un pacte d'utilitat o d'interès, i tampoc de supeditació a un tot social primordial. El lligam íntim de la vida de la persona convivint en ordre en la societat és el que ens descriu Luigi Sturzo en la seva extensa *Opera Omnia*. Prendrem concretament el contingut de la comunicació que va presentar el 1934 en el Congrés de Sociologia de Praga *Sociologia i historicisme*. Luigi Sturzo va rebre en el moment de la seva mort, l'any 1959, el següent comentari de Manuel Jiménez de Parga publicat a "La Vanguardia Española" amb el títol "La lección de Don Sturzo": "...fue ante todo, sacerdote, cura de almas. Por ser buen sacerdote sintió profundamente los problemas sociales de la convivencia entre hombres, y fue político.(...) Se nos presenta en este momento de su muerte como pensador y un hombre de acción orientado por unas ideas claras y precisas. En la conducta de Don Sturzo esa unidad de dirección le levó desde el sacerdocio a la política: en la doctrina de Sturzo la esfera religiosa y la política están, también, perfectamente encadenadas. No hay contradicción, sino completa correspondencia, entre vida y obra. He aquí su gran lección." L'íntima relació entre pensament i acció del creador del Partit Popular Italià és una mostra de realització social del principi axiològic de la primacia de la persona. De la defensa d'aquesta en el pla dels principis a la consecució de les accions per desenvolupar les condicions socials, econòmiques, i polítiques que la garanteixin. Aquest sistema travat és també l'harmonia entre la persona i la societat que demana la doctrina de la sociabilitat natural, i explícitament contra les formulacions anteriorment descrites.

La proposta de sociologia historicista de Luigi Sturzo travessa sis passes. En la primera cal afirmar que la societat humana és simultàniament una realitat en la que coexisteixen la unitat orgànica i el procés dinàmic. Ha de ser abastada con la síntesi de l'espai i del temps, de l'estàtic i del dinàmic. Per tal caldrà també una duplicitat de mètodes. En primer lloc aquell que estudia el fet social en sí mateix en llur estructura fonamental, amb independència dels fets històrics contingents i reclamant de la història una certa contra-prova. Un referent en el donat, en llenguatge fenomenològic, en l'experiència. El segon mètode, que ha de completar necessàriament al primer considera l'associació humana i el seu procés com una síntesis sencera i inseparable, la realitat concreta. Estudia així la societat dins de la seva història. El mètode no és però l'objectiu de reflexió en Sturzo, allò que el porta a reflexionar és la substància mateixa de la sociologia. Per ell no hi ha vera sociologia que no esdevingui i sigui naturalment *historicista*. Podrà haver-hi una reflexió sobre el social analitzant diferents factors morfològics de les societats humanes, aportacions a la sociologia que vinguin de branques antropològiques, però no hi hauria vera comprensió de la societat sense un estudi de la *societat en concret*, en el seu valor complert i sintètic. Així cal analitzar les societats en la seva essència i en el seu factor de vida, de moviment, de desenvolupament, en la seva dimensió històrica. Després d'aquesta aproximació de mètode i d'objectiu, Sturzo senta la base sobre la que avançarà la seva concepció de manual de sociologia, és la seva segona passa. El fonament social no es troba que dins de l'individu humà, pres en el seu caràcter concret, en llur complexitat psicològica, en llur irreductibilitat social. La societat no és una entitat o un organisme per sota o per sobre de l'individu. L'home és d'altra banda individual i social al mateix temps. Aquest és el fonament del personalisme

comunitari i si Sturzo no empra explícitament aquesta denominació com fan Maritain i Mounier, tampoc empra la distinció entre individu i persona com ho fan aquests. Tot i així Sturzo referència a aquests autors en les seves obres molt freqüentment, especialment a Maritain, reconeixent una sintonia de plantejaments. Per Sturzo l'home és individual fins al punt de no participar en cap altre vida que no sigui la seva. És el misteri de la irreductibilitat i de la intimitat de la persona. Al mateix moment és tan social que no podria existir ni desenvolupar cap facultat, ni la seva pròpia vida, de forma externa o independent a la societat. El principi de comunió en Sturzo és més fort entre el *jo-societat a la que pertanyo*, que entre el *jo-tu* dialògic, encara que les conseqüències d'aquests binomis siguin similars. El principi de sociabilitat és així, i al igual que en Mounier, interior a l'individu i complementari de llur realitat individual. La societat és la suma resultant dels individus. L'actuació concreta de la vida social no difereix de la vida individual més pel procés d'abstracció i d'atribució de fins i significacions que suposa. Qualsevol acte que porta a terme un individu té una dimensió associativa, és a dir interactua amb altres individus. El mateix acte de pensar és ja associatiu. No pot haver-hi comunicació, ni per tant societat, sense pensament. La societat no és sinó una altra cosa que el pensament encarnat, comunicat de persona a persona i realitzat en actes. Si no hi ha en la vida dels homes res originàriament individual que esdevingui social, ni cap cosa que arribi a existir sense adoptar una determinada forma associativa, no és admissible des d'ací que el fet social es redueixi a un moviment d'actes individuals deslligats entre sí. Aquesta atomització és el fonament a la vegada d'una teoria *associacionista* que aixeca al cos social tota entitat, força i perennitat, i a la vegada a un *individualisme* que dissol el tot social en l'oposició dels individus entre sí. Per sobre d'aquestes dues desviacions Sturzo creu que l'individu i la societat formen una realitat sintètica i inseparable. De l'individu procediran els elements ètic-orgànics dels que es constitueix específicament la societat, tant la finalitat social que és la finalitat interior de l'individu per ell mateix adreçada a la societat, com la coordinació de les diferents activitats individuals, que és la funció pròpia de crear grups. La societat és així una determinada projecció múltiple, simultània, contínua i organitzada d'individus considerats en les seves activitats reals i diàries.

La tercera passa en el mètode de Luigi Sturzo apunta a la realització temporal de la projecció social de l'individu. Si aquesta és realitzada en el temps, també en el temps es realitza tota activitat individual. La realitat humana és esdevenir. El sentit d'aquest verb és ací el de procés o successió i el diferencia explícitament del de progrés o evolució, ja que tota activitat humana és individual en el sentit de singular, i és experiència concreta. Aquesta experiència és tant la nostra i particular experiència com la reducció de l'experiència de l'altre a la nostra pròpia experiència. El sentit d'aquesta reducció no és la cosificació instrumental existencialista de l'altre, és l'encontre i comunió personalistes, si bé Sturzo no s'expressa mai en aquests termes. El relleu generacional pot transformar les experiències individuals en *tradicció* i així els nouvinguts a una societat no parteixen de zero en heretar un substrat comú que els acompanyarà en llur vida. Aquesta tradició si bé és un referent i una riquesa que defineix la identitat de la societat no ens fixa de forma estàtica. Per tal que els processos humans

manifestin llur dinamisme cal que els individus preguin consciència de llurs pròpies experiències, és a dir que tornin a llegir l'experiència del passat. Els fets d'experiència són inseparables del seu caràcter individual. En parlar d'experiència col·lectiva no parlem mai com d'un cert tipus d'experiència diferent de la del caràcter individual, sinó com un experiència que de forma simultània és acomplerta, i per la mateixa raó, per un grup de persones que són unides per un lligam determinat. Concebre el cos social en aquest procés en aquesta cruïlla d'innombrables activitats implica copsar la societat en totes les seves perspectives polièdriques. De la mateixa manera que la veritat és "polifònica" (14) permetrà copsar la realitat en tota llur riquesa, en tota la interacció de refracció i multiplicació de factors, d'experiències que s'hereten de generació en generació i conformen un substrat que pot ser de difícil definició, ja que els elements objectius, definibles, i els subjectius, de voluntat sempre brollaran dinàmicament.

La quarta passa és la que ha d'incidir en la dimensió historicista de la societat i que ha de complementar l'organicisme social de Sturzo. Els processos humans són una determinada resultant associativa de l'activitat de l'experiència individual. Les diferents formes amb les que es manifesta aquesta resultant – llengua, costums, tradicions, lleis, expressions artístiques, expressions religioses i de valors- en una paraula: el món històric, tendeixen a alliberar la persona fent que l'individu assumeixi un cos propi. Les noves experiències brollaran sobre aquest substrat en un nou dinamisme. El món i univers psíquic de l'individu conquereix i reconquereix un espai de noves experiències. Així el món psíquic i el món històric són en una determinada manera condició de l'activitat de l'experiència singular. Són el producte de l'activitat i de l'experiència individual que ens dona el resultat sintètic de la realitat present. El passat no és sinó una acumulació d'experiències donadores de sentit del present. Aquest present alhora no és sinó l'existència d'éssers i el passat el procés que els ha donat l'existència en la realitat concreta. El present és projecta en el futur, com el passat ho va fer amb el present actual en una anella dinàmica de transmissió. Aquest dinamisme projectat en el futur es tradueix en finalitat a la vegada que l'activitat, realitzant l'avui, es perd en el passat com una causalitat. Des del moment en que els homes viuen aquests tres moments són conscients de la *causalitat* que les ha donat el ser i la finalitat que les empeny a actuar.

La cinquena passa defineix l'*historicisme* a partir de la concepció exposada dels processos humans. La història pot ser considerada o com successió d'esdeveniments, o com l'exposició sistemàtica i racional dels esdeveniments que coneix com a tals, és a dir històrics, o com la consciència del passat d'un grup humà determinat (família, nació, raça, poble). Aquests tres significats pressuposen un element comú: el pensament. El pensament en tant que activitat i procés, en tant que sistemàtic, és racionalitat, i en tant que consciència és vida individual i social. Tot fet és en sí mateix *historitzable*, és a dir susceptible de ser matèria de la història, aquest procés però, la *historització* és un fet de la consciència històrica, i més llargament dura la *historització* d'un esdeveniment, més profunda és la repercussió del fet dins de la consciència i més llarg és el cercle d'aquells que en reben les conseqüències. Veritablement no hi pot haver pensament que no

s'enllaci en el passat – continuïtat cognitiva-, ni realitat que no es derivi d'un passat – procés humà- ni personalitat que no visqui ni tingui les seves arrels en el passat – consciència històrica. Així l'element històric, sigui quina sigui la perspectiva des d'on s'abasti, i la sistematització que se li vulgui donar no deslliga la individualitat humana –la persona - ni de llur estructura col·lectiva – la societat – ni del seu transcurs històric – el procés –.

Luigi Sturzo arriba així a la darrera i sisena passa de la seva proposta de mètode sociològic. L'historicisme no és una ciència amb un estatut propi, com ha pogut ser-ho en altres autors com Dilthey. L'historicisme és la visió històrica dels problemes humans en el triple sentit amb que ha definit la història, i amb l'abast "polifònic" de la realitat. Sturzo defensa, per tant, en una concepció de la sociabilitat natural de la persona com a primer pilar una sociologia historicista, és a dir una sociologia que esdevingui la síntesi de la vida humana, que no és sinó aquesta vida dels individus concrets en la societat. Si no té sentit parlar d'individu com abstracció solitària tampoc ho té parlar de la societat considerada com un tot. Per Sturzo l'únic real és el ritme lliure dels homes vivint en societat. Aquesta vida en societat passa per tres formes fonamentals de vida: la família, la societat política i la vida religiosa, com eixos que han d'aixecar-se en un ordre en el que cada estrat dóna sentit a l'anterior, i alhora cadascun d'ells exigeix pel seu ordenament harmònic el següent en una visió tomista similar a la de Jacques Maritain. La vida de l'individu en la societat ho és en la seva estructura, en el seu procés, en la seva estabilitat, en el seu dinamisme, com pensament i com a realitat objectiva. Hi ha el perill de creure que l'element històric com a ritme del dinamisme temporal mena a una estructura social que es desenvolupa en desordre, sense una finalitat, apareixent un cert relativisme en la sociologia. Arribaríem així a una certa desintegració que portaria a perdre tota unificació possible, tot sentit darrer o fonamental. Per Sturzo aquest no pot ser la fi del camí dibuixat. L'unificació del procés és doble, un *immanent*, dins de la racionalitat humana, l'altre *transcendent*, dins de l'intel·lecte absolut. No parteix d'aquest per explicar la realitat com Hegel, ans al contrari de la realitat es remunta a una síntesi de sentit. Així el primer pol, l'immanent, radica dins de l'experiència humana, i el segon en el referent necessari del contingent a l'absolut. No pot haver-hi sociologia, i filosofia, ni història sense que es resolgui satisfactòriament el problema de la relació del contingent amb l'absolut. Per fer-ho s'enfronten dues solucions, d'una banda un monisme, que pot fer d'aquest contingent el mateix absolut, en les diferents formes que es dóna; d'una altra part un dualisme, que distingint el contingent de l'absolut troba el lligam de transcendència. Per Don Sturzo el cercle Transcendent-Immanent, i Immanent-Transcendent, que no és sinó la llei de la creació i del destí còsmic, podrà ser realitzat per cada home en la mesura en que mitjançant les diferents manifestacions històriques del Transcendent, assoleixi el poder per transformar-se a sí mateix, de superar-se i així aixecar moralment el llistó de la seva vida i d'aquells qui la comparteixen, íntima o socialment. El veritable historicisme no menysprea les manifestacions històriques del Transcendent, no les nega ni les aigualia, les avalua tal i com són, com activitats històriques amb el sentit que li donen aquells que actuen sota la seva influència.

La concepció de la sociologia historicista així considerada és la concepció sistemàtica de la història com procés humà, realitzant-se per forces immanents, unificades dins de la racionalitat, tenint un principi i caminant vers una finalitat transcendent i absoluta. La teoria de la sociabilitat natural de l'home ocupa així un espai intermedi entre el bloc doctrinal individualista i el bloc doctrinal socialista. La seva formulació clàssica s'endinsa en les arrels de la filosofia clàssica, aristotèlica com a fonament del tomisme, però també platònica en la cura de l'anima com a autoconeixement i fonament de l'organicisme de l'harmonia de les classe socials. Si l'escolàstica ha suposat aquest corrent davant l'absolutisme monàrquic d'un Maquiavel o d'un Hobbes, la formulació personalista de Mounier ho fa davant l'individualisme liberal d'un Rousseau, el comunisme marxisme o el totalitarisme nazi. Si per Aristòtil l'home és un "animal polític" per naturalesa, de la mateixa manera que és un "animal racional". El que cal és donar mitjans per tal de fer possible l'ideal d'una vida humana perfecta. Per Aristòtil l'home té la imperiosa necessitat de desplegar tot el potencial intel·lectual i moral que sent en el seu interior per assolir la plenitud de la vida superior i racional que l'haurà de caracteritzar com a home, i per la que assolirà la felicitat suprema. La tendència natural de les persones a unir-se entre sí, no solament per constituir la família, sinó per formar grups socials més amplis ha d'arribar fins aquell que ha de permetre la plena realització personal dels individus en totes llurs possibilitats intel·lectuals, creadores, afectives, etc. és a dir per regir i ordenar la societat civil. Aquest és l'Estat com a institució cohesionant. En aquesta perspectiva l'home és primer que la societat, des del punt de vista de la categoria ontològica: la persona humana és un fi en si mateixa, però és en la societat on aquest fi pot ésser plenament assolit i en bona mesura per la cooperació que les persones es puguin prestar a aquest nivell. La teoria de la sociabilitat natural així considerada no podrà partir d'una concepció pessimista de l'home, com la de Hobbes; però tampoc adoptar la concepció enterament optimista d'un Rousseau. L'home és com diu Sturzo, una realitat concreta i singular, barreja de virtuts i de vicis. El mateix home és capaç dels actes més nobles i no podrà ser aliè als seus instints animals, i fins i tot a la vilesa moral. L'home és imperfecte, encara que cercant el bé, la perfecció, i la relació interpersonal experimentarà la felicitat moral. Una concepció realista i objectiva és implícitament afirmada tant en Rousseau com en Hobbes: el primer en afirmar la pèrdua de la bondat "natural" de l'home, i el segon, en admetre l'adopció d'una decisió "pacificadora" del conflicte innat que la coexistència humana comporta.

El personalisme haurà de ressaltar, tot i complementant a Aristòtil, que la sociabilitat de l'home consisteix que la societat és necessària a l'individu no solament per a rebre dels altres, sinó també per donar-se a ells amb amor autèntic. El personalisme insisteix en aquesta comunió interpersonal, tot acollint i transformant alhora les exigències del bé col·lectiu que el socialisme destaca unilateralment.

La traducció del debat sobre la sociabilitat natural de l'individu ha de referir necessàriament a una determinada funció de l'Estat com a responsable de

l'administració pública de la vida de les persones. En la concessió individualista l'Estat no té altra missió que la de mantenir l'ordre públic fent possible tota mena d'activitats individuals que es desenvoluparan de la llibertat que es proposa d'emparar. L'estat es limitarà a vetllar que determinades accions individuals puguin arribar a impossibilitar a alguns ciutadans de realitzar llurs pròpies iniciatives. Tota ingerència en la iniciativa privada , i en el món del treball, no farà sinó pertorbar la bona marxa que espontàniament sorgeix fruit de l'esforç particular de les persones. En la part oposada apareix l'estat *gendarme* preconitzat pels pensadors "socialistes", d'acord amb llur tesi bàsica de la prioritat de l'Estat sobre els individus. L'estat assumeix totes les funcions individuals i corporatives, planificant-les des de dalt i emmotllant als ciutadans per bé de la col·lectivitat. La concepció de l'estat defensada per J.Maritain i inspirada per la doctrina de la sociabilitat natural de l'individu reconeix a l'estat dues funcions fonamentals: la funció de promoure el ple gaudi dels drets humans i la funció de complementar la limitació individual. Aquesta concepció , que és una postura democràtica inspirada en valors humanístics i cristians, es tradueix a efectes pragmàtics en un sistema d'elecció basat en el sufragi universal, i en l'elaboració d'una constitució, millor salvaguarda del bé comú. És una postura oberta a les aportacions de la Revolució Francesa i del liberalisme, però sensible a no poques aspiracions populars del socialisme. El fonamental és que, per ella, la família, els grups socials particulars, el municipi, la regió, no han de veure retallada llur legítima autonomia en nom d'uns pretesos drets de grups de pressió o de determinats estats unificadors, jacobins i imperialistes, on el concepte de "nació sense Estat" és un sense-sentit.

Dinamisme immanent i dinamisme transcendent

Luigi Sturzo anomena a la seva sociologia "sociologia historicista", entenent per aquesta, *la concepció sistemàtica de la història com procés humà, realitzant-se per forces immanents unificades per la racionalitat, per un principi i vers una fi transcendent i absolut*. Aquesta transcendència és la sublimació en una nova societat que s'instaura entre els homes, és a dir tots els homes, i en tot home, és a dir considerat de forma completa, com a individual i social alhora. Aquest enfoc d'estudi de la vida social de l'home té en Sturzo la intenció de donar a la sociologia una fisonomia i consistència pròpies per tal d'evitar la confusió amb altres disciplines com la política, l'economia i la moral. Si la sociologia ha d'observar, descriure i classificar els fets socials, com a dades objectives amb finalitat pròpia distintes de l'acció i dels fins de tot simple individu; d'aquesta posició sorgeixen tres qüestions. La primera fa referència a **si és possible fer obra de classificació i sistematització dels fets socials, sense una filosofia**. És a dir, estudiar la societat sense una sistema d'idees que, encara que derivades dels fets observats i lligades estretament amb aquests, donin un conjunt d'idees teòriques i de lleis pràctiques en les quals restin enquadrats els fets socials i adquireixin significació. Luigi Sturzo s'allunya d'aquesta possibilitat, afirma rotundament que no és possible. La sociologia, o bé s'orienta vers el positivisme, o bé vers l'idealisme i l'espiritualisme o vers el racionalisme. Un altre problema és la necessitat de **trobar idees directives d'una filosofia teòrica i pràctica**, el sociòleg no podrà estudiar els fets socials com a dades estadístiques, fora del ritme temporal, fora del dinamisme evolutiu; ha de considerar-los en la dimensió històrica. Altrament no arribarà a comprendre com ni per què la família fou poligàmica durant milenars, després esdevingué fonamentalment monogàmica, com i per què l'esclavatge va ser abolit etc. El tercer problema va ser el de **com sociologia pot trobar les lleis pròpies dels fets socials, considerats en llur estructura i en llur desenvolupament, sense caure en el determinisme**. Aquest és el problema fonamental un cop s'adopta una o altre filosofia en la comprensió de la vida de l'home en societat. Sturzo, com el personalisme comunitari creu que cal donar la categoria de llei social al ritme lliure dels actes individuals vivint en societat. Aquest és l'únic element real, limitat per les condicions físiques i històriques en què viu i es desenvolupa l'home. Cal relacionar les lleis dels fets socials al valor lliure i ètic dels actes individuals?, es pot trobar un compromís entre la llibertat individual i la necessitat social? Cercar un dinamisme immanent que es refereix a un dinamisme transcendent ha de realitzar-se

justament entorn d'aquesta única i fonamental realitat bàsica: el **ritme lliure dels actes individuals vivint en societat**.

La projecció de la persona que és alhora l'individu es realitza en el temps, de la mateixa manera que en el temps es realitza tota l'activitat individual. La realitat humana és esdevenir, és a dir **successió**, no progrés o evolució, ja que tota activitat humana és individual i com a tal experiència. La relació és reducció (epojé) de l'experiència de l'altre a la nostra pròpia experiència. Cal que els individus prenguin consciència de llurs pròpies experiències i de les que el relleu de les generacions anteriors han conformat en la terra en la que es viu. De manera directa o reflexe tots referim en la nostra vida l'experiència del passat. No naixem de nou en la societat, rebem la riquesa del relleu de tota una tradició de generacions anteriors. Aquest legat, que ens condiona i ens enriqueix no és una limitació o una fixació, és la consciència de formar part d'una comunitat que **avança dia rera dia** amb el seu ritme lliure de l'avui. Els fets d'experiència no són així inseparables del nostre caràcter individual. En parlar d'experiència col·lectiva no podem parlar d'una experiència diferent de la del caràcter individual, sinó com d'una experiència que s'ha acomplert simultàniament per un grup de persones vinculades per un lligam determinat.

Els processos humans són el resultat d'associacions d'activitats individuals. Les diferents formes en les que el resultat associatiu es concreta: llengua, costum, tradicions, llei, creacions artístiques, creences, religions, en una paraula: el món històric, la forma, el caràcter i estructura d'un cos social, si bé s'origina en els actes individuals els **transcendeix**. Aquestes formes tendeixen a assumir un cos propi, esdevenen perpètuas. La tradició és així un punt de referència del nostre passat, un patrimoni del nostre subconscient, però alhora ens empeny de nou a caminar. No ens fixa en el passat. Hi ha un dinamisme immanent en els actes lliures individuals. El món físic i el món històric són en certa forma condició de l'activitat de la nova experiència individual que ens dona el resultat sintètic de la realitat present. El present és projecte en el futur, el dinamisme es converteix en finalitat ja que realitzant el present es **desprèn** del seu passat esdevenint nova causalitat. Els homes vivint en la societat tenen consciència de llur pròpia realitat, de la causalitat que els ha empès en el moment present i de la finalitat que els fa actuar. Aquesta concepció de l'home en el social és l' *historicisme*. La història pot ser considerada com una successió de fets, o com l'exposició sistemàtica i racional dels fets tal i com han estat coneguts, o com la consciència del passat d'un grup d'homes determinat (família, nació, raça, poble). Aquests tres sentits des de la consciència personal presuposen un element comú: **el pensament**. El pensament humà es dona en la consciència de la persona, i aquest fet irreductible de la singularitat de tots i cadascun de nosaltres és l'eix de la concepció social personalista, i en Sturzo és l'eix de la seva conceptualització de la societat. (16) El pensament s'expressa en la paraula i refereix el contingut a realitats. El pensament en tant que activitat i procés, en tant que sistemàtica és en sí mateix racionalitat, i en tant que consciència vida individual i social. Qualsevol esdeveniment és en sí mateix historitzable, és a dir subjecte de ser història, quan més temps dura un fet, o més conseqüències

comporta en la consciència dels homes més llarga i profunda és la repercussió i el sentiment dels efectes. Veritablement no hi pot haver pensament que no es relligui en el passat – **continuitat cognitiva** – ni realitat que no es derivi del passat – **consciència històrica** – , de la mateixa manera l'element històric sistematitzat o conceptualitzat no pot **faltar** a l'individualitat humana – **la persona** – a la seva estructura col·lectiva – **societat** – i al seu esdevenidor temporal – **procés** -. La unificació d'aquest procés és doble: **immanent**, en la racionalitat humana, i **transcendent** en l'intel·lecte absolut. No hi pot haver sociologia ni filosofia sense aquest lligam.

La voluntat de totalitat està en el centre de la filosofia personalista. La realitat és inabastable, "en el cel i a la terra, amic Horaci hi ha més del que pugui abastar la teva filosofia", diu Hamlet. Tota filosofia no és sinó una aproximació a la Filosofia, una proposta que des de la singularitat vol tenir caràcter d'universalitat i des de l'honestetat intel·lectual de saber que altres propostes diferents també voldran el mateix. La Filosofia seria així l'adequació perfecte entre home i món. Aquesta adequació total és una tensió, un desig com l'eros platònic i si bé té la virtut de fer-nos conscient de la nostra situació i de tensionar-nos vers la fita se'ns escapa. Però precisament l'intent de la filosofia consisteix en aquesta recerca sempre inescotable i mai no totalment realitzada vers l'ideal transcendent que ha de sublimar el nostre present, el nostre avui, la nostra realitat. La filosofia ha d'obrir-se a l'experiència religiosa per assolir aquesta dimensió de totalitat. Únicament la totalitat té un sentit i pot conferir a cada detall la seva significació pròpia. Què seria el dret sense l'amor?, què seria de la societat sense la persona?, què seria del relatiu sense l'absolut?. Cada element remet al conjunt perquè el que és, no és això o allò, sinó el tot, que fa ser a les parts. Aquest mètode és intrínsec en Jean Lacroix, pel qual l'únic mètode vàlid és el que regula paradoxalment el creixement del ser sobre el descobriment sempre ampliat de les relacions. L'única actitud eficaç és la del diàleg o el de la comunió, que no distingeix per a unir i no singularitza sinó per a crear vincles més forts i més rics. La persona és un nus de nombrosos fils. Psicològicament no es constitueix sinó per la relació amb l'altre, sociològicament no subsisteix sinó per tots els altres, metafísicament l'alteritat de la que té necessitat per a descobrir la seva pròpia imatge no està dominada sinó per Déu, l'únic Altre que pot fer que cadascú sigui un Jo, i que diferents Jos, distints i solidaris, formin un Nosaltres. La transcendència divina és així l'únic fonament d'una acció integral. La persona és integradora i aquesta funció és com em vist pròpia de la seva consciència. La persona no és una cèlula, ni tant sols social, sinó una cima, un somet des d'on parteixen tots els camins del món. La persona és la perspectiva total que permet la integració de la resta de perspectives.

Aquest és el sentit del dinamisme immanent i transcendent, i cal veure'l més en la perspectiva de la comunió dialògica que en el d'una primacia teològica del sobrenatural sobre el natural, en el sentit d'una supeditació o anul·lació d'aquest. Emmanuel Mounier fa de la seva obra un intent d'encarnació i de diàleg com col·laboració entre creients i no creients. El punt de partida és el judici històric

determinat que suposa la creació de les condicions que permetin la ruptura amb el desordre establert i aquesta ruptura no és un caprici qualsevol, és la recerca d'estructures socials que garanteixin la promoció de la persona. En l'obra *L'affontement chrétien*, Mounier s'enfronta a Nietzsche i el critica de manera molt més forta que a Marx. Per ell la filosofia de Nietzsche ataca a una deformació del cristianisme, no al cristianisme mateix, parteix d'una caricatura que el propi Nietzsche ha dibuixat. La seva radicalitat en la fe és total, però parteix de la defensa de les condicions d'un ordre just per la persona, no d'una defensa d'un organisme universal que hagi de garantir per si sol aquestes condicions. El moviment és d'abaix a dalt, i no a l'inversa. Mounier deia que els col·laboradors catòlics d'Esprit que s'havien esforçat a treballar com a cristians, però que no havien presentat les seves solucions en tant que cristians, ni havien deixat entendre que les seves solucions fossin les úniques a les que un catòlic pogués adherir-se. Els catòlics poden i deuen adherir-se a una posició determinada que serà distinta segons la perspectiva històrica de cadascú, mantenint-se malgrat tot en la unitat en el pla de la doctrina. És llavors la filosofia personalista una filosofia cristiana? Mounier rebutja aquest qualificatiu. Parla preferentment de "personalisme d'inspiració cristiana". Mounier va ser un cristià que va fer filosofia, i que distingeix perfectament la filosofia en el pla racional i amb caràcter universal, i el cristianisme com acceptació de la paraula revelada per Déu, per Crist en el misteri de l'Església. Són dos dominis que pertanyen a dos ordres i cal saber-los distingir. Mounier és educador i profeta del s.XX, contempla la mort de la cristiandat occidental, feudal i burgesa. La història s'ha convertit després d'aquest fet en història universal. El cristianisme ha de desolaritzar els seus valors eterns d'aquesta civilització que pereix i encarnar-los en aquesta nova civilització que es construeix. (17) Mounier parteix de la singularitat de la persona però situa el centre de la condició humana fora d'ella mateixa. És en aquest sentit excèntric, el centre de la persona és en la transcendència. El moviment en Mounier és doble, de deconstrucció i de construcció. La deconstrucció es dona en el moment de la indiferència i la instrumentalització en les relacions personals. Cal evitar les condicions que afavoreixen aquestes categories. La indiferència és l'allunyament vers l'altre, la manca de comunicació i relació. En aquest punt Mounier defensa la vida en el món rural per sobre de la vida de les persones en la ciutat. En el món rural la persona és més propera i menys indiferent. En quant a la instrumentalització rau en tractar a l'altre no com a persona sinó com a cosa, com a mitjà o eina pel meu interès particular o egoista. El moment de la construcció apareix quan volem instaurar la civilització de l'amor. En la Filosofia de l' Amor l'altre no em pot ser indiferent. El mètode per aquesta civilització és en Lacroix , en el camp catòlic, el del diàleg i l'amor; en Levinas, jueu, l'humanisme de l'altre home que s'em fa present com a persona en el seu rostre; en Mounier no pot ser sinó l'obertura a la transcendència, el fer del centre de l'home una condició excèntrica. Emmanuel Mounier parla de l'agonia del cristianisme, concepte que extreu d'Unamuno en una obra de 1931, i que prové en darrer terme de Kierkegaard. Agonia del cristianisme li serveix per parlar de la noció de Cristiandat difunta. Mounier vol explícitament diferenciar la Cristiandat del cristianisme. La Cristiandat és el Constantinisme que uneix el poder polític i el religiós en un únic organisme. Aquesta situació, que s'ha donat en les fórmules de

nacionalcatolicisme, és negatiu per a un i altre poder, és en sí mateix una devaluació de l'evangeli i de la religió en la seva arrel evangèlica. Cal reinventar el cristianisme, renovar-lo en un estat laic on el cristianisme acompleixi la seva funció de transformació del cor de les persones. En la història hi ha hagut diverses encarnacions polítiques, però algunes són radicalment anti-cristianes, aquestes fórmules han estat la dels totalitarismes. Per evitar aquests vivis en l'organització social cal garantir la pluralitat de formes polítiques, la llibertat de l'home com a aspecte essencial igual que Crist que dona llibertat i allibera a l'home. Mounier comparteix amb sant Tomàs que la gràcia no anul·la la naturalesa sinó que la perfecciona. Il·lustra la feblesa de la raó en la naturalesa humana per la caiguda del pecat original. La filosofia cristiana té, en aquesta perspectiva, dues característiques: en primer lloc que la raó humana és fràgil, no ho pot tot. Aquest tret no vol dir encara el "pensiero debole" de la post-modernitat. En segon lloc afirmar la caiguda originària en el pecat original, fet que determina la imperfecció humana i la necessitat d'un referent transcendent que indiqui el camí de la perfecció i l'alliberament. No accepta la metodologia de la filosofia racionalista, per la que la raó ho pot tot. No accepta tampoc un espiritualisme com a filosofia cristiana. Segons aquesta, provinent de Plató, l'home és una realitat encarnada. No admet tampoc el fideisme de Luter, posició que només acceptaria la fe, menystenint la fe. La *Fides et Ratio* és també una doctrina de Joan Pau II basada en la crítica al racionalisme i al fideisme i cercant una complementarietat. Si l'evidència del racionalisme en Descartes és el pensar, el *cogito ergo sum*, en Mounier i el personalisme la primera evidència no és el pensament, sinó l'evidència d'estimar. Per això cal relligar el dinamisme immanent amb el transcendent. La consciència, en la que es dona el pensament, es complementa amb l'acte d'estimar, propi de la voluntat. *Estimo llavors existeixo* comporta també *sóc estimat llavors existeixo*, el que implica un acte relacional. El ser humà es basa en el reconeixement afectiu i la relació interpersonal on la persona madura és aquella que estima i és estimat per un altre. Si fem del *sóc estimat llavors existeixo* el primer principi, no restem tampoc en un egoisme que exigeix per a sí, sinó que estem en el reconeixement que la meua existència es deu a l'amor previ de dues persones, que en bon ordre, s'han estimat i m'han estimat.

La concepció del lligam entre l'immanent i el transcendent és similar en Jacques Maritain amb la d'Emmanuel Mounier. Maritain és més sistemàtic en aquest punt i tracta el problema anomenant-lo *L'ideal històric d'una nova cristiandat* (18). La distinció del temporal i l'espiritual és essencialment cristiana. Per al cristià, la vertadera religió és essencialment sobrenatural i, com que és sobrenatural, no és de l'home, ni del món, ni d'una nació, ni d'una civilització, ni d'una cultura: és de la vida íntima de Déu. Transcendeix tota civilització i tota cultura, és estrictament universal. L'ordre espiritual vivifica i sobreleva l'ordre temporal, no formant-ne part, sinó transcendent-lo, essent-ne absolutament lliure i independent. En una paraula, l'ordre espiritual gaudeix, respecte a l'ordre temporal, de la mateixa llibertat que Déu respecte al món. Després d'aquesta distinció bàsica entre el temporal i l'espiritual, Maritain emprà el mètode de l'analogia tomista per parlar de les realitzacions històriques de la cristiandat.

“Només hi ha una veritat religiosa integral; només hi ha una Església catòlica; en canvi pot haver-hi *diverses* civilitzacions cristianes, *diverses*, cristiandats diferents” (19)

Maritain vol avançar amb aquesta afirmació una noció *d'ideal històric concret*, i que com a tal concret designa un cert règim comú *temporal*, amb unes estructures que porten, en diversos graus, i segons formes molt variables, l'empremta de la concepció cristiana de la vida. Com Mounier ha distingit Cristiandat de cristianisme, Maritain parla de l'ideal històric d'una nova cristiandat. L'ideal històric concret és una *imatge prospectiva* que significa el tipus particular, el tipus específic de civilització a què tendeix una certa etapa històrica. No és un ésser de raó, com quan Thomas More, Fénelon, o Saint Simon elaboren una *utopia*, sinó una essència ideal realitzable, una essència capaç d'existir i que exigeix l'existència per a un clima històric donat, que respon a un màxim relatiu (relatiu a aquest clima històric) de perfecció social i política, i que presenta solament – precisament perquè implica un ordre efectiu en l'existència concreta – les línies de força i les eixides determinables d'una realitat futura. Maritain fa d'aquesta distinció un punt cabdal de la seva obra, marcant tant el ritme de la seva pròpia evolució personal, trencament amb Action Française, com de l'evolució i *aggiornamento* de l'Església, que ha d'obrir-se, tant institucionalment com doctrinalment a una valoració positiva del món modern. Aquest tret és comú als personalistes com a Sturzo. Es tracta d'un moviment explícitament antiintegrista. Ja em parlat de les característiques d'aquesta ciutat temporal, conceptualment considerada. Constitueixen precisament l'eix de l'estudi. No són sinó la dimensió personalista i comunitària, però ara cal veure'ls en la seva projecció o finalitat darreres. Maritain diu que la primera característica del règim de civilització o de l'ordre temporal és el ser *comunitària*, i entén per això que el fi propi i específic de la ciutat i la civilització és un bé comú diferent de la simple suma dels béns individuals i superior als interessos de l'individu en tant que aquest és una *part* del tot social. D'aquesta manera Maritain parla primer de comunitari abans que de personalista en *Humanisme Integral*, titulant precisament a aquest apartat : *L'aspecte comunitari i personalista*. (20) Aquest bé comú és essencialment la recta vida terrenal de la multitud reunida, d'un *tot* fet de persones: és a dir que és material i moral alhora. Precisament per això el bé comú temporal no és el fi darrer. És ordenat a alguna cosa millor: el bé temporal de la persona, a la conquesta de la seva perfecció i de la seva llibertat espiritual. Per aquesta perspectiva la justa concepció del règim temporal té un segon caràcter, és *personalista*, i per Maritain personalista significa no el protagonisme o el lideratge d'una persona, ni un sistema basat en el valor únic personal, com un individualisme o atomisme del què em parlat com eix del debat entre el sistema polític liberal o el socialdemòcrata. Per Maritain personalista significa que és essencial al bé comú temporal respectar i servir els fins supratemporals de la persona humana. Per aquest ordre, comunitari, i personalista, arriba a una tercera característica essencial en la definició de la ciutat temporal. Consisteix en dir que el bé comú temporal és un fi *intermedi o infraivalent*, té la seva especificació pròpia per la qual es distingeix del fi darrer i dels interessos eterns de la persona

humana. Aquesta dimensió de referir el terrenal o immediat a l'espiritual o futur és el dinamisme immanent i transcendent, i en Maritain no es realitza sinó pel mateix fonament axiològic del personalisme. Per això tot seguit en aquest punt de la seva obra parla de la distinció tomista entre individu i persona per referir el lligam de la persona amb un espai que transcendeix la ciutat terrenal on ha d'operar l'individu. "*Qualibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*" – *Sum, theol.* II-II,64,2; "*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*" *Sum,theol.*,II-II,61,2; i per què ? es pregunta Maritain, doncs precisament perquè és una persona. La persona és així l'element que ha de tensionar vers el transcendent. Maritain descriu l'antinòmia que centra l'estat de tensió propi de la vida temporal de l'ésser humà. La persona humana membre de la societat és part d'aquesta com d'un tot més gran, però no segons tota ella i segons tot el que li pertany. La seva vida de persona l'atreu per damunt de la ciutat temporal, de què la seva vida en té, malgrat tot, necessitat. Hi ha una obra comuna a realitzar pel tot social com a tal, per aquest tot de què les persones humanes en són parts; i així les persones són subordinades a aquesta obra comuna. El personalisme és així una invitació a actuar, al compromís, a la realització d'un servei a favor de la comunitat, de la responsabilitat del ciutadà com a destí. L'altre element rau en el més profund de la persona, per Maritain la vocació eterna on és sobreordenat. Com diferencia la concepció anterior de la seva proposta. És a dir, com hi ha un abans i un després en l'*aggiornamento*. La solució és en la filosofia de l' *analogia*. Els principis no varien, ni tampoc les supremes regles pràctiques de la vida humana: però s'apliquen de maneres essencialment diverses que només responen a un mateix concepte per una similitud de proporcions. La solució ha de superar tant una filosofia de l' *equivocitat*, que partint de les condicions històriques diferents afirma uns principis sempre heterogenis; com una de la *univocitat*, que obviant les diferències ha d'aplicar els principis de forma indistinta a les particularitats. Des d'aquesta perspectiva es pot distingir un model de cristiandat medieval i un model de nova cristiandat, donat que una nova edat del món ha de permetre als principis de tota civilització vitalment cristiana realitzar-se segons un nou analogat concret.

Veiem els trets d'un i altre model. L'ideal històric de la cristiandat medieval. Maritain diu que partia de dues idees dominants, per una banda la idea o mite , segons el sentit de la paraula per Georges Sorel, de la força al servei de Déu; i de l'altre com aquest fet concret que la civilització temporal mateixa era alguna forma o funció del sagrat, i implicava, per tant, la unitat de la religió. L' ideal de l' Edat Mitjana es resumia amb la idea del Sant Imperi, *sacrum imperium*, el que implicava una concepció cristiana sacra del temporal, o una unitat orgànica qualitativament **maximal** . Aquesta unitat no exclou la diversitat ni el pluralisme, però com a primer tret, la fonamenta en una unitat espiritual. Com a segona característica es produeix un predomini efectiu del paper ministerial de la cosa temporal. D'aquesta manera les coses que són del Cèsar, encara que distingides de les de Déu eren causa instrumental respecte al sagrat, i llur fi propi tenia categoria de mitjà respecte a la vida eterna. En aquest aspecte hi havia les croades, o el poder dels reis des de l' església, per exemple. En tercer lloc hi havia l'ús de l'aparell temporal per a fins espirituals. Una quarta característica la

constitueix la diversitat de "races socials", entenent per aquest concepte una concepció familiar de l'autoritat per flexibilitat orgànica, familiaritat de les relacions d'autoritat per un broll progressiu espontani, autènticament lliure, més viscut que conscient però molt real i eficaç de les llibertats de les franquícies populars. Aquests trets culminen en la cinquena característica d'aquesta unitat orgànica maximal de l'ideal històric concret de la cristiandat medieval. Hi ha una obra comuna a edificar: l'imperi de Crist. Per Maritain el pas d'un model a un altre no implica una acceptació neutral de l'esperit modern naturalista i del liberal. Deixa ben clar que el que defensava l'Església en aquell marc eren les veritats essencials d'una concepció cristiana del món i de la vida, no un ordre determinat, passable i passat. Cita la frase de Charles Péguy "Quan l'angoixa apareix és la cristiandat que retorna", el cristianisme cerca així una nova adaptació a les estructures. El segon capítol que dedica a l'ideal històric de la nova cristiandat és així un definició dels trets d'aquest en contraposició als de l'època medieval. El pluralisme és la primera característica bàsica de la concepció profana cristiana del temporal. Delimita aquesta concepció profana-cristiana, no sacral cristiana del temporal, afirmant que no és la idea de l'imperi sagrat que Déu té sobre les coses, sinó la idea de la llibertat de la criatura, que la gràcia uneix a Déu. L'estructura pluralista d'aquesta ciutat l'ha de distanciar de les diverses concepcions totalitàries de l'Estat. Maritain fa en primer lloc una descripció de l'estructura orgànica que ha de tenir el cos social, amb una concepció sociològica similar a la de Luigi Sturzo. La unitat orgànica de la ciutat ha d'aplegar una diversitat d'agrupaments i estructures socials que encarnin llibertats positives. Per concretar aquesta exigència poua en segon lloc del Magisteri Pontifici, citant la *Quadragesimo Anno* de Pius XI: "Seria cometre una injustícia, i posar en perill d'una manera absurda l'ordre social, retirar els agrupaments d'ordre inferior, per a confiar-les en una col·lectivitat més àmplia i d'una categoria més elevada, les funcions que poden realitzar ells mateixos". Aquesta adscripció explícita al principi de subsidiarietat és el fonament del pluralisme en els ordres econòmic, jurídic i de l'animació política mateixa. La unitat de la ciutat pluralista no serà una unitat maximal, com era la unitat temporal sacral; serà una unitat minimal. Aquesta unitat minimal anirà unida a una tolerància civil. El seu centre de formació i d'organització de la vida de la persona el situem no al nivell dels interessos supratemporals d'aquesta, sinó al nivell del pla temporal mateix. Per això aquesta unitat temporal o cultural no exigeix *per ella* la unitat de fe i religió, i pot ésser cristiana agrupant no-cristians al seu si. La tolerància civil s'assolirà quan el respecte de les consciències sigui gravat en l'estructura de la ciutat. La unitat de la ciutat pluralista que vol Maritain s'allunya tant del model medieval com de la concepció liberal del s. XIX. La ciutat pluralista multiplica les llibertats, la mesura d'aquestes no és uniforme, i varia segons un principi de proporcionalitat. No cerca un lligam en un mínim filosòfic, com han fet els sistemes de Leibniz, Hegel o Comte, cercant una unitat medieval perduda i exigent a la raó abstracta que fornís a la civilització temporal el principi supratemporal de perfecta unitat que només trobava en la fe. El personalisme ha de basar en el sistema en les persones en concret, reals, vivint en societat i en relació interpersonal. El lligam fonamental ja no és un mínim filosòfic comú, sinó la unitat d'amistat. En aquest ideal històric concret es basa en una concepció cristiana de l'Estat profà o laic centrada en

l'afirmació del temporal com un valor en sí mateix. Amb autonomia plena. Maritain es fonamenta en sant Tomàs, per afirmar que l' Estat gaudeix d'una autonomia temporal a títol de *fi intermedi o infravalent*, així el bé de la vida civil és un fi últim en un ordre donat -*finis ultimus secundum quid*- relatiu aquest i subordinat i ,per tant, intermedi i infravalent al fi últim absolut – *finis ultimus simpliciter* – sant Tomàs , *de Virt.card. a. 4,ad 3; Sum theol., I-II, 65,2* ; també empra en aquest punt l'autoritat de Lleó XIII, que declara que l'autoritat de l' Estat és suprema en el seu ordre. D'aquesta manera, i a diferència de la concepció medieval on la cosa temporal havia hagut de fer un simple paper de mitjà, una simple funció ministerial o instrumental respecte de la cosa espiritual. L'ordre profà o temporal s'ha constituït en una relació d'autonomia envers l'ordre espiritual o sagrat, exclouent la instrumentalitat. El bé comú no serà pres com un simple mitjà enfront la vida eterna, sinó que assolirà la seva essència com a *fi intermedi o infravalent*. Amb aquest ordenament pren sentit la noció de **ciutat laica vitalment cristiana**, o d'**Estat laic cristianament constituït** , és a dir un Estat on el profà i el temporal tinguin plenament llur paper i llur dignitat de fi i agent principal més elevat. Cal fer notar la influència d'aquesta concepció en el disseny i desenvolupament dels Estats actuals, i en la doctrina pontifícia mateixa en les seves relacions amb el poder polític (21). Cal distingir d'entrada dos tipus de laïcitat (23)La primera parteix del supòsit que el cristianisme és un fet positiu. És pròpia del model occidental i de les Revolucions francesa i americana, amb la seva Declaració d'Independència. El paradigma vigent d'aquesta tradició és la Declaració Universal dels Drets Humans. En la seva aplicació pública fa de la defensa de la llibertat un pilar simultani al de la dignitat de la persona i no és bel·ligerant contra la religió. La Constitució espanyola actual, que és laica, protegeix de fet la religió i també el sentiment religiós. Aquest és el sentit que descriu Maritain a *Humanisme Integral*, inspirador de la Declaració de Drets Humans. L'altre sentit de la laïcitat és ideològic i polític. Es deriva de la branca de la Revolució Francesa que va instaurar la Deesa Raó. En la seva aplicació en la cosa pública és bel·ligerant i entén la religió com un fenomen a combatre , a perseguir en l'espai públic ridiculitzant-lo en l'àmbit mediàtic. Màxim toleraria aquest fet en l'àmbit privat. Quin és el guany pel bé comú social una correcta aplicació del principi de laïcitat positiva? Precisament assolir un ordenament que faci del cos social i polític no un organisme neutre o amoral, indiferent a qualsevol fet, sinó un organisme lliure, en els seus principis, estructures i organització. Dedica un ampli apartat a parlar de la llibertat de les persones en els àmbits de l'expressió, de la propietat i del treball, de la igualtat de possibilitats per a la dona i l'home. No es tracta així d'una simple llibertat d'elecció de l'individu, i tampoc de la llibertat de grandesa i de poder de l' Estat, segons una concepció imperialista o dictatorial; sinó més aviat, i sobretot de la llibertat d'autonomia de les persones. L'ideal històric de la nova cristiandat implica un aplicar l'axiologia personalista, el compromís de les persones ver un destí comunitari. L'obra comuna a realitzar no seria una obra divina a realitzar en la terra per l'home, sinó més aviat una obra humana a realitzar en la terra pel pas d'alguna cosa divina, que és l'amor, pels mitjans humans i pel mateix treball humà. L'obra a realitzar és la consecució d'una comunitat fraterna. El principi dinàmic de la vida i l'obra comuna no seria la idea medieval d'un imperi de Déu a edificar aquí baix, i encara menys el mite de la Classe, la Raça, la Nació o l' Estat. Seria la

idea, ni estoica, ni kantiana, sinó evangèlica, de la dignitat de la persona humana i de la seva vocació espiritual, i de l'amor fraternal corresponent. Els homes són cridats no a la recerca d'un *mínim teòric comú*, sinó a la realització d'una *obra pràctica comuna*. Obra profana cristiana, no sacral cristiana i comporta, per tal, un pluralisme que fa possible el *convivium* de cristians i no cristians en la ciutat temporal.

Fixem-nos ara en el sentit de la paraula *convivium* com a comunió en l'ordre pràctic, convivència en la realització dels principis, i també com a intimitat en l'espiritual. Aquest és el sentit ple de la filosofia dialògica personalista. Martin Buber en el seu opuscle *El Jo i el Tu* (23) desglossa la fenomenologia de la comunió i l'encontre personal en tres moments. La primera part aborda el problema de la *paraula com a principi*, en la segona part l'espai del que anomena *el món de l'home*, i en un tercer moment el problema del *Tú etern* com a síntesi dialògica. L'estructura d'aquesta proposta respon així també a l'evolució d'un dinamisme. Les paraules principi- inicien el procés de l'encontre dialògic en la comunicació que possibilita, i condiciona alhora la *relació interpersonal*. Buber afirma: "*en el principi és la relació*", l'home no pot viure sense aquesta, ja que no seria un home complet. (24) Per a l'home el món té dos principis, dues dimensions o aspectes. Aquests dos principis han de tenir dues formes de ser anomenades. L'actitud de l'home serà doble en conformitat a la dualitat de les paraules fonamentals que pronuncia. Les paraules primordials es donen en els vocables *Jo-Tú*, per una banda, i per l'altre per la paraula primordial *Jo-Això*. Buber no parla d'una polaritat, o de dos designatius diferents. El binomi és una única paraula que pot substituir tant a l'Ell, com a l'Ella. El Jo de l'home és així doble, el Jo de la paraula primordial *Jo-Tú*, és distint del Jo de la paraula primordial *Jo-Això*. Les paraules primordials no signifiquen coses, sino que indiquen relacions, no expressen quelcom que pugui existir independentment d'elles, sinó que, una vegada dites donen lloc a l'existència. Aquestes paraules primordials **són pronunciades però des del Ser**. Quan es diu Tu, es diu al mateix temps Jo del pas verbal Jo-Tú. El Tú ve a mi a través de la gràcia, no és buscant-lo com ho trobo, però en dirigir-li la paraula primordial és un acte del meu ser, és en veritat acte del meu ser que possibilita i espera que el Tú arribi al meu encontre. Tota vida vertadera és encontre. En aquesta dimensió les paraules creen existència, però és el Ser qui té prioritat, ontològica, epistemològica i axiològica. Existeix abans, és el punt de partida de la consciència i l'autoconeixement, i possibilita i exigeix alhora per perfeccionar-se de l'encontre amb l'altre. Quan es diu Això es diu al mateix temps el Jo del pas verbal Jo-Tú. La paraula primordial *Jo-Tú* pot ser pronunciada pel Ser sencer. La paraula primordial *Jo-Això* mai pot ser pronunciada pel Ser sencer. La relació significa escollir i ser escollit, és un encontre a la vegada actiu i passiu. El nucli d'aquest donar i rebre no pot ser sinó l'amor.

L'amor és un sentiment que s'adhereix al Jo de manera que el Tú sigui un objecte de contingut objectiu. L'amor està entre el Jo i el Tú. Quin no sàpiga això i no ho sàpiga amb tot el seu ser, no coneix l'amor encara que pugui atribuir a

aquest els sentiments que experimenta, que sent, que frueix i que expressa. L'amor és així una acció còsmica. Per aquell que habita en l'amor i el contempla, els homes s'alliberen de tot el que els barreja amb la confusió universal, bons i malvats, savis i necis, bells i lletjos, tots un darrera de l'altre es tornen reals als seus ulls, es tornen altres tants Tú, això és, éssers alliberats, determinats, únics, aquells que poden veure un a un cara a cara. La relació amb el tu és directa, no s'imposa cap sistema d'idees o esquema, o imatge prèvia. No hi ha un a-priori universal genèric per l'encontre amb cada Tú, ja que cada Tú és singular.

La realitat de la paraula primordial Jo-Tú neix d'una vinculació natural; la realitat de la paraula primordial Jo-Això neix d'una distinció natural. El món del Això és coherent en l'espai i en el temps. El món del Tú no és coherent, ni en l'espai ni en el temps. Cada Tú, una vegada transcorregut el fet de la relació es torna a la força un Això. Cada Això, si entra en la relació pot tornar-se un Tú. Buber referencia aquest primer moment, de dinamisme de l'immediat, a un dinamisme del futur. No podem viure tan sols en el present. La vida seria destruïda si restessim en aquesta immanència, en un límit que no aspira a ser superat ràpidament i totalment. Tampoc però no és possible viure en el passat únicament. Més encara, tant sols des del passat, el record i la tradició pot projectar-se una vida. L'home no pot viure sense l'Això, però qui tant sols viu amb l'Això no és un home en el sentit ple i perfecte. Copsant aquesta limitació Buber inicia el següent pas, el segon apartat aplicant amb rigor un mètode dialèctic personalista. De la constatació de la primera realitat, els principis, sorgeix necessàriament un referent oposat i alhora complementari: el món de l'home; aquest enfrontament demana i prepara la síntesi en la transcendència com a camí final. Si la primera paraula primordial certament es pot descomposar en Jo i Tú però no neix de la reunió d'ambdós és per la seva índole anterior al Jo. La segona paraula primordial Jo-Això ha nascut de la unió del Jo i del Això, per la seva índole és posterior al Jo. En l'inici hi ha la relació, com categoria del ser, una disposició d'acollida, un continent, una pauta per a l'ànima; és l'a priori de la relació, el Tú innat. En el món de l'home la història de l'individu i la història de l'espècie humana, encara que en veritat es separen molt l'una de l'altre, com a mínim concorden en que ambdues indiquen un creixement continu del món del Això. L'esperit en la seva manifestació humana és una resposta de l'home amb el seu Tú. L'home parla diverses llengües: llenguatge verbal, llenguatge de l'art, llenguatge de l'acció; però en el seu esperit la resposta de l'home al Tú que sorgeix i s'adreça a ell des de el misteri és una resposta d'unitat. L'esperit és el verb, i així com el llenguatge es torna primer en paraula en el cervell de l'home, quan un idea i codifica, i després ressona en les cordes vocals, malgrat això la paraula i no el fonament humà són fragments del fenomen vertader, ja que en realitat no és el llenguatge qui està en l'home, sinó l'home que està en el llenguatge, i així passa amb tota paraula i tot esperit. L'esperit no està en el Jo, sinó entre el Jo i el Tú. No és la sang que circula dins del cos, sinó com l'aire que es respira i alimenta la vida. L'home viu en l'esperit quan sap respondre a el seu Tú, i pot fer-ho quan entra en la relació amb tot el seu Ser. Tan sols en virtut d'aquesta capacitat l'home pot viure la vida de l'esperit. El Jo i el Tú s'enfronten lliurement en una reciprocitat d'acció que no està lligada a cap causalitat, i no té

vestigis d'ella. En aquest encontre l'home troba la garantia de la seva llibertat, del seu Ser i de la llibertat del Ser. Tan sols qui coneix la relació i la presència del Tú és capaç de prendre una decisió. El que pren una decisió és lliure perquè ja encarat un Rostre. El rostre és la presència de la persona, la mirada, la seva comunicació, la carícia, diu Levinas, és la presència que manté la distància. Destí i Llibertat es troben solemnement compromesos l'un amb l'altre. Sols l'home que fa de la llibertat quelquom real per a ell troba el destí. En el meu descobriment de l'acció que em requereix, en aquest moviment de la meua llibertat s'em revela el misteri, però també s'em revela en el fet que no puc ja realitzar aquesta acció tal i com ho volia. Es lliure l'home que deixant de costat totes les causes pren la seva decisió del fons mateix del seu ser, es despulla de tots els seus béns i vestits per presentar-se un davant del Rostre. A aquest home el Destí se li apareix com una rèplica de la seva Llibertat. El Destí no és el seu límit, sinó l'acompliment, la finalitat. Llibertat i Destí enllaçats donen un sentit a la vida.

Aquest sentit en el Destí és el sentit en la darrera passa, la de la síntesi de les dues parts anteriors. Les línies de les relacions, perllongades, es troben en el Tú etern. Cada Tú particular és una perspectiva oberta sobre el Tú etern; mitjançant cada Tú particular la paraula primordial s'adreça vers el Tú etern. Mitjançant aquesta relació del Tú de tots els seus éssers es realitzen i deixen de realitzar-se les relacions entre ells: el Tú innat es realitza en cada relació, però no arriba a consumir-se en cap d'elles. Sols es consuma plenament en la relació directa amb l'únic Tú, que per la seva naturalesa mai no es convertirà en Això. La transcendència en Buber com a síntesi del dinamisme dels noms com expressió de la relació i com món de l'home com a centre i fi de l'ordre, pot dir-se, i ser, de varies maneres alhora. Els possibles noms d'aquest Tú etern són així tant Déu, com el Tú de la Vida, el Tú a qui cap altre limita. Buber fonamenta una dialògica tant per un personalisme cristià com de laic, fent de l'essencial d'aquesta síntesi la comunió dialògica mateixa, no la referència transcendental a un principi determinat. Aquesta referència transcendental ho és més per *fe teologal*, que per deducció transcendental. Què importen les divagacions sobre l'essència de Déu i del seu obrar?, ens diu Buber, si sobre aquest punt no hi ha hagut sinó divagacions, en comparació amb la veritat única que tots els homes que han invocat a Déu realment han pensat i cregut en ell. Recordem ací la reflexió de Josep M^a Coll i Alemany en *Personalisme, pensament dialògic i fe teologal (Persona i Nació. Barcelonense d'edicions, 1992)*. Quan seguint un camí trobem a un altre home que s'acostava a nosaltres, seguint també el seu camí, tan sols coneixem la nostra part del camí, no la seva, perquè de la seva tan sols tenim coneixements en l'encontre. Però la nostra presunció ens parla d'ells com si fos més que l'encontre mateix. És la comunió, on la unitat dialògica ens obre i ens acosta, i rebem i som acollits per l'altre. El que ens ocupa-, allò pel qual ens hem d'inquietar, no és l'altre part, sinó la nostra; no és la gràcia, per la que podem tenir fe teologal, si la rebem la fruïm, sinó no la podem provocar,- és la voluntat, l'axiologia de la persona. La gràcia ens concerneix en la mesura en que avancem vers ella, en la mesura en que esperem la seva presència; però no és el nostre objecte. El que coneixem és la nostra vida mateixa, el nostre camí que em viscut.

El Tú se'm presenta, però sóc Jo qui entra en relació directa amb ell. Així la relació comporta ser escollit i escollir i és alhora passió i acció, de la mateixa manera, tota acció amb el ser sencer suprimeix les accions parcials, i, al mateix temps, totes les sensacions d'aquests actes fundats únicament en limitacions particulars, que restarien limitades a la passió. La perfecció és dialògica, escollir i ser escollit, passió i acció, són les dimensions d'un home sencer, totalitat actuant. La única cosa que ha d'importar a aquesta totalitat és la perfecta acceptació de la presència. Fugir de la relació és refugiar-se en una limitació, la de tenir coses. Limitar-se al fluxe material i utilitarista. Superar això implica reconèixer que tota vera relació amb un Ser en el món és un fet exclusiu. El Tú d'aquesta relació és destacat, posat a part, reconegut com a únic, com a existent singular enfront de nosaltres. Essent únic i singular, omple l'horitzó. Això no significa que no existeix res més, però tota la resta viu en la seva llum. En tant que la presència de la relació continua la seva amplitud còsmica és inviolable. Déu és el Tot Altre, el Tot Mateix, i el Tot Present; un misteri autoevident, més proper a mi que el meu Jo és íntim i transcendent alhora, com deia Sant Agustí d'Hipona.

Existeixen dos fenòmens diferents en els que s'experimenta la unitat sense la dualitat. En primer lloc l'ànima que assoleix la unitat. No és un fenomen que ocorre en l'home i en Déu; ocorre en l'home. Per això tot el nostre camí és decisió intencional. En segon lloc l'altre fenomen està relacionat amb la naturalesa inacceptable de l'acte relacional mateix, en el qual se suposa que dos es fan u. En l'u i l'u units, despullats, la nuor brilla en la nuor. Jo i Tu són absorvits, la humanitat que fa un moment se sentia en presència de la divinitat se submergeix en ella. Ha aparegut la glorificació, la deificació i la unitat del ser. La doctrina de l'absorció mateixa exigeix i promet refugi en la Única Essència Pensant – en el que pensa en aquest món- ; en el Subjecte Pur. En la realitat viscuda no hi ha però res pensant sense res pensat. El Ser pensant depèn de la cosa pensada tant com aquesta depèn d'aquell. Un subjecte despulcat d'un objecte es veu privat de la seva pròpia realitat. Tota relació real en el món és exclusiva, singular, única. El que no és ella penetra i es revenja d'haver estat exclosa de la possibilitat de la relació. La cerca. L'exigeix. Tan sols en la relació amb Déu l'exclusivitat absoluta i l'inclusivitat absoluta coincideixen en una unitat que ho envolta tot. Tota relació real en el món descansa sobre la individuació, aquesta individuació fa la seva delícia, ja que tan sols ella permet que es reconeixin els que entre si són diferents. El món de Això viu en el context de l'espai i el temps. El món del Tú no viu en el context de l'espai i el temps. El món de la relació es constitueix de tres esferes: la primera es la nostra vida amb la seva naturalesa, en ella la relació arriba fins al llindar del llenguatge. En la segona esfera, la de la nostra vida amb els homes, la relació adquireix la forma del llenguatge. La tercera esfera és la nostra vida amb les formes intel·ligibles, la relació es produeix amb ella sense llenguatge, però genera llenguatge. En totes i cadascuna d'aquestes esferes, mitjançant tot el procés d'arribar a Ser, la presència del qual sentim, tenim la mirada en la franja del Tú etern; en cadascuna advertim un buf que ens arriba del Tú etern, en cada Tú ens dirigim al Tú etern. Les tres esferes són incloses en el Tú etern, però ell no està inclòs en cap. El dinamisme immanent es refereix al transcendent, però aquest naturalment el transcendeix, el supera. Mitjançant totes

les esferes s'irradia una presència única. Nosaltres però podem malgrat això allunyar del present a cada esfera, conduir-la a un nou Destí. Per transformar aquest ordre present podem extreure el món "físic" de la vida amb la naturalesa, extreure l'existència material. De la vida amb els homes podem extreure el món "psíquic", el món de la sensibilitat. De la vida amb les essències espirituals podem extreure el món "noètic", el món dels valors. Així podem superar el nostre present i passar de contempladors a contemplats - *cosmos* -, de coneixedors a coneguts - *logos* -, i d'amants a amats - *eros* -. D'entre aquestes tres esferes destaca la de la vida amb els homes, la de la convivència amb els homes. En ella el llenguatge s'acomplerta, es perllonga en el discurs de la seva rèplica. Tan sols aquí la paraula explicitada en el llenguatge reb la seva resposta. L'home pot abastar el món en l'encontre, no pot, malgrat tot, anar a Déu i trobar-lo d'esquenes a la condició de persona. Buber no parla de la dimensió comunitària d'aquest personalisme fins al final, fins la culminació de la síntesi en l'etern. El seu personalisme és dialògic abans que comunitari. L'autèntica garantia de la constància en l'espai consisteix en que les relacions dels homes amb el seu Tu veritable, els llums que emergeixen des de tots els seus punts del Jo formen un cercle. En primer terme es dona, no la perifèria, la comunitat, sinó els radis, la comuna qualitat de la relació amb el centre. Tan sols aquesta cruïlla interconectada garanteix l'existència autèntica de la comunitat.

Els dos primers moviments metacòsmics del món, l'expansió en el seu propi ser i la reversió a la solidaritat, troben la seva forma humana més elevada, la vertadera, la forma espiritual del seu conflicte i del seu ajust, de la seva unió i de la seva separació, en la història de la relació humana amb Déu. La comunió dialògica com a síntesi dels àmbits intrapersonals, interpersonals i transpersonals, es realitza essencialment en un procés social. No és possible, a no ser que sigui per abstracció, concebre l'inici de la societat en concret, i no és possible tampoc, a no ser que sigui de forma abstracta concebre una iniciativa personal fora de qualsevol síntesi social, encara que cada anàlisi sigui l'abstracció amb l'aspecte de forma, valor, estructura social. Luigi Sturzo dedica bona part del seu esforç sistematitzador sociològic a aquests problemes. La sociabilitat per ell parteix de l'*individu-persona* i retorna a l'*individu-persona*, com un continu cicle de la síntesi de l'esdevenir humà. (25) Sentir la societat en la seva racionalitat i en el seu valor associatiu és participar en els fins i resoldre alhora aquests fins en sí mateixos. Donat que els fins social són sempre mitjans per l'elecció personal de cadascú, aquest camí és la manera més adaptada a la nostra elevació personal. D'aquesta manera com que la societat té una dimensió material - això és l'economia-, com a mitjà per a la vida personal i col·lectiva la nostra riquesa ha de tenir una destinació i un ús social, el nostre treball a de revertir en l'elevació personal de cadascú i en el desenvolupament i benestar general de la societat en la que vivim. La societat és participació de molts amb tendència ver la racionalitat unificadora. Existeixen diversos nivells d'unificació social, diferents estrats de la resolució dels elements de la sociabilitat de la personalitat i dels individus. La culminació és l'Estat. L'Estat modern s'ha considerat com el més fort i el més perllongat intent d'unificació social que ha tingut lloc en els països de la civilització occidental, des de la difusió del cristianisme fins l'actualitat. L'Estat però, no és un

terme de l'activitat humana, sinó tan sols un mitjà. Pròpiament no és llavors una síntesi sociològica, sinó una de les formes de socialització. Hi ha diferents nivells de síntesis de l'autoritat: "autoritat-llibertat", "moral-dret", "dualitat-jerarquia"; totes elles s'operen en el pla de la consciència humana. L'autoritat com a consciència activa unificant responsable, la llibertat com a consciència de la pròpia personalitat i autonomia; la moralitat com a consciència racional aplicada a les accions humanes, el dret com a consciència d'igualtat i de justícia; dualitat com a consciència d'ordenament i orientació social organitzativa i mística, la jerarquia com consciència de poder social. Considerarem aquestes síntesis objectivament, ja que el nostre intel·lecte les pot conèixer i individuar, però si objectivem estem temptats a parlar en termes abstractes. La mateixa existència de la síntesis roman en la consciència, i cadascú a la seva manera expressa el valor racional i la necessitat social.

Allò que es produeix socialment retorna també a l'individu segons la capacitat de cadascú, i aquest principi radical de *justícia distributiva* tant sols es pot desenvolupar segons la major o menor participació en la vida social, als seus fins i als seus valors. La revolució sociològica ve a acomplir-se de forma contínua, en tots els graus i nivells de desenvolupament de l'individu i de la societat, com un aprofundiment en la nostra consciència. Tornant difícil la participació als fins socials, diferenciant i distanciant enlloc d'unificar, materialitzant la vida enlloc de tornar-la racional o racionalitzant-la, es retarda, s'impedeix o s'obstaculitza la resolució i desenvolupament de la personalitat i es tornen ineficaços els elements permanents de la vida social. Si una pare de família no es cuida d'educar i alimentar els seus fills i els abandona als seus capricis o instints, la realització de la persona i de tots els seus membres perd consistència i es desfà. Llavors caldrà el concurs d'una altra societat, entitat de benvolença, església o el mateix Estat que substitueixi les funcions paternes o maternes del nucli desorganitzat. L'egoisme és l'element individualista que contrasta el benestar social, i l'egoisme de grup és l'element col·lectiu que contrasta el benestar tant de l'individu com de la totalitat. El primer torna hostil a un contra molts, el segon torna hostil a molts contra tots. L'egoisme és contrari tant a la individualitat com a la sociabilitat. És un error considerar a l'egoisme com un sentiment avantatjós de la persona.

La base de la vida individual i de la vida social és idèntica: coneixement i amor. És impossible concebre una societat sense aquest binomi. Hem parlat sempre de consciència, individual i social, la vida de consciència no és sinó el coneixement i l'amor. No pot donar-se perfecció humana sense la *veritat* que és objecte del coneixement, i sense el *bé* que és objecte de la voluntat. Cada element social que no es transforma en veritat i amor no té valor. Cada activitat que empra la mentida – separació intel·lectual, i l'odi – separació volitiva – és anti-social. Tots els valors intrínsecs en la societat es resolen en la personalitat, pel que cadascú de nosaltres pot realitzar-se en la tendència vers la racionalitat com veritat, com vers l'unificació social com amor. El dinamisme immanent i transcendent d'aquest procés implica que el transcendir de la realitat individual i social en realitzar la veritat i l'amor, tendeix vers la resolució en Déu. El cicle que va de l'individu a la societat i d'aquesta retorna cap a la personalitat ha donat

motiu de pensar i idear una perfecció immanent i que té com terme darrer la persona singular. Hi ha un íntim significat de transcendència inscrit en el mateix cicle sociològic. Emprem la paraula transcendència per indicar la superació dels límits d'un estadi per passar a l'altre. No oposem transcendència i immanència en el sentit que allò que transcedeix no té base en la realitat. Transcendència indica el pas processual vers un altre terme, i com aquest pas processual mateix reclama una nova passa. No es tracta tampoc del pas de la realitat experimental a l'abstracció mental. Aquest terme és en Sturzo *Déu*- terme individual i social alhora. Com amb la primera epístola de sant Joan, la societat de nosaltres amb Déu, té una transcendència final, no purament ideal, sinó real i vivificant, i aquesta vivificació consisteix en donar significat a la nostra vida. Sota aquest punt de vista podem donar una realització de l'humà en el diví, ja que el diví ve a nosaltres i ens vivifica. Des del punt de vista estrictament sociològic i natural el diví es amb nosaltres com racionalitat, sigui com coneixement sigui com finalitat, i per això es fa humà i social. El cristianisme ha revelat una societat superior, sobrenatural, entre nosaltres i Déu, i entre nosaltres i els altres, una gràcia que ens fa fills de Déu, fraters a tots els homes i amb comunió espiritual perenne i amb un vincle de pau. Sturzo reflexa l'estructura maritainiana de la subordinació del terrenal, encara que amb plena autonomia, com un fi infravalent, de l'àmbit sobrenatural, que marca el ritme de l'ordenament final per llur supremacia. Aquest dinamisme immanent i transcendent no distorsiona les societats, igual que la distinció entre individu i persona no ho feia amb l'ésser humà. El cristianisme cerca d'impregnar les societats amb el seu esperit d'amor, i cerca de rectificar el finalisme terrenal per una transcendència vers la fi eterna. En Déu troba així l'equilibri cada autoritat, símbol de l'ordre social, troba la seva raó de ser la llibertat, que és principi d'autonomia personal, troba el seu fonament moral la racionalitat de l'actuar, troba recolzament el dret que és la justícia en la desigualtat – la *justícia distributiva* -. Tot el món del condicionament humà , físic i històric, pren un altre significat i es vist travessant la societat de l'home amb Déu, no sols com lligam i relació de l'interior de la consciència individual, sinó com el complex de la societat de tots els homes, que en el contacte amb una realitat que es transcedeix de continu pot viure la seva vida social. El dinamisme social en Sturzo és historicista, i l'historicisme és *"la concepció sistemàtica de la història com procés humà, realitzant-se per forces immanents unificades per la racionalitat, per un principi i vers una fi transcendent i absoluta"*. Aquesta transcendència és la sublimació en una nova societat que s'instaura entre els homes, i en tot l'home individual-social, i Déu.

Anem a veure les passes de la síntesi de la sociabilitat en el dinamisme immanent i transcendent. Aquestes síntesis es produeixen segons el mètode personalista de la dialèctica, el trobament i confrotació de dues polaritats presenta una nova situació. Partint de la llibertat originària en les nacions el primer camí és així el de *l'autoritat i la llibertat*. Cap societat, qualsevol que sigui la seva forma no pot fer sinó de *l'autoritat* el principi de l'ordre, el mitjà de la unificació, el símbol de la sociabilitat. Al mateix temps ha de ser capaç de fer compartir i participar de les idees, sentiments, afectes, valors i interessos. Aquesta participació, de la que són subjectes els membres de la societat, conforma directa i indirectament, la creació,

actuació i consolidació de l'autoritat. L'essència de l'autoritat és, per Sturzo, la mateixa consciència social en tant que consciència permanent, activa, unificativa i responsable. Tant la realització de l'autoritat, en un orgue personal, com la subjecció de molts a un, són fets de consciència. Tan sols en la consciència, en la persona, es pot trobar el valor profund de la unificació social en l'autoritat. Sturzo sintetitza així la doble accepció del terme autoritat. La concepció epistemològica i la deontològica (26). Si l'autoritat és essencialment una relació ternària, entre un portador, un subjecte i un àmbit, és a dir una persona que l'ostenta, una altra que s'obliga responsablement a acceptar-la i una estructura o marc que expliquen, justifiquen i racionalitzen aquesta relació; el subjecte de l'autoritat ha de recaure sempre en un individu i el portador en un ésser conscient. Aquesta perspectiva fa de la persona l'eix d'aquesta relació, relació que no és sinó un encontre. Un encontre entre un portador que vol comunicar quelcom a un subjecte, i partint d'aquest acte de la voluntat ho executa realment. Un portador que de fet ho comunica, i a manera d'aserció al subjecte, que capta els trets d'aquesta comunicació i comprèn-los els interioritza en llur consciència i reconeix alhora que procedeixen del portador de l'autoritat. El subjecte a més, i per tal que no hi hagi conflicte en la relació reconeix i admet el que se li ha comunicat. La interiorització en la consciència és la síntesi entre els dos possibles tipus d'autoritat, l'epistemològica i la deontològica, ja que en l'home es dona la síntesi entre coneixement i voluntat. Tota autoritat és una autoritat epistemològica o és una autoritat deontològica. És epistemològica l'autoritat del professor sobre els seus estudiants. És l'autoritat del qui objectivament és més instruit, repon a l'àmbit de l'intel·lecte, de la teorització o dels principis. Contràriament és epistemològica no qui més sap sobre un determinat tema, sinó aquell que mou les voluntats, al que presideix, comanda o dirigeix qualsevol acció. Una mateixa persona respecte a un mateix subjecte pot posseir ambdues autoritats. És desitjable així que el portador d'una autoritat deontològica sigui alhora portador de l'autoritat epistemològica en un determinat àmbit, encara que de fet poden no coincidir necessàriament. De fet l'autoritat epistemològica rau en l'àmbit de les proposicions de valor. Aporta unes proposicions per aquell que sap i coneix la realitat, però no convida o condiona a la praxi. És també l'autoritat d'allò que es presenta normativament com a ideal, com a norma, o d'aquell subjecte que ha esdevingut un símbol, un referent. L'autoritat deontològica es en canvi, la que va lligada a un objectiu o finalitat pràctica, és una acceptació orientada a finalitats pragmàtiques. Cal la síntesi en la consciència personal de l'autoritat epistemològica i deontològica per tal d'evitar la perversitat d'acomplir mandats en l'ordre pràctic, que no són reconeguts per la consciència com a adequats o bons, i que són oposats a allò que normativament desitjem, tant en l'ordre personal com social. Un infant accepta l'autoritat deontològica de la seva mare perquè té confiança —epistemològica— en ella. Quan un delinquent obliga a les seves víctimes en un robatori, aquests l'obeeixen deontològicament, encara que el rebutjen en el pla dels principis. La coacció o la por ocupen l'espai de la llibertat en les seves consciències, i actuen si bé a contracor. En el cas de l'infant ens trobem davant d'una acumulació d'autoritats, i el portador, que apareix com autoritat epistemològica és també una autoritat deontològica. Això pot ser útil i bo en aquest cas i també en comunitats petites, però en societats polítiques la

complexitat pot ser més gran. Si l'autoritat epistemològica pot delegar-se no passa el mateix amb l'epistemològica. El reconeixement de l'autoritat epistemològica d'una persona es fonamenta en la d'una altra. Delegar implica cedir la realització pràctica, i és per tant sempre una dimensió axiològica. Al mateix temps l'autoritat deontològica es divideix, i a diferència del que passa amb l'epistemològica, en dos àmbits. Un es defineix en sentit positiu, i l'altre en sentit negatiu. El sentit positiu de l'autoritat axiològica és la de la "solidaritat", la satisfacció en la consciència d'haver obrat d'acord amb principis rectes i d'acord amb les exigències que el bé comú ens demana. El sentit negatiu de l'autoritat epistemològica es defineix per la sanció. L'evitar determinades accions per la por a una sanció, tant interna, és dir moral, com externa, és a dir la que ens imposa un poder públic en transgredir una norma. L'ordenament als fins ens dona aquí també un dinamisme immanent i transcendent. Veiem un exemple. Carles (27), un patrici romà amb esclaus, ordena a Donat de netejar una habitació per a celebrar un convit. Té ací dos objectius, un és netejar l'estança, i el segon la recepció com a tal a la nit. El primer objectiu es subordina al segon, respecte del qual es presenta com un simple mitjà. El primer es podria anomenar un objectiu *immanent*, mentre que el segon és *transcendent*. L'esclau, Donat, té alhora un doble objectiu. Vol netejar el rebedor que és també l'objectiu *immanent* del seu treball. L'objectiu final que cerca és evitar el càstig del seu amo. Es veu ací que mentre que el portador i el subjecte d'aquesta relació tenen el mateix objectiu *immanent*, els seus objectius *transcendents* són diferents. Un, el cas de l'esclau, es defineix de forma negativa – evitar una sanció- en l'altre, el patrici, de forma positiva – reeixir en la festa davant dels amics. El concepte d'autoritat deontològica es relaciona íntimament amb el de llibertat. La llibertat, com a possibilitat de realitzar un acte és tant psicològica com física, i la llibertat política, com a condició en l'ordenament públic és també una llibertat de sanció o de solidaritat. El poder públic ha de regular i intervenir en allò que consideri que depasa els interessos del bé comú social, i alhora les persones han de comportar-se cívicament, de forma solidària vers aquest bé comú. No acomplir aquests requisits ens porta a l'anarquia, en la qual es rebutja tota autoritat deontològica, o bé a la seva antítesi, el totalitarisme el qual estèn a tots els àmbits aquesta autoritat deontològica. En aquest marc la filosofia política del comunisme no és sinó un "totalitarisme de solidaritat". Imposa un únic model i una única gestió que ha de garantir una justícia per a tots igual, no distributiva, sinó igualitària.

Negant l'autoritat es nega la societat com a tal. De la mateixa manera que no podem concebre una societat sense autoritat, tampoc no podem concebre una societat sense llibertat. No es parla de la llibertat de l'individu metafísicament concebut, això és si l'home té lliure arbitri. Per a una sociologia que es basa en l'existència d'una consciència individual, i de la seva implicació o entronc en la vida social, la llibertat de l'individu és un presupòsit que es dona per demostrat. Certament l'home és lliure i al mateix temps condicionat. Tant en el món físic com en el social que condicionen el naixement, l'existència, el desenvolupament, l'activitat. Cada individu pel mateix fet que és social condiona l'existència dels altres. Cada condicionament pot ser un obstacle com una oportunitat per a l'acció humana. La llibertat humana és una necessària conseqüència de la nostra

naturalesa racional, no hi ha llibertat sinó hi ha racionalitat i viceversa. La voluntat transporta el judici teòretic sobre el terreny pràctic. Quan més profund és el nostre coneixement i quan més conscient és l'acte de la voluntat, tant més decisiva és la nostra adhesió a allò que volem o la nostra repugnància a allò que no volem. Tant més ens sentirem lliures quan majorment penetrem la veritat. La vida social no és en nosaltres una vida diferent de la nostra vida individual. La nostra participació en la vida social, en el seu complex, pot ser més o menys adhesiva, però és de fet una participació. Per això la llibertat individual es desenvolupa sobre el pla social com participació, com presa de consciència, com adhesió. Quan més l'individu participa conscientment en la vida social més lliure és, i quan més l'organisme social d'una societat en concret ofereix a els seus membres la possibilitat de participar en ella, tant més es desenvolupa la llibertat social. Des d'aquest punt de vista, en cada societat, sigui família o estat, trobarem membres que desinteressant-se per la vida social no volen participar en la mínima part i igualment membres que volent-s'hi interessar no tenen la facultat perquè s'ho impedeix un sistema monopolista o totalitari. Mentre que l'autoritat és *reductio ad unum* del cos social, la llibertat és "*coexistentia membrorum*". Concebre una societat sota una llibertat, i sense llibertat és concebre un agregat material d'homes als que els manca l'element cohesiu espontani, o que s'haurà constituït per la força. Sense un mínim d'autoritat i un mínim de llibertat no es pot concebre cap mena de societat.

La llibertat social es pot concebre, segons Sturzo, de diferents maneres. Com a llibertat *originària, orgànica, finalista i formal*. La llibertat originària esguarda la qüestió pròpia de la filosofia clàssica de si l'home és subjecte a un poder polític-social de forma voluntària o bé de forma imposada o per interès, això és així en referència al fet social i ja vam parlar en tractar de l'origen natural o convencional de la societat. Existeix en l'individu una llibertat originària o una llibertat de subjecció. Històricament s'han donat diferents models. En l'època medieval l'esperit del cristianisme s'estenia en les relacions socials una concepció jurídica de la relació entre privats. La societat es forma pel contracte de convivència de diferents famílies i la relació entre el cap o autoritat i els membres és com un contracte de subjecció i de lleialtat d'una part i la garantia del pacte d'observança de les condicions de l'altre. Aquest embrionari sistema contractual de definir l'autoritat passa a l'Estat modern en el poder polític de l'absolutisme estatal on es manifesta la pèrdua de la llibertat local. L'Estat té el dret propi i esdevé una entitat perfecta. La concepció de l'Estat en el medioevo que era de dret privat es transforma en dret públic, i culmina amb la idea moderna de sobirania. En aquest nou context, qui podrà ser el garant de l'observança dels drets naturals? La resposta del contractualisme natural o medieval era el poble mateix com a subjecte originari de la sobirania social, la qual sols per un consens tàcit o exprès de la comunitat era passada pel monarca. La llibertat originària per confusió amb el dret de natura de la societat-estat, té el seu reconeixement, i a la vegada la seva limitació. En el segon model la teoria del poder absolut fa d'aquest un element il·limitat. Fa derivar directament de Déu un determinat tipus d'investidura de la sobirania en la persona del monarca, reduint la garantia del respecte del dret natural únicament en el lligam de la consciència en el principi

de Déu. Aquesta darrera concepció esdevé predominant en les monarquies de dret diví. En aquest període de l'era moderna un nou contractualisme delimita els límits entre el contractual i el democràtic. Hobbes és l'autor prevalent per sostenir un dret diví fent-ho compatible amb el progrés del racionalisme. Per Hobbes el fet de la societat, de qualsevol societat, depèn de la necessitat d'associació. Des del moment en què aquesta és constituïda tot el poder passa dels individus al cap de manera sencera i inalienable. A les societats inferiors l'Estat els hi concedeix l'existència, el límit, la llibertat i pot també suprimir-les. La persona renuncia així a la condició de la ciutadania, element que el personalisme comunitari ha de subratllar com a essencial. La llibertat originària en aquesta teoria té que designar el cap i acceptar que aquest tipus tingui la força d'imposar-se. La llibertat com a tal es perd en el moment en que és exercida.

Per contra la teoria democràtica, els principals exponents de la qual són Locke i Rousseau, no sostenen que la llibertat originària dels individus s'exhaureix amb la designació de l'autoritat, com en Hobbes, sinó que roman en els individus mateixos que formen la voluntat col·lectiva amb la que s'identifica la sobirania estatal. Locke identificava la voluntat social amb la voluntat de la majoria. Rousseau, encara més individualista, fixava la voluntat general com la suma de les voluntats individuals unides a la vegada. Admetia però que els individus podien, mitjançant un pacte, convenir de donar valor decisiu a la majoria dels vots, considerant-los com "fictio juris", una "voluntat general". Ja hem vist com el contracte de la democràcia de Rousseau és un pacte d'associació, no existeix com en la precedent teoria contractual un pacte per associació entre súbdits o ciutadans i governants o monarca. El govern és l'executor de la voluntat general. La sobirania popular per Rousseau és inalienable, indivisible, no limitable ni amb participació de les minories. Rousseau ha influït en el desenvolupament de l'Estat i en la Revolució Francesa. La voluntat popular es combina amb la idea de l'Estat com entitat col·lectiva, i és la única font de dret. Substitueix tant al dret natural dels iusnaturalistes- com el dret dret diví de la vella monarquia. Ara és Dret de l'Estat. La darrera fase d'aquesta evolució de la llibertat social originària és la formació de la teoria de grups com a col·lectivitat fonamental, desenvolupant-se per interna força natural i creant a la vegada la llei. La raça, la nació, la classe, prenen el lloc de l'individu, que no té necessitat de contracte ni d'associació. L'autoritat sorgeix del grup mateix com un fet necessari, el consens es dona per suposat i hi ha un ús legítim de la força per part de l'èlit que té dret al domini sobre els altres. El grup s'identifica amb el poder, el grup és una entitat finalística superior a l'individu i la llibertat del grup és, en tant que tal, la llibertat mateixa dels individus.

Sturzo relata les fases de la idea de llibertat originària en relació a la formació de l'autoritat per així més comprensible la seva teoria sociològica. La societat existeix des del moment en que sobre la terra hi ha un home i una dona. Llibertat i autoritat són elements necessaris i per això originaris de la societat i de la personalitat humana en tant que socials. La llibertat és la mateixa autonomia – individual, social – de la qual és garant l'autoritat que n'assegura l'ordre. No hi ha llibertat i autonomia sense ordre. Com diu Vicenç Villatoro " *la llibertat és molt*

cara, tant que molt sovint només és pot comprant-la amb una altra moneda: la seguretat". L'autoritat és la mateixa consciència individual-social en quant és directriu permanent, responsable i sintètica. Sota aquest aspecte l'autoritat no pot derivar d'un individu particular, ni de l'individu fora o deslligat de cada lligam social – és a dir com a pura abstracció – sinó de l'individu concret en tant que social. Llibertat i autoritat en la seva fonamental originalitat no són dos moments diversos i oposats en la societat, són una mateixa exigència de la personalitat social de l'home. L'autoritat no és heterònoma, no es deriva d'un principi extra-social, és inscrita i originària en la naturalesa de l'home. Amb la constitució de l'autoritat l'home no perd la llibertat, tant sols adquireix consciència de participar en un ordre, pel qual podrà adquirir i desenvolupar la seva personalitat.

La dificultat ha estat i serà sempre la de la manera d'organitzar i garantir la participació de l'individu en l'autoritat social. Pràcticament hi ha en cada societat orgues de poder i massa de subjectes. La sociologia esguarda la formació i el canvi de les agrupacions socials segons la distribució de les funcions i la responsabilitat o per l'efecte del desempeny, com un moment dialèctic del dinamisme social. La tendència social ho és vers l'organització de cada activitat associativa, la llibertat orgànica ho és com condició del desenvolupament. Llibertat orgànica és tant l'iniciativa a crear organismes socials adaptats a les necessitats múltiples de la vida, com la llibertat a l'interior del mateix organisme. L'aplicació principal i directe de la llibertat originària és la llibertat de crear orgues i agrupacions, de modificar-los, de desenvolupar-los, de multiplicar-los. Hi ha un moviment orgànic i permanent dins de la vida social, no determinístic, una llibertat que és pura mostra i exigència natural. El pare és un orgue de la família, la mare també i el fill un altre. Per a la constitució de qualsevol organisme petit o gran, parcial o total, és indispensable resoldre el problema de l'autoritat social com ordre i de la participació en tal ordre de les parts de tots els associats. Aquest problema fonamental no és tant sols polític per Sturzo, és sociològic de cada societat en el seu interior i en el seu lligam amb altres societats. Tant sols una vida orgànica de la societat pot fer als individus conquerir la consciència del seu ésser i participar en l'autoritat sigui per cooperar amb l'ordre sigui per unificar i treballar pel bé comú. L'error de voler suprimir la llibertat de les associacions no estatals (siguin de l'església o de la cultura), de suprimir la llibertat tradicional dels comuns, províncies, cantons, regions, estats federals; deriva de la concepció individualista dels s. XVIII així com de l'estatalisme democràtic del segle XIX, on l'organicitat social ha estat compromesa, la llibertat orgànica violada, reduïda a ser marginal a l'Estat o contrària al mateix.

Veiem ara el sentit de la llibertat finalística. Com els organismes socials són per la seva naturalesa finalístics, així mateix la llibertat orgànica es resol en llibertat finalística. La llibertat finalística és la participació conscient dels fins socials, només el conscient és lliure. La finalitat és un acte de la nostra ment que dirigeix la nostra acció. No es dona una acció humana extra-social. La societat és el lloc de l'acció individual, com a mitjà, com a condicionament o com a finalitat. Apenes hem format una societat cooperem amb els seus fins. El primer cooperador a tal fi és el subjecte investit d'autoritat – cap d'Estat o Parlament - ,

en el seu poder es sintetitza la fi mateixa de la societat o millor el seu poder és un instrument, ja que només la fi és l'ànima de la societat. Qui nega la fi social, qui opera contra la fi social, nega la societat. En parlar de llibertat finalística Sturzo no concep que sigui lliure la fi genèrica de la societat, domèstica, religiosa o política. No és lliure la fi genèrica de cada societat, sinó el bé comú, la manera de realitzar-se aquest bé. No és lliure la fi genèrica de l'actuar humà, però és lliure la concreció de tal fi en la contínua i múltiple contingència de l'activitat individual.

Plantejar-se finalment la qüestió de quins són els límits per poder exercir la llibertat originària, la llibertat orgànica i la llibertat finalística, és el problema de l'autoritat formal. La llibertat formal afecta a la personalitat humana, però és inherent a l'organisme social com un element objectiu. Per tal que hi hagi llibertat formal cal un ordenament jurídic, una cristallització en forma jurídica. La llibertat formal és així el límit de l'autoritat. La llibertat formal, constituïda políticament, garantint l'exercici dels drets de cadascun com individus o com un grup particular, es pot considerar, confrontant-la amb aquell investit d'autoritat com una limitació al poder d'aquest. No es pot concebre una autoritat il·limitada, com la de l'Estat modern anteriorment descrit. Cada forma social, concretant els seus fins i els mitjans propis, crea els límits interiors de l'autoritat.

En l'organització i desenvolupament de la societat poden aplicar-se dos mètodes, especialment en l'àmbit de l'organització política: el mètode de l'autoritat i el mètode de la llibertat. El mètode de l'autoritat regula tota l'activitat pública per via de la llei, procura l'observació d'aquesta mitjançant la coacció i aplicant penes als transgressors, no deixa cap iniciativa privada ni permet a l'opinió pública formada en cada ciutadà singular o en els cossos morals d'intervenir en l'activitat del poder polític. No cal confondre la naturalesa del règim amb el mètode. Certament el mètode d'autoritat és més conforme a un règim d'autoritat que de llibertat, però pot donar-se que un règim de llibertat, aplicant la lletra constitucional apliqui un mètode d'autoritat, com un règim policíac; o pot donar-se un règim autoritari de caire paternalístic. En el mètode d'autoritat, el control públic, la crítica oberta, la formació de partits d'idees no poden trobar fàcil lloc, el sistema autoritari limita el dinamisme polític basat en la iniciativa privada. Sturzo no vol afirmar que l'autoritat no hagi de ser eficient, que la llei no hagi de ser observada, que la culpa no hagi de ser punida. Més que mètode d'autoritat hauria calgut dir *mètode de constricció* o de repressió. La concepció de Sturzo de l'autoritat vol entendre-la com el centre o l'eix de la vida social, el centre de l'unificació. A tot això s'oposa el mètode de la llibertat, que parteix de la convicció que el desenvolupament de la personalitat no pot donar-se amb normalitat en un entorn de constricció, de repressió, sinó en un ambient lliure. No es pot confondre llibertat amb la lliure llicència o arbitratge. No hi ha llibertat sense límits i tampoc sense fre. En la llibertat els límits i els frens han de procedir més de la convicció que no pas del temor, del control de la disciplina més que no pas de l'amenaça externa, del valor d'una tradició respectada i estimada, més que de la por. És un auto-límit, i un auto-fre. Aquest mètode no exclou l'ús de l'autoritat, de la llei, de la policia, de l'ordre, del càstig dels delictes, de la tutela de l'ordre, i de la mateixa educació civil. No es pot concebre un mètode de la llibertat sense llibertat de premsa, de

paraula, de mitjans escrits, ràdio, televisió, i noves tecnologies de comunicació, presents i futures. El públic ha d'ésser habituat a reaccionar contra tot allò que pot fer dany a la família, la pàtria, la moral de part que qualsevol que pugui comunicar llurs idees. Ha de ser gelós de la llibertat conquerida, i fer que cap autoritat la malmeti, passant de la simple reglamentació a la supressió, de la iniciativa privada al monopoli estatal o sindical.

La sinèrgia dels dos mètodes serà sempre en tot cas el millor dels camins. El mètode de la llibertat i de l'autoritat hauran de ser emprats de tal manera que quan hom un s'excedeixi, l'altre serveixi per restablir l'equilibri. És més fàcil que l'excés provingui de l'autoritat, ja que té al seu costat la llei, la força, i per això el poble és cridat al referèndum a les eleccions locals i generals, administratives i polítiques, a pronunciar-se sobre la marxa del seu propi país. L'alternança i l'equilibri de la prudent i sàvia combinació de l'autoritat i la llibertat, la bondat del qual és fàcil de reconèixer en el pla dels principis, cal que es tradueixi en el pla axiològic per un vetllar per tal que en nom de guardar l'ordre o la moral algun dirigent o família potentada o classe organitzada, es faci amb el monopoli de la vida pública.

Moral i dret constitueixen, després de llibertat-autoritat, la segona síntesi de la sociabilitat, i s'enmarquen en ella. És així ja que la moral exigeix com a presupòsit la llibertat i s'acompanya amb ella amb tots els seus graus. El Dret exigeix com a presupòsit l'ordre, que culmina amb l'autoritat. Com hi ha diversos graus de moral, des de la servil a aquella dels fills de Déu, en un íntim procés d'espiritualització, també hi han diversos nivells d'autoritat, fins a arribar a l'autoritat de Déu. Per moral entenem la correspondència de l'acció humana amb la recta raó "l'actuació de la racionalitat en la vida pràctica". Moral ve de *mos*, i ètica de *ethos*. Les dues paraules, la llatina i la grega poden significar respectivament, *costum*, i *esperit de comunitat*. Aquestes idees porten al centre de la qüestió: la moral ve concebuda com una norma comú de la societat, norma que esdevé constant, com un costum, per la repetició simultània dels actes, per l'esperit que l'anima i pel caràcter que pren en la recerca del bé comú. L'ús d'atributs a la paraula humana cercant el significat del costum bo, de la norma recta, de la racionalitat pràctica, i de judicar amb el qualificatiu – és moral- o privativament – és immoral- indica la tendència moral de la societat vers la racionalitat. Per Sturzo la moral és única, entenent per això que és simultàniament individual-social, per la raó nuclear en aquest treball, que no es dona cap societat extra-individual, ni un individu extra-social. La moral per sí mateixa és sempre individual, ja que tots els actes humans procedeixen de l'individu, i és sempre social perquè tots els actes individuals es donen dins de la societat. La moral, com correspondència de l'acció a la recta raó és sempre interior, sigui quin sigui el lligam i relació d'un individu amb un altre. L'hipòtesi d'un home aïllat no té cap valor, donat que no existeix. El problema es formula així en els següents termes: es pot donar una moral que no sigui social. La nostra experiència és feta de l'home que viu en societat, no importa sigui gran o petita. Quan és petita, per cadascú és un món, i quan és grandíssima com l'imperi xinès o romà, cadascú es farà un petit món en el que viure. Tendència actual que en l'entorn de la

globalització i de les societats massificades pot ser per excés un gèrmen d'un determinat tipus d'individualisme relativament perillós. La vida moral presuposa un ordre ètic, com la vida física presuposa un ordre còsmic. Amb això es vol afirmar que el món en el que vivim, i que condiciona la nostra vida, és un món racional, i que nosaltres racionalment coneixem i vivim.

L'educació de la joventut, fet social importantíssim, resultaria impossible sense l'ascetisme, de la mateixa forma que és impossible cooperar als fins socials sense una ascetisme que comporti, si és necessari, el sacrifici pels altres. La religió és el mitjà per educar la vida a la moral, i que ajuda a l'ascetisme individual-social. El dret pot considerar-se com l'expressió orgànico-social de la moral. El dret originàriament és objectiu, indica la facultat del subjecte humà d'actuar segons els seus fins i que té correlativament un deure. Cada dret comporta una obligació de la part del subjecte investit, i correlativament la persona correlativa és subjecte igualment d'una obligació, d'un dret concomitant. El governant té el dret a ser obeït i l'obligació de fer unes bones lleis, respectivament el ciutadà té l'obligació d'obeir les lleis i el dret de ser ben governat. La racionalitat no és altre cosa que l'aplicació de la norma moral (racionalitat de l'actuar) en la relació amb els drets i els deures. Com podem aplicar aquests lligams sigui a les persones privades, als grups socials, als grups i persones, però no a la racionalitat de la persona humana? Aquestes relacions són morals ja que tenen com finalitat l'obrar humà, i són alhora jurídics, ja que regulen l'actuar humà en tant que participant en un organisme social determinat. Els llatins anomenen al dret "jus" de "jubere" per indicar l'origen social del reconeixement del dret per mitjà de l'autoritat; nosaltres anomenem "dret" a la idea de rectitud i de just, allò que és just i racional. Fins i tot el significat de comandament té implícita la idea de justícia, ja que no és possible comandar sinó s'és recte ni just. Sant Tomàs uneix les dues idees, ètic i jurídic quan diu que la llei és "un ordre elaborat per la raó en vistes al bé comú promulgat per aquell que té cura de la comunitat" Montesquieu pren en canvi un sentit més llarg quan diu que la llei és "la llei en general és la raó humana en tant que governa tots els pobles de la terra". La formació sociològica d'un determinat ordre ètic i també de l'ordre jurídic amb el que es coneix, no procedeix de nivells diferents, és un procés jurídic únic guiat per la racionalitat de l'actuar humà, i es realitza ara com a costum, ara com a llei, ara com a simple orientació ètica, ara com institut jurídic segons l'exigència de la consciència social i l'abastament de la utilitat comuna. L'ordre ètic és basat en la convicció que això és bo i per això cal observar-lo, l'ordre jurídic és basat en la convicció que no sols és bo i útil sinó que és també necessari a la societat pel que és obligatori observar-lo sota una sanció de l'autoritat. Cada ordre jurídic positiu presuposa un ordre moral en el que recolzar-se, i no pot ser un veritable ordre jurídic allò que es recolza sota un pretès ordre immoral. Sturzo no comparteix plenament l'afirmació que el fet crea la llei, i no la llei crea el fet. Fet i llei viuen en un influx recíproc. Mentre que la llei és la resultant jurídica de l'activitat humana, aquesta – regulada per la llei – esdevé disciplinada si produeix efectes que l'altre disciplina no produeix. Si la correspondència fos perfecta, la estaticitat seria definitiva. En tal cas no podria ni tant sols trobar l'origen de la primera cristallització jurídica, efecte aquest d'un dinamisme al qual es reclama com a contrapartida. Dinamisme i estaticitat són

ahora el joc del motor i del fre. Cal que hi hagi un marge pel moviment que no sigui impedit pel fre. Si aquest marge és harmònic, el moviment procedeix regulat, racional; si en canvi no és harmònic apareix immòbil com els règims de castes tancades o apareixen les revolucions i desordres com en el períodes de gran convulsió.

Sturzo basa el ritme del seu organicisme social en una concepció analògica de la justícia. Defineix així quatre formes de justícia una de *commutativa*, una altra de *distributiva*, seguidament el que concep com justícia *social*, i en darrer lloc una *d'internacional*. El punt de partença és veure la valoració particular de la justícia del grup a l'interior del grup mateix i una valoració diversa de les relacions entre els diferents grups socials entre si. No es tracta d'una consideració conceptual o genèrica de la justícia aplicada als camps civil, econòmic i penal. La diversitat la trobem ja en la llei ebraica en relació a altres pobles. En Grècia era diferent el tracte per l'idiota o pel ciutadà. Una altre realització històrica es donà en l'època medieval on regnava la distinció dels grups pels diferents lligams de justícia civil segons el noble, els servs, i els altres estaments. La relació entre les persones per la justícia commutativa es basava idealment en la igualtat. Aquesta idea es represa pels pensadors escolàstics. La igualtat personal era tan sols a l'interior de cadascun dels grups, dins de cada gremi o classe social, en relació amb els aliens, als membres de grups de fora la igualtat es referia només per l'objecte. Pel "*do ut es*" pel contracte de compra-venda es fa una mesura convencional que dóna paritat als objectes del canvi. La igualtat objectiva és externa, contractual i iguala commutativament a les persones per la transacció comercial de béns i serveis. En les relacions privades es quan intervé la justícia distributiva, pròpia de les relacions entre els homes. La justícia distributiva afecta a aquells que governen la societat, qualsevol que sigui el seu poder, familiar, religiós, polític. En la recerca del bé comú i de les actuacions al seu entorn, el tutelar la igualtat de les relacions entre les diverses categories de persones i de llurs funcions, afecta a la justícia distributiva. Alguns l'anomenen "justícia social", però aquesta terminologia pot confondre ja que és social tot allò que afecta a la societat, mentre que la idea distributiva de justícia és més exacta i més comprensiva. La justícia social és aquella que es deguda als membres singulars de la societat en la perspectiva de la seva funció col·lectiva. Ja que la societat és el lligam de la justícia vers els seus membres – justícia distributiva- per això l'individu humà té un lligam, una relació vers la comunitat –justícia social-. Com el seu nom indica, el complex dels deures envers la societat, com satisfer impostos, acomplir serveis com el militar o de similars que existeixin, observar les prescripcions dels interessos públics amb esperit cívic; que representen el llegat de la justícia al servei de la comunitat, retomen a cadascú de nosaltres: benestar material, seguretat, ordre, integració intel·lectual i moral. El mateix concepte de justícia presideix la relació dels grups autònoms entre sí, sigui quin sigui l'estat. Per això es parla d'una justícia internacional que s'organitza entorn del principi de subsidiarietat extret de la Doctrina Social de l'Església i es desenvolupa entorn d'institucions, un dret públic i un tribunal, La Haya. Aquest ordenament poc a poc pren forma autònoma mitjançant el dret internacional.

En aquesta xarxa de relacions dels particulars entre sí, justícia commutativa, o de la comunitat envers els seus membres, justícia distributiva, o dels membres envers la comunitat, justícia social, o dels Estats entre sí, justícia internacional; la recerca única, insistent i permanent és el just, el recte, l'igual, l'equivalent, el racional. Com un necessari, una necessitat originària a la que cal satisfer. La lluita contra la injustícia, que es presenta com a frau, com abús dels forts sobre els dèbils, o com qualsevol privilegi de classe o de casta sense correspondència als usos socials. Per a combatre aquestes i qualsevol forma d'injustícia cal una consciència ètica ben formada que els rebutji des d'adalt i des d'abaix en la societat, amb un sistema polític orgànic i lliure. Consciència ètica i sistema polític són indispensables en cada Estat. És per això que la justícia és interior, és moralitat i acte de consciència expressada en la formació jurídica dels drets i els deures que han de racionalitzar la igualtat o l'equivalència dels lligams individual-social.

El dinamisme immanent i transcendent de l'organicitat social es resol en el ritme de la dualitat i de la dialèctica. Cada dualitat és pràcticament dualística i tendencialment unitària. La síntesi de la llibertat-autoritat es resol en la dualitat de les forces concretes que en el pla de la igualtat es limiten recíprocament als aconteixements. Es tracta d'una polarització incessant de forces des de camps i amb noms diferents. Aquest continu moviment o dialèctica de la vida social es presenta de vegades irreductible, o de vegades en feliç col·laboració, com un passatge de l'objectiu al subjectiu. Així la realitat concreta es presenta com un contrast entre l'ideal i el real, entre l'espiritual i el material. La força de la consciència de l'activitat individual s'orienta vers l'un o l'altre dels dos terminis, i que un pot representar l'element racional, espiritual i ideal, i l'altre el pràctic, material i realístic. Aquesta dualitat fonamental respon a la naturalesa mateixa de l'home, fet de raó i sentits i *per se* útil als fins de la naturalesa que ha d'arribar al final de la síntesi o resolució sintètica, d'una altra manera resultaria estèril. La forma de la sociabilitat i de llur tendència vers la unificació, al moviment vers la racionalitat i a la síntesi de la llibertat-autoritat i de la moralitat-dret, empeny a afirmar que no és social allò que no reflexa l'imprompta d'una dualitat ideal i pràctica, espiritual i material, finalística i condicionada. Això es manifesta en tots els àmbits en els que es realitza la vida social: filosofia, art, religió, política, economia. En el concret i particular, tot és divers i variat. La vida es polaritza sempre en dualitat, i la dualitat tendeix a l'unificació. Aquesta força còsmica que mou tota activitat existent i pluralística vers les dues polaritats, els dos pols, i els fa tendir vers l'u, no és una força determinística. La societat és el ritme lliure dels actes individuals vivint en societat. La sociabilitat és la manera en la que els éssers racionals i volitius es mouen i actuen liberalment, pel propi condicionament intern i extern. Cada societat es desenvolupa dins les relacions humanes i és sempre pràcticament dualística, tendencialment unitària. El dualisme és inscrit dins de la naturalesa humana, i aquesta es revela sota l'aspecte del subjecte cognoscent i l'altre de mi mateix. El coneixement i l'amor condueixen la relació entre el subjecte i l'objecte cercant una unificació immanent dins de l'acte del coneixement i en la possessió del bé. No es tracta però d'una síntesis transitòria que deixa intactes els dos termes sense arribar a confondre'ls. La comunió

personal respecta la diferència. La societat política és una dualitat que s'unifica: governants-governats, res-poble. La resultant econòmica prové dels dos termes expressats en forma contractual, *do ut des, facio ut facias*. El lligam múltiple es sintetitza entre els dos. La síntesi que es produeix deixa intactes els termes dualístics, i per això mateix cap síntesi no és definitiva i es desenvolupa en el múltiple. Desintegrant-se es multiplica de nou i es redueix en dualitat i aquesta es sintetitza de nou i així indefinidament.

Pot semblar d'aquesta anàlisi que la societat no és sinó un flux i un reflux de forces inestables que es componen i es descomponen contínuament, això no és però així. En el moviment dinàmic de dualització i en la tendència permanent d'unificació es va construint i adaptant de nou el que els juristes anomenen **institució**. Aquest terme passa a la sociologia amb una accepció menys tècnica, per indicar la diferent concreció estructural de la societat, per la qual i dins de la qual l'individu es mou i actua. La família, l'estat, l'ajuntament, la universitat, són institucions. Com tota l'experiència humana és dualísticament viscuda i realitzada amb tendència a l'u, així mateix les institucions són dualísticament realitzades amb tendència a la unificació. El dinamisme dualístic no hi és tan sols dins d'una institució perquè aquesta es realitzi i desenvolupi. Ho és en la relació entre diverses institucions com realitat complexa i subsisten en sí mateixa.

El dinamisme de la societat és el ritme de la dualitat que tendeix vers la unitat com la dialèctica, i una vegada formada aquesta no desapareix la dialèctica però si es jerarquitzava. Es tracta d'una tendència unificant de síntesis parcials, de col·laboradors entre els dos poders, una lluita per la divisió o distinció dels camps d'acció. En aquests diversos estadis, la unificació es presenta sovint en orientació pràctica, en realització de formes socials concretes, i complexes pel que la tentativa de comprendre-les i abastar-les conceptual i analíticament. En determinats moments històrics la dualitat del dinamisme social pot manifestar-se en l'òptica de l'autoritat, com a organització en acció, o com a llibertat, que simbolitza l'empena de l'esdevenir. Així feixistes, nazistes i boltxevics es van moure, no per la idea de llibertat, sinó per un major sentit del domini. Els dos corrents, els dos termes de la polaritat i la dualitat sociològica són dos corrents: una organitzativa, i una altre que podríem dir "mística" o en la que prima l'ideal, allò que posa de manifest la misèria del present i empeny la reforma en nom de qualsevol ideal. La dualitat en el seu dinamisme cal que sigui harmònica, que sigui equilibrada, del mix d'aquestes tendències en aquest principi d'equilibri sorgirà l'ordre social. Si el dinamisme inmanent i transcendent es factor de mediació de la pluralitat a la unitat, no impedeix a cada individu d'afirmar la seva pròpia personalitat lliurement, de prendre la pròpia vida i de moure's en el dia a dia de la vida. El ritme de les formes socials i econòmiques també reflexa aquesta dialèctica. La contrapartida al liberalisme polític era l'economia individualista i liberal, i la humanitat en el moment en que va sentir l'exigència d'una organització econòmica més humana enfront la pressió capitalista va ser invocada la pressió de l'Estat. El moviment socialista es va afirmar sota dos aspectes. El primer possibilista i reformista consistent en acceptar la llibertat política per destruir el residu de la llibertat econòmica i crear així un "socialisme d'estat". L'altre aspecte

radical va consistir en emprar el mètode revolucionari, segons les circumstàncies, per arribar a prendre el poder estatal i proclamar la dictadura del proletariat, l'abolició de la classe i de l'economia privada, per fer de l'Estat un organisme econòmic autoritari, al que fer subordinar tots els altres aspectes social. De la confluència dels dos sistemes, el demòcrata-radical i el socialista-revolucionari sorgeix la concepció de l'Estat totalitari, sota el signe del feixisme i el nazisme. En la pràctica implica un absolutisme del "tot dins de l'Estat, no res fora de l'Estat i no res en contra d'ell". La llibertat social ací és eliminada dins del seu àmbit d'influència. L'Estat seria la concreció finalística de la societat on es desenvolupen totes i cadascuna de les activitats individuals. El poder i el control són en el seu interior on haurà de resoldre's cada individualitat. Quan en aquest intent es suprimeixen la llibertat civil i la política i es violen els drets de la persona humana, es crea una subordinació total d'aquesta en els fins de l'Estat i preval un context d'irracionalitat, sigui sota la senyera de la classe, la raça de l'Estat-nació, i no de la vida personal i comunitària. Sturzo critica conjuntament, posant a un mateix nivell, i sota un mateix ordre de causalitat dos tipus de règims, l'Estat totalitari i el democràtic-liberal, quan en el seu moment eren antagonistes. Tot i així, i apuntant ja a les formes actuals de comunitarisme, reconeix que la fórmula democràtic-liberal és entre les dues formes, la que més a prop es troba de la racionalitat. Sturzo denuncia però ja al 1935 el gèrmèn de la globalització actual i el nou liberalisme quan afirma que del vessant irracional de l'individualisme i la seva realització en una centralisme estatal es desenvolupa la premissa mateixa de l'Estat totalitari. La concepció de l'Estat com a forma superior sintètica de la sociabilitat és pròpia del liberalisme.

El món actual ha evolucionat molt des de la confrontació amb el liberalisme i els sistemes totalitaris del feixisme i el nazisme. La magnitud dels canvis és enorme com ens assenyalava Àngel Castiñeira. Del comunisme a l'eurocomunisme (28) fins arribar a les "oliveres"; de l'internacionalisme obrer al rebrot de les identitats nacionals; del socialisme a la socialdemocràcia fins arribar a la Tercera Via; dels partits clandestins i les associacions de veïns als nous moviments socials i les ONG; de la guerra freda i el sistema bipolar a la globalització; de la defensa del progrés i la revolució a la postmodernitat; de l'aïllament internacional a la participació en la construcció de la Unió Europea; de les revoltes del maig del 68 i la caiguda del mur del 1989 a Davos i Porto Alegre; del keynesianisme al monetarisme neoliberal; de la rigidesa de les fronteres i els estats al "desgel de la mar Bàltica"(reunificació d'Alemanya, independència de les repúbliques bàltiques, escombrada dels sistemes comunistes, desintegració de Iugoslàvia, escissió de Txecoslovàquia, desaparició de la Unió Soviètica); de la societat industrial a la societat del coneixement; dels primers transplantaments de cor a l'enginyeria genètica; de les migracions "interiors" al multiculturalisme; de la societat desigual a la societat del risc; de la secularització al fonamentalisme; de la televisió, i d'aquesta al format en color i als nous models, al vídeo, el fax, el microones, el telèfon mòbil, els PC i Internet; del mercat nacional al mercat mundial. I caldria ara afegir a la llista de Castiñeira del símbol de la nova economia a la caiguda de les Torres Besones en mans de la nova forma de guerra moderna: el terrorisme, de la lluita de l'Estat contra l'enemic invisible organitzat científicament i amb un

ressort moral que l'empeny i el justifica en llur lluita sense sentit i encara sense Drets Humans.

El problema fonamental és així encara el mateix, un problema de la persona i el seu principi moral contra un sistema: un *Estat ètic*, com va definir l'idealista Giovanni Gentile parlant del feixisme, o contra un sistema que el depassa en els seus lligams comunitaris i ètics més vitals: una globalització que trasvalsa la comunitat lliure d'homes vivint en societat, dins d'aquesta i amb harmonia amb les seves comunitats veïnes, en respecte i col·laboració mutus. El racionalisme i el positivisme van ser els dos moments en els quals la democràcia individualista va elaborar els seus trets culturals. La realització hegeliana de l'Estat situa en el finalisme de l'Estat el finalisme mateix de l'individu. El problema de l'engrandiment monstruós de l'Estat totalitari era bàsicament un problema ètic i cultural que feia d'aquest organisme una realitat panteïsta. Resolre el problema de l'enfosament de la personalitat humana a favor de qualsevol organisme, sistema o idea ha de ser també el camí a encetar en els problemes actuals. S'ha reduït la religió a un simple acte o assumpte de consciència, i alhora el fonamentalisme i l'integrisme, que per excès contra la laïcitat entesa de forma beligerant contra aquest fet, constitueixen un greu atemptat contra la llibertat de la persona. Ambdós extrems, fonamentalisme i laïcitat beligerant contra els principis que lliurement han de poder manifestar i desenvolupar la persona constitueixen un greu problema contra el ritme lliure de l'home i el dinamisme immanent i transcendent de la vida personal i social.

Nou marc mundial i identitats locals

El nou ordre mundial és regit pel context de la **globalització**, fenomen palès en les transaccions financeres, les comunicacions i l'impacte multicultural, i que té una traducció en el camp polític en la pèrdua de poder les Estats-nació, obrint el repte de la seva governabilitat, de les seves d'oportunitats i perills. No podem resignar-nos a deixar-nos governar per un fenomen que escapa dels lligams personals més immediats i on el rostre de l'altre apareixerà sempre en la llunyania. Globalització és un procés d'integració de tots els sistemes en un macro-sistema que abasta tot el planeta. Es parla sovint de globalització el que no és més que una mundialització: l'extensió a tot el planeta de determinades estratègies locals, les del nou capitalisme global. La globalització és un procés d'interconnexió financera, econòmica, social, política i cultural. Tot això abona el camp del neoliberalisme polític, juntament amb la creença que és impossible una acció política que reguli les economies nacionals. Tota acció reguladora del tipus financer o polític cau davant la primacia del *pensament únic*: una ideologia acrítica i mundialitzadora que després de la guerra freda i la caiguda del comunisme desisteix de tot projecte intel·lectual i es limita a creure en que la lliure competència maximitza el benestar de tots i serveix a un bé comú global. El triomf del mercat sobre les decisions polítiques i la fi de la història fan innecessària la consciència personal i el civisme comunitari.

Abastar aquest fenomen demana en primer lloc un esforç de "concreció", de "particularitat". Només des del particular arribem a l'universal, i només des del singular podem formar-nos conceptes generals. S'ha d'evitar llavors "pensar globalment la globalització" o que aquesta arribi a ser "*una meravellosa excusa per a moltes coses*" (29). L'esforç d'entendre la globalització en les seves parts menors o constituents, seguint un mètode de René Descartes, dividint en parts el problema, ens porta després a una altra fita: què fer amb aquestes "parts". En la perspectiva de la governabilitat des del personalisme, la solució a l'antinòmia no

pot ser altre que cercar la governabilitat mateixa de la globalització, com únic camí per on superar la possibilitat que sigui ella la que ens governi. Aquest hauria de ser el camí natural del procés. La nostra conclusió però no serà aquesta. Caldrà una actitud davant de la globalització, com l'actitud filosòfica del personalisme, però ja des d'ara avancem que s'ha de renunciar a governar-la de la manera com la política governa les nostres societats. No cal governar la globalització. Veiem-ho. Si la *globalització* és, com posa de manifest Josep F. Mària Serrano (30) l'excusa de pensadors, homes de negocis i polítics per a retornar a models de capitalisme salvatge quan Occident i Europa han assolit fites de justícia social entorn l'Estat del Benestar, en una altra perspectiva és també la justificació d'alguns governs, tant rics com pobres per amagar llurs errors en política interior, excusant així tèbies polítiques en matèria de justícia social. La globalització és un fenomen que envolta totes les nostres relacions actuals, laborals, comercials i d'intercanvi multicultural. A l'ambigüïtat del terme no escapa ni el model de la Unió Europea, cada cop més present en les nostres vides i que cobra ara més sentit com a nou marc, quan les fronteres tradicionals es queden petites i descobreix així una nova funció. Per dividir en "parts" el problema ens podem aproximar a la globalització en els seus efectes: el nivell tecnoeconòmic, el sociopolític i el cultural. Els tres nivells evidentment tenen relació entre sí. A partir d'aquesta "divisió en parts" podrem de nou avançar aquesta qüestió de la recerca de la governabilitat, o el "control" del problema.

El primer àmbit del fenomen gira entorn de dos eixos que conformen la nova societat de la informació (31): la revolució de les tecnologies de la informació i de la comunicació; i la desmaterialització i desnacionalització com a noves formes de producció, el que porta a una nova economia de serveis. La revolució en les tecnologies de la informació i de la comunicació (TIC) és un distintiu de la nostra societat, des de mitjans dels anys 70 en les formes de producció i en la vida de moltes persones, sobretot als països industrialitzats. Una dada és suficient per copsar la magnitud d'aquest fet. Internet ha aconseguit 50 milions de clients en 5 anys, la qual cosa va costar als ordenadors personals 16 anys, i a la televisió 13. La tendència de futur és a l'augment de la comunicació informàtica. Notem com en ella serà més difícil i màgica manifestar la *carícia* de Levinas, com presència que manté la distància, on precisament això: la distància és el nou marc de les relacions personals. A nivell econòmic els clams de Mounier són ara més visibles: es produeixen grans canvis en les grans magnituds. Quins són aquests clams del pensador francès. Mounier dedica bona part de les seves obres a la crítica al sistema econòmic capitalista. Així trobem apartats significatius a *Revolution personaliste et communautaire* i també obres com *De la propriété capitaliste a la propriété humanine*. El perjudici de Mounier en termes econòmics parteix de la crisi econòmica de 1929 que el porta a considerar com el major defecte del capitalisme és la subversió total de l'ordre econòmic, car l'economia s'hi organitza fora de la persona, tenint com a meta únicament els guanys. El mal en el terreny econòmic no és sinó una manifestació més d'una carència intersubjectiva, és a dir una forma entre d'altres de manca de comunió dialogal que dona primacia del "tenir", sobre "l'ésser personal". La filosofia econòmica de Mounier es basa en considerar que s'ha de subordinar l'economia a la persona tal

manera que l'econòmic hauria de ser un instrument que utilitzin les persones per assolir unes determinades fites, com un "mínim vital" i les condicions de realització plena de la vocació personal. L'abast de la proposta de Mounier ha de ser a la força allunyat i contrari al moviment globalitzador actual: és una denúncia radical a l'especulació. Els mitjans per a humanitzar l'economia rauen en cercar mecanismes que donin primacia al treball per damunt del capital, a la responsabilitat personal sobre l'aparell econòmic anònim, al servei social per damunt dels guanys, i als organismes per sobre dels mecanismes. En termes de realització social aplicada caldria comptar amb un sector econòmic planificat, que és aquell que garantiria el "mínim vital", i un sector econòmic lliure que permetria a la seva vegada el desenvolupament de la vocació personal.

Tornem de nou als canvis que apuntàvem en les grans magnituds. D'una banda l'ús de les TIC ha possibilitat la internacionalització de les empreses i l'abaratiment de determinats costos, fent-les més competitives. Això s'acompanya d'un increment de la desigualtat i de la pobresa en el món, duplicant-se el 1999 en relació al 1974. La globalització no és així equitativament distributiva, segons l'organicisme social de Dom Sturzo. La desmaterialització de les noves formes de producció significa que el seu valor afegit ha passat a dependre més dels elements immaterials que porten incorporats (disseny de producte, imatge de marca, patents, servei post-venda..), que no pas de la manipulació física dels materials de què es compona. Parlant d'un exemple ben globalitzat, la *Coca-cola* incorpora en el seu preu més de la publicitat i la patent de la seva fórmula i la imatge en la ment de milions de persones, que no pas dels components de la beguda en sí mateixa. *Always – sempre* era la clau publicitària d'aquesta campanya unificadora per a tots els llocs i consumidors, que s'identifiquen fins i tot amb un model d'estil de vida. La desmaterialització també afecta a les pròpies empreses. Constitueix en sí mateix una gran idea, permet crear una empresa a tothom qui tingui una idea vendible, coneixements organitzatius i relacions per a tirar-la endavant. Implica la destangibilització de molts productes afavorint la indústria de la comunicació, dels serveis, de la informació i la formació en el que s'anomena la "societat del coneixement". En productes on la tangibilitat sigui un tret essencial l'organització pot encarregar la seva fabricació a un signatura externa – *outsourcing* – o bé concedir l'explotació de la seva imatge de marca en règim de franquícia, com el paradigmàtic *Mc Donald's*. L'ús del comerç electrònic s'empra no només en la venda sinó també en la financiació, terreny on, juntament amb la comunicació la mundialització opera de forma més emblemàtica. Els mercats financers operen les vint-i-quatre hores del dia en temps real no importa quina sigui la seva localització geogràfica. El fenomen simultani, el de la desnacionalització es dona quan copsem com els productes que consumim cada vegada més pertanyen a fronteres estrangeres, i l'estructura organitzativa de les empreses es basa també en la divisió internacional dels processos productius. Cada fase del procés es pot realitzar al país que més beneficis generi per a l'empresa (és el que es coneix com procés de *maquiles* que no és sinó anar a buscar la ma d'obra allà on és més barata). Tot aquest procés té una innegable

projecció en el que és la concepció de l'empresa com a *comunitat de persones*, que cerquen en el seu lloc de treball un lloc on guanyar-se dignament la vida, i on col·laborar responsablement al mateix temps en la transformació i la millora de la societat a la que pertanyen. La globalització pot minvar la realització d'aquest principi i fragmentar les persones en tant que treballadors dualitzant sense solució llur vida a molts nivells: ocupats i aturats, treballadors temporals i permanents, treballadors a temps complert i a temps parcial, entre homes i dones, entre treballadors nadius i immigrants, entre legals i submergits etc. El resultat d'aquesta atomització ha estat l'afebliment del poder dels treballadors a l'hora de reclamar llur participació en la riquesa que els increments de productivitat genera. Amb horaris diferents i amb treball des de casa, les persones en l'entorn laboral tendeixen a perdre el contacte físic i la possibilitat de relació entre ells. Una organització sindical efectiva esdevé quasi impossible, i les diferències entre rendes salarials és també notòria. La propietat dels capitals està cada vegada més allunyada dels processos productius dels països i dels problemes reals dels treballadors creixent el fenomen que ja denunciava Mounier en les seves obres. La desconexió dels mercats financers amb el món real afavoreix la concentració empresarial, la competitivitat i l'anonimització del diner. La gestió de les xifres es fa sense considerar les conseqüències ecològiques, morals o personals. Apareixen també distorsions de l'ordre natural, o del "món natural" que defensava Vaclav Havel davant d'un modernitat contaminada per una xemeneia d'aire i de moral impures, i que tenen impactes arreu, com el fet de les "vaques bojes", que no deixa de tenir un regust còmic però és un fet real. Quan els guanyadors i els perdedors de la globalització ja no s'asseuen a la mateixa taula, és més fàcil per als guanyadors de prendre decisions que perjudiquin seriosament als perdedors i així posar en perill la *sostenibilitat* de la civilització. Desmaterialització i desnacionalització són dos fenòmens simultanis de desarrelament que poden despersonalitzar determinades relacions del model personalista.

La globalització o mundialització econòmica té la seva principal conseqüència en l'àmbit polític quan els Estats han perdut capacitat de poder de regulació econòmica per causa dels moviments de capitals. En l'àmbit sociopolític la globalització ha fet evolucionar el model de l'Estat-Nació cap a formes que posen en interrogant la utilitat mateixa de l' Estat en l'actualitat. Simultàniament ens trobem davant d'un moviment d' *agrupació superior* i d'una *revalorització* de les unitats polítiques subestats. Els problemes ambientals, de mercat, de drets humans o del crim organitzat, s'escapen de la dimensió de l' Estat-Nació, la qual cosa porta els Estats a associar-se a nivell de grans agrupacions supra-regionals (Unió Europea, OUA, OTAN...). Paral·lelament la necessitat d'identitat, de relacions properes i de proximitat dels governs als problemes dels ciutadans, s'intenta satisfer a nivell subestatal (Espanya de les Autonomies, Europa de les Regions, Europa dels municipis, etc.) Aquests són els trets de la *segona modernitat* de que parla Ulrich Beck, després de la primera modernitat que es va consolidar entorn l'Estat-Nació i que definia una societat en termes d'inclusió sota el territori corresponent. Avui la identitat territori-comunitat es trenca en formar els immigrants grups culturals o religiosos homogenis dins de l' Estat, perquè es

constitueixen comunitats virtuals entorn Internet que uneixen persones que estan lluny i separen veïns en l'espai; o perquè hi han ciutadans que, per tenir biografia i formació internacional se senten pertanyents a diversos països alhora. Aquest nou model que substitueix a l'Estat-Nació és el que Manuel Castells anomena *Estat-xarxa*, on les forces dinàmiques es coordinen i complementen entre sí en diversos moviments, de forma centripèda, és a dir vers l'interior essent l'oportunitat de regeneració de les identitats locals; un segon moviment lateral, així Barcelona forma part de Catalunya, també d'Espanya, i al mateix temps s'integra en una àrea econòmica que comprèn una part del sud de França. El tercer moviment és vers l'exterior, les comunitats cerquen administracions i enteses supraestats i surpanacionals. Aquests Estats-xarxa posen en perill en darrer terme a les conquestes històriques de l'Estat social i democràtic de Dret que s'ha concretat en l'Estat del Benestar. La globalització i les "aliances variables" deixen de banda els territoris menys capaços de connectar-se i operar en les xarxes locals. La globalització pot crear una divisió a nivell econòmic, social, polític i cultural, entre els que la comprenen i l'aprofiten, i els qui la sofreixen.

La cultura del consumisme global es vincula inevitablement a la substitució d'ideals filosòfics, polítics o religiosos siguin quins siguin el seu signe, per una cultura de la indiferència davant el signe definitiu de cada oferta de consum, donat que aquest acte de consum és en sí mateix *donador de sentit* per aquest individu mateix. La majoria de inputs culturals globals són productes culturals produïts per a l'obtenció de beneficis per part de les empreses. Aquests productes més que informar o fruit del coneixement d'un saber, han de seduir als possibles consumidors perquè sentint un impuls irresistible de comprar-los i satisfer així unes necessitats definides per a masses i conduïdes per la comunicació i la mediació de la publicitat. La despersionalització d'aquesta oferta cultural global neix de la simplicitat o superficialitat mateixa del seu obligat *desarrelament*.

En el context de la globalització actual l'agrupació de persones en grups petits són l'eix de la vida interna que ha de reforçar la identificació amb les comunitats més properes: la ciutat i la nació. Des d'aquest fonament cal cercar una "governabilitat" a allò que sembla essencialment superior al govern mateix (32). Els tres nivells de la globalització, - *tecnoeconòmic, sociopolític, i cultural*-, comporten simultàniament un risc i una oportunitat en la vida actual i brollen en darrer terme d'una mateixa font, que és el *fonamentalisme* del neoliberalisme propi de la zona on el capitalisme ha triomfat. Cal impulsar en els diversos àmbits de la vida col·lectiva la centralitat de la persona i la ciutadania universal. El fenomen és així un repte per a el personalisme. Com tot fenomen té les seves dimensions positives i genera les seves pròpies distorsions, i l'aprenentatge de les experiències passades en la història és altre vegada un camí per abastar amb humilitat i objectivitat el fenomen (33). La Revolució Industrial va ser en si mateixa un fet positiu en el sentit que va possibilitar el desenvolupament econòmic, tècnic i científic. La justificació de la necessària acumulació de capital en mans privades com a causa i conseqüència de les transformacions, va deixar via lliure a tota mena d'excessos. Avui, amb l'experiència històrica coneguda, no podem repetir la mateixa lògica, - la necessària acumulació de capital d'abans, la competitivitat i la

lliure circulació de capitals avui- tornin a produir un drama humà de proporcions descontrolades i extraordinàries. La globalització pot ser criticada i reformada des de les instàncies més immediates de la vida, on podem incidir en el concret, i poden fer-ho els empresaris i els partits polítics també, encara que siguin petits, els professionals, els creadors i difussors d'opinió, els intel·lectuals i professors d'universitat; i més encara les associacions de persones siguin quina sigui la seva finalitat. Avui hi ha una divisió nítida entre els defensors acèrrims de la globalització fonamentalment per raons econòmiques que poden, ben conduïdes, ser beneficioses pel progrés de la humanitat, i un ampli moviment contrari on hi conflueixen posicions diferents, i en aquest sentit, seria més exacte utilitzar el plural i parlar de moviments "anti" o "alternatius". Les manifestacions de col·lectius "anti-sistema", de caire llibertari i rebel, omplen avui els nostres carrers (Gènova, Barcelona etc) sense que es pugui donar una definició nítida dels que hi participen. Podem trobar en els nous grups anti-sistema, que funcionen en algunes de les seves manifestacions amb una coordinació força global, restes del marxisme i el comunisme, autèntics utòpics anti-sistema, i moviments ecologistes, però també moviments d'església, ONG, i col·lectius no ideològics clarament alineats en la defensa de la solidaritat real i els drets humans, i lluitadors contra les injustícies que poden generar-se. La pluralitat interna d'aquest ventall fa anònim també una possible "internacional anti-globalització" organitzada, si existeix, com ho va ser en el seu moment el moviment marxista internacional amb una direcció coneguda. Avui en l'imaginari del ciutadà determinades d'aquestes entitats, de caire no marxista, tenen més prestigi que els partits polítics afectats pels casos de corrupció. Mans Unides, Intermón, Justícia i Pau, Oxifam, Càritas Internacional i moltes d'altres veuen com la seva valoració a l'alça és proporcional al parell desprestigi dels partits tradicionals. Si molts burgesos del segle XIX varen confondre els treballadors amb la matèria prima convertint-los en enemics i provoquen ells mateixos la reacció; avui se sap que la solució òptima radicava en la col·laboració justa, fonamentada en una important redistribució dels guanys, via salaris i impostos, i una legislació, que sense eradicar la lògica de la propietat privada i el mercat – com pretenia el comunisme- tendia a emmarcar-los en els drets personals, laborals i sindicals dels treballadors, com persones i ciutadans de la societat. La col·laboració i la justícia interclassista són apostes del model personalista. Les premisses d'aquesta experiència històrica són les que ara cal aplicar a escala mundial: apertura de mercats als productes dels països poc desenvolupats i limitació dels incentius a les exportacions que des de la Unió Europea es fan a aquests països; revisió de les polítiques agràries hiperproteccionistes, impostos al moviment de capital, condonació del deute extern, un flux regular de recursos al desenvolupament, limitacions al procés de concentració d'empreses de països desenvolupats, així com de pràctiques monopolístiques i control de grans grups de comunicació multimèdia amb capacitat i independència per a dirigir la vida política fora d'ella, o el poder descontrolat dels alts directius de les empreses que cotitzen en borsa.

El moviment genera les seves pròpies tensions i contradiccions, si la Unió Europea des de l'any 1957 amb el Tractat de Roma volia crear un mercat europeu a la imatge i semblança de l'americà i definia programàticament la clàusula anti-

monopoli en l'economia, i el Tractat de Maasticht de l'any 1992 recollia la definició de la subsidiarietat, provinent de la Doctrina Social de l'Església, en la seva organització interna; avui Europa ha de ser un marc supraestatal de regulació global, i alhora el poder real es reforça en els Estats, no en les comunitats naturals. Si el problema prové del camp econòmic, la solució no serà mai satisfactòria des de plantejaments exclusivament economicistes. La qüestió, el problema real, no està tant en les mesures per reformar la globalització, **quelquom del que difícilment veurem els resultats tangiblement**, convertint aquesta proposta en un moviment ecumènic. No cal una organització internacional contra la globalització internacional. Cal incidir des de la responsabilitat personal en l'immediat, en el concret. Cal prendre de nou consciència de la realitat, com ens dia Patocka, per tal de resituar-se de nou amb ella. Cal un nou moviment prepolític contra la "mcdonalització del món", un moviment que situa el subjecte històric de nou fent-lo capaç d'impulsar des de la consciència aquesta transformació, **sabedor de les bondats que el nou context ens pot portar i per tant disposat a rebre-les com a bones i desitjables, i sabedor dels punts febles i els perills, les tensions i contradiccions internes, que ha de portar a la societat dels homes.** Ens trobem així de nou amb el problema de la filosofia, l'aclariment filosòfic ha d'operar per tal de copsar i aclarir per la raó l'èsser del problema (34). Sense aquest moment no podem després fer propostes de solució. Des d'aquest *prendre consciència com aclariment* és des d'on començarem a governar l'ingovernable, més que no pas des de fórmules polítiques universals.

El problema d'abastar des de la raó el general és el mateix problema de la filosofia, el problema de l'èsser i l' *esdevenir* grecs, de la *realitat* i l'*aparença*, del *necessari* i el *contingent*, de l'*u* i el *múltiple*. El problema de la voluntat política i de la governabilitat és també el pas de la *multiplicitat* a la *unitat*, i com assenyala Yves Charles Zarka el pensament polític ha de respondre dues grans qüestions: com una multitud de persones naturals pot esdevenir una única persona civil?, i en segon lloc, com una multiplicitat de voluntats diverses pot convertir-se en una voluntat política única? (35). La resposta a aquestes qüestions és simultània l'una de l'altre; la resposta de la primera depèn de la resposta de la segona. Si l' Estat o la Ciutat són el lloc on crearem aquesta persona única entorn la constitució d'una voluntat política singular, la del governant o cap de l'Executiu i alhora cap moral de la societat; la solució al problema es desfà quan ens qüestionem en com resoldre la nova antinòmia de la unitat del nostre governant, en que s'identifiquen totes les parts de la societat, i que assoleix així harmònicament el seu ordre, amb la nova multiplicitat que l'entorn global ens dibuixa. Les comunitats naturals hauran de cercar la solució en una unitat que les governi i en les que s'identifiquin, sense aquest reconeixement no és possible l'alienació de la voluntat, jo com a ciutadà renuncio al meu voler a favor del que indiqui el governant. La globalització, per tant, com a realitat virtual, no necessita resoldre la governabilitat des del problema de la unitat i la multiplicitat, sinó des de la simple coordinació dels governs locals. El bé comú global només s'assoleix des dels béns comuns particulars. No és dóna en aquest nou àmbit la dialèctica *representació/autoritat* que es dóna en el govern d'una comunitat natural on els ciutadans han d'acceptar i s'han d'identificar en el seu governant. Per naturalesa els ciutadans poden sentir-

se identificats amb una solidaritat envers les altres persones i els seus drets bàsics, aquest és així l'únic fonament possible de la ciutadania universal. No s'identificaran però amb un sistema de govern que no incideixi en el concret de les seves vides.

La globalització té, com a principal greuge contra una teoria de la governabilitat personalista i comunitària, l'invertir l'ordre natural pel que totes les decisions econòmiques són, de fet, decisions polítiques. Vet ací la perversitat d'un entorn que subordinarà el poder polític a un poder econòmic superior i incontrolable. Els efectes perniciosos d'aquesta subordinació no interessien ací des d'aquesta perspectiva: l'econòmica, sinó precisament pel fet que subvertin el mateix ordre polític són una fallida del sistema democràtic. La legitimació del poder polític prové únicament i exclusiva, del poble, en el qual resideix la sobirania. Els efectes de la distorsió no s'acaben ací, la realitat personal en aquest context restarà també distorsionada en les seves diferents manifestacions de la vida. Les persones som primàriament semblants, i secundàriament diferents, en psicologia, caràcter, talents i habilitats, preferències, religions, cultures, llengües, etc. etc., i per tal cal aplicar una justícia distributiva en el social. La "racionalització irracional" del món que ens proposa la globalització no ens menarà sinó a una civilització descivilitzada, a un regne on l'utopia del *Món Feliç* d'Aldous Huxley serà realitat. Philippe Béneton ens descriu amb ironia aquest procés amb una imatge ben gràfica: el *Mc. Donald's*.

" El sistema Mc.Donald's és un triomf de la racionalitat instrumental. Res no s'escapa dels càlculs de rendibilitat, constantment revisats; les mesures de l'hamburguesa, l'arquitectura del restaurant, el nombre de patates fregides, la rapidesa del servei, la decoració dels parkings, l'amabilitat del personal, els elements decoratius, la dimensió de les superfícies...El sistema ofereix productes estàndard, forma treballadors estàndard i tendeix a forjar consumidors estàndard (per la racionalització dels marges de tria, l'inconfort dels seients, els colors de la decoració). L'ideal seria: robots com a treballadors, un Big Mac per a tothom, i consumidors d'uniforme.

El sistema Mc. Do' és també el triomf de la racionalitat procedimental, la que implica l'economia de mercat. Res no pertorba la relació funcional, abstracta, impersonal, que s'ha d'establir entre el venedor i el seu client. Aquí tothom, sigui qui sigui, és igual de tothom, és un consumidor de cap a peus. El Mc. Do' està obert sobre l'universal, té la vocació d'acollir tota mena de gent més enllà i prescindint de qualsevol fractura. Passada la porta, es produeix el miracle i s'esborra tot allò que distingeix i separa: la persona s'ha convertit en un consumidor i el diner d'un consumidor val el diner de qualsevol altre consumidor. Meravella del sistema: neutralitza les diferències i les divisions entre els homes, siguin caracterials, socials, nacionals, polítiques, religioses o qualssevol altres; permet la coexistència i la cooperació entre gent que no tenen res en comú més que el respecte a les mateixes regles de joc. A qualsevol banda del

planeta, a Nova York, París, Istambul o Pekín, els restaurants Mc Donald's acullen igual (somriure automàtic, higiene garantida, menjar industrial...) l'home de dreta que el d'esquerra, el Turc, el Kurd, l'aparatchik xinès i el dissident, el nen i el seu pare, el policia i el criminal, el racista i l'antiracista... L'empresa Mc.Do' és missionera d'una nova humanitat, artífex d'un nou món, en col·laboració amb tots les altres empreses que han partit a la conquesta del mercat mundial i que participen d'aquesta gran causa en vistes a majors beneficis. Aquest nou món és un món indiferenciat, destinat a reunir-se al voltant de consumicions uniformes, un món igualitari, a reserva, naturalment, de l'única diferència significativa (*money*), un món cridat a unificar-se per la gràcia del mercat. El problema polític per excel·lència, el que neix de les divisions entre els homes, és en camí d'ésser resolt: consumidors de tots els països, uniu-vos al voltant d'un Big Mac ! " (36)

Com diu Joan Pau II en l'informatiu *Zenit* del 27 d'abril 2001 "la humanitat no pot embarcar-se en el procés de la globalització sense un codi ètic comú", aquest codi l'haurà d'ajudar a superar el creure que la globalització és una nova versió de colonialisme que abasta l'economia, la política i la cultura, amb totes les seves grans implicacions socials. Recorda com cap sistema no és un fi en si mateix, i és necessari insistir en que la globalització, com qualsevol altre sistema ha de posar-se al servei de l'ésser humà, de la solidaritat i del bé comú. No cal caure, per tant, en una reducció en la crítica al fenomen. Hem dit com no podem abastar un bé comú global, desitjable, si no és des dels béns comuns particulars, i parlem d'aquests en plural, ja que plural i diversa és la realitat, les persones i les societats. Un bé comú que ha renegat dels Drets Humans no és acceptable, i la dimensió comunitària no és més que els Drets Humans de cada persona en el seu vessant social. Per això cal una nova projecció dels Drets Humans en el nou context global. Cal afirmar la centralitat de la persona i la seva ciutadania universal, i això s'aconsegueix des de la seva dimensió de vida, de realitat, de comunitat. El nou context permet ara més que abans parlar dels drets d'una nació, i una nació que conviu en una comunitat major té drets fonamentals, no simplement drets polítics concedits per l'autoritat major. La Unió Europea s'ha de constituir d'acord amb el principi de Subsidiarietat. En aquest context, el de la globalització i el de la mundialització, el personalisme comunitari té el deure, en el seu vessant d'assumpció del món sòcio-polític de cercar noves oportunitats dialogals, a l'hora que ha de cercar un fonament que es reforci en les dimensions socials i polítiques més immediates a la dimensió comunitària de la persona: les **identitats locals**.

NOTES

1. JACQUES MARITAIN: *El Hombre y el Estado*.- Ediciones Encuentro. Fundación Humanismo y Democracia. Madrid 1983. Pg. 27

2. JOSE MARÍA ROVIRA MARTÍNEZ: *El personalismo de Mounier*.- U.Barcelona. Treball presentat per a la Llicenciatura de Filosofia. Dirigit pel Dr. D.Miguel Siguán Soler. IIª part.

3. JEAN LACROIX : *Introduction aux personalismes*.- Jean Lestavel editor. Prefaci. "La Vie Nouvelle", Paris. Pg.196.

4. LLUÍS CUÈLLAR I BASSOLS, JOSEP M^º ROVIRA I MARTÍNEZ:*Introducció a la filosofia*.- Editorial Casals s.a. Barcelona 19 pg. 339. Cap 14 La dimensió social de l'home II

5. JOAN COSTA I BOU : *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc el Magisteri pontific contemporani*.-M&M Euroeditors. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Edició catalana febrer de 2000. Edició castellana març de 2000.

Cap. I Aspectes polítics i filosòfico-morals. C: anàlisi sòcio-política. Pg. 50

6. Institut d'Estudis Catalans : *Diccionari de la llengua catalana*.- Edicions 3 i 4, Edicions 62, Editorial Moll, Enciclopèdia Catalana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1995. Pg 1263

7. Institut d'Estudis Catalans op.cit. pg. 1691

8. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 404

9. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 404

10. Institut d'Estudis Catalans op. cit. pg. 805-6

11. JOAN COSTA I BOU op. cit.

L'obra de Costa es proposa fer un estudi sobre la noció de nació en la Doctrina Social de l'Església DSE, i té , a més d'un gran rigor metodològic, una vocació pedagògica: reconèixer l'existència de les nacions i defensar llur bondat davant de perversions per excés o per defecte, com el nacionalisme exacerbant, el nacionalisme agressiu, l'homogeneïtzador o jacobí, l'imperialista, el capriciós , el legalista; i en la possibilitat per defecte: el cosmopolitisme apàtrida. Per contra d'aquestes formes el llibre ha de defensar la possibilitat d'un nacionalisme natural, defensiu, i educatiu, per fomentar les conviccions i sentiments adreçats a reforçar el veritable patriotisme.

L'obra de Joan Costa i Bou parteix de la sentència de Pius XI. VIII.1938.

“ Guardeu-vos, sí, també de les altres coses perilloses, però guardeu-vos sobretot de l'exagerat nacionalisme, perquè hi ha nacionalisme i nacionalisme. És com dir que hi ha humanitat i humanitat, personalitat i personalitat. Hi ha nacions i hi ha també nacionalisme, i les nacions les ha fetes Déu. Per tant, hi ha un lloc per a un just, moderat, temperat nacionalisme, associat a totes les virtuts”.

12. ÀLEX SEGLERS: *La immigració a Catalunya explicada als joves*. - Pòrtic Temes. Enciclopèdia Catalana. Barcelona 2001
13. YVES CHARLES ZARKA: *Hobbes i el pensament polític modern*. - Barcelonesa d'edicions. Col·lecció Realitats i Tensions. Barcelona 1997. pg. 305: Conclusió. Les aportacions de Hobbes.
14. JOSEP HEREU: *Raó i veritats*. - Col·lecció eixos nº 30 Barcelonesa d'edicions. 1988. Contraportada.

“ És evident que la veritat està intrínsecament vinculada a la raó. No sembla evident, però, que pugui haver-hi formes diverses de veritat, però, que pugui haver-hi formes diverses de veritat que es manifestin irreductibles les unes amb les altres. Ni la raó pot ser compresa en un sentit unívoc, ni la veritat pot ser identificada amb un mode privilegiat en detriment d'altres modes possibles. L'autor sosté que la veritat és “polifònica”. Aquest és el tema que planteja el present assaig”.
15. LUIGI STURZO: *Articles a “El Matí (1929-1936)*. - Fonaments espirituals i històrics de la política cristianodemòcrata. Unió Editorial. A cura de Ferran Camps i Vallejo, Clotilde Parellada i Rosell. Barcelona, 1992. Edició a càrrec del Partit Popular Europeu (PPE) amb el suport del Centre d' Història Contemporània de Catalunya.

Article 99. Dissabte , 16 de març de 1935 **Entorn d'un manual de sociologia**
16. LUIGI STURZO: *La società sua natura e leggi. Sociologia storicista*. - Nicola Zanicheli Editore. Bologna. Pubblicazioni a cura dell'istituto Luigi Sturzo. Opera Omnia. Prima Serie. Volume Terzo. 1935
Parte Seconda: La sintesi della socialita. Cap. XII Risoluzione e trascendenza.
17. JEAN CONILH: *Emmanuel Mounier*. - Col. Philosopher P.U.F. Paris 1966 pg.66
18. JACQUES MARITAIN : *Humanisme Integral*. - Edicions 62. Barcelona . Juny 1966

En el capítol III dedicat a **El cristià i el món**, tracta de la distinció entre l'espiritual i el temporal, així com d'altres problemes com la missió temporal del cristià, els capítols següents, IV i V els dedica a **L'ideal històric d'una nova cristiandat**.

19. JACQUES MARITAIN op. cit. pg. 111

20. JACQUES MARITAIN op. cit. pg. 111

21. Els **Equips de Pastoral de la Política i de la Comunicació**, Subfederació de la Federació de Cristians de Catalunya, van elaborar amb motiu de les eleccions al Parlament de Catalunya, l'any 1999, un document publicat en forma de full dominical el 3 d'octubre de 1999: *25 propostes als partits polítics en bé del nostre país*. La proposta número 5 de l'apartat primer dedicat a la Política deia:

"Maldar per una societat catalana laica que eviti el laïcisme exclouent com ha evitat el confessionalisme reductor. Els partits i les institucions han de respectar i afavorir els valors ètics i religiosos de la societat"

22. JOSEP MIRÓ I ARDÈVOL *El fracàs de la laïcitat política* Diari AVUI divendres 5 de gener del 2001 Diàleg pg. 19

23. MARTIN BUBER: *Yo y Tu*.- Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires

24. Vol dir això que un eremita o una persona consagrada en vida zenobítica, no es un autèntic home? Evidentment que no, aquesta persona ha optat per un altre tipus de relació. Per la relació amb d'altres que comparteixen la mateixa vida, i per la relació amb un nivell espiritual, amb Déu.

25. Sturzo empra implícitament, i sense definir abans com van fer Maritain i Mounier, la distinció entre individu-persona.

26. J.M. BOCHENSKI : *Que es autoridad*.- Ed. Herder. Barcelona 1989.

27. J.M. BOCHENSKI op. Cit. Pg. 121

28. ÀNGEL CASTIÑEIRA: *Catalunya com a projecte*- IV Premi Fundació Ramon Trias Fargas 2000. Proa. La mirada social. ECSA 2001. Barcelona. Pg. 9 Introducció.

29. Frase de R.M. Solow . Premi Nobel d'Economia.

30. JOSEP F. MÀRIA I SERRANO " La globalització, ah si... una mervellosa excusa per a moltes coses". Quaderns de Cristianisme i Justícia n^o 103. Desembre 2000.

31. MANUEL CASTELLS: *La era de la informació. Economía, Sociedad y Cultura*. 3 volúmenes. Alianza. Madrid, 1997, 188-191.

32. INTERNATIONAL JACQUES MARITAIN INSTITUTE "Globalisation: a challenge for peace: solidarity or exclusion". Notes et Documents 49-50, mai-décembre 197,2

"Seria ser curt de mires optar per una (improbable) contra-globalització arrelada en la por, igualment és ser curt de mires radicalitzar i enfortir els reflexos de competència bel·ligerant que podrien esdevenir devastadores. En canvi, la globalització ha de ser "civilitzada". Només civilitzant-la pot esdevenir sostenible..."

33. JOSEP MIRÓ I ARDÈVOL "La globalització: un repte polític per als catòlics".- Radar Social. Revista fundada l'any 1946. Federació de Cristians de Catalunya. Nº 322. Setembre 2001 pg.3

34. PHILIPPE BÉNÉTON : *La igualtat per defecte*.- Barcelonesa d'edicions. 2001. Capítol VIII. "La raó, Mc Donald's i l'ésser".

35. YVES CHARLES ZARKA: "Hobbes et l'invention de la volonté politique publique".- Col·loquis de Vic. Universitat de Barcelona. Octubre 2001 pg.13

En la lliçó del Professor Y.Ch. Zarka es conclou com si bé en Hobbes emergeix el concepte d'una voluntat política pública , no té aquesta una plena eficàcia. Aquest model de forma moderna de poder polític públic és fonamental en emancipar la teoria del poder de la teoria de la propietat i el dret públic i el dret privat, i aquesta és la seva fonamental aportació. Presenta però tres limitacions a la seva teoria de la *representació/autorització*. En primer lloc la seva teoria de la voluntat política resta vinculada a una concepció de la llei considerada tant per a un objecte general com particular. Definint la llei com voluntat del sobirà sense límits en la seva naturalesa i el seu contingut, deixa oberta la porta a una possibilitat permanent de la degradació de la voluntat pública a una voluntat sencera particular. La segona limitació del pensament polític de Hobbes rau en la seva noció de càstig entorn el poder del governant. Una teoria natural de l'autoritat ha de poder bastir-se sense el recurs implícit al càstig, com succeeix ací de forma necessària. En tercer lloc el reconeixement de la voluntat política com voluntat de tots, és a dir, la construcció del concepte d'autoritat política en Hobbes, és fonamentada sobre un acte inicial, el de la convenció fundacional de l'Estat. En Hobbes l'autoritat com element de l'ordre social no pertany a les persones sinó a l'Estat, i la seva estructura política no pot garantir l'eficàcia i la identitat del sobirà ni de la voluntat de tots.

36. PHILIPPE BÉNÉTON op cit. Pg. 104-105

III. CONCEPCIÓ POLÍTICA DEL PERSONALISME

El debat actual entorn el liberalisme i la socialdemocràcia

El procés de construcció europea en l'actualitat viu la tensió entre el debat del model polític liberal i el de la nova socialdemocràcia. La majoria dels països europeus viuen instal·lats en un model polític que, a la pràctica, suposa el relleu més o menys àgil de dos tipus de partit: un de l'àmbit conservador, o liberal, i un altre de més proper a la socialdemocràcia. Les diferències ideològiques en el que fa a l'uropeisme i la política internacional són cada vegada menors. Hi ha qui sosté que la diferència més ostensible per a la vida del ciutadà mig són les diferències ideològiques en la regulació de la fiscalitat i dels productes financers que poden afectar els patrimonis personals. La major permissivitat en l'especulació, o un major grau d'intervenció estatal i de protagonisme de l'economia pública, serien les principals diferències.

La tensió neoliberalisme-socialdemocràcia de l'actualitat europea, en el context del fenomen de la globalització, és el marc de reflexió per a propostes de renovació política (1), com ho van ser la lluita per superar el feixisme i el comunisme, d'una banda, i liberalisme per l'altra, en el personalisme dels anys 30. Tots dos moviments han fructificat en la denominació del concepte de "tercera via". Aquest debat d'actualitat no és així aliè a la gestació del primer "personalisme". L'objectiu primordial de la política de la "tercera via" ha de ser l'ajudar als ciutadans a dirigir el seu camí a través de les revolucions més importants dels nostres temps: *la globalització, la transformació de la vida personal, i la relació de l'home amb la naturalesa*; com en els anys trenta ho va ser la defensa d'un sistema polític que *alliberi a la persona del totalitarisme, reafirmi un espai bàsic de drets personals- Declaració dels Drets de l'home, i defensi un ordenament social entorn els principis de subsidiarietat i solidaritat*. Els dos propòsits definits, el del moment del condicionament actual, i el segon que correspon a les exigències dels anys 30, són però actuals i conflueixen en els problemes de la humanitat actual.

El debat polític actual entre el socialisme i el liberalisme és de màxima actualitat en el mapa dels moderns estats. A l'igual que el seu opositat, el conservadorisme que va prendre forma com a reacció a la Revolució Francesa, els orígens del socialisme van lligats als inicis del desenvolupament de la societat industrial, entre la meitat i les darreries del segle XVIII. El socialisme va néixer d'un impuls filosòfic i ètic: un *corpus* de pensament que s'oposava a l'individualisme, i juntament amb el comunisme volia defensar la primacia d'allò que és social i comunitari. Molt abans de Marx va començar a convertir-se en una doctrina econòmica, encara que va ser aquest autor el que la va dotar d'una teoria econòmica elaborada, donant-li a més el sentit d'una explicació global de la història. El socialisme intenta superar el capitalisme, bé descobrint-ne les limitacions, bé humanitzant-lo, bé intentant de suprimir-lo definitivament. L'eix de sortida rau en afirmar que el capitalisme, sense límit ni control, i deixat en les

seves inclinacions naturals, no és eficient en el terreny econòmic, comporta la divisió social, i a la llarga, no és capaç de fructificar. La proposta socialista del marxisme es basa en afirmar que el seu èxit o fracàs depèn de la seva capacitat de crear una societat que generi més riquesa que el capitalisme i que reparteixi aquesta riquesa d'una manera més equitativa. La manca d'èxit del socialisme rau precisament en haver defraudat aquestes expectatives, i es superat amb la sola condició de mantenir un estat del benestar i un ordre parlamentari. Això ho garanteix la socialdemocràcia. L'època de la planificació socialista segons el model soviètic que prevalgué durant un quart de segle després de la Segona Guerra Mundial, es diluí en aquest objectiu: salvaguardar l'estat del benestar, que si en la majoria dels països semblava una creació tant de la dreta com de l'esquerra, en la postguerra els socialistes van atribuir-se'l com una creació pròpia. La globalització tal i com l'estem vivint actualment és conseqüència de l'acció del liberalisme sobre els mercats. El socialisme en el seu inici va infravalorar però la doble capacitat del capitalisme d'innovar, adaptar-se als canvis i generar productivitat creixent d'una banda; i de l'altra a copsar la importància dels mercats com a mecanismes generadors d'informació que aporten dades molt valuoses per als compradors i els venedors. Aquests errors de càlcul de l'inici no han fet sinó posar-se més en evidència amb l'evolució del temps. La socialdemocràcia va prendre així el relleu a l'antic socialisme, a partir de la meitat de la dècada dels setanta, abans de la caiguda de la Unió Soviètica, enfrontant-se a les filosofies del lliure mercat del thatcherisme i del reaganisme, genèricament conegudes ja com a neoliberalisme. Aquest neoliberalisme va fer gran impacte al Regne Unit, els EUA, Austràlia i l'Amèrica Llatina. A Europa en aquell moment no va ser tan gran l'impacte, i és ara on les filosofies de lliure mercat han triomfat en Itàlia i l'Estat espanyol, i sembla que les teories dels detractors del socialisme, considerats excèntrics en un moment, com Friederich von Hayeck, capdavanter en la defensa del lliure mercat, van començar a ser tingudes en compte.

Els termes socialdemocràcia i liberalisme o neoliberalisme són de contorns delimitats en el pla de la filosofia i les idees, i representen dues filosofies de gestió de l'espai públic diferents. El neoliberalisme actual té dos accepcions. El primer és estrictament neoliberal i constitueix el conservadorisme polític que dona origen a la *nova dreta* que s'encarna en els partits **conservadors**. La noció d'*ordre social* és l'eix del seu plantejament. Aquest *ordre* es basa però en el control autoritari de l'ordre públic i en les actuacions per garantir la seguretat del ciutadà. El partit conservador ha d'ocupar també un espai en el centre i vetllar que davant de fenòmens com la immigració apareguin actituds xenòfobes que puguin degenerar el sistema en un nou feixisme. En aquesta defensa autoritària de l'ordre és així de fet una noció allunyada de l'ordre natural de la persona i la comunitat que defensem en *El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític*. En ell cerquem l'autoritat com a reconeixement natural a l'harmonia, no com un factor coactiu. Un segon vessant del neoliberalisme és aquell que posa la seva atenció en el mercat i en llurs lleis, posant així la seva atenció en aspectes preferentment econòmics. El seu accent **llibertari** el pot portar a traslladar aquests principis en el terreny moral, esdevenint partidaris de la llibertat en terrenys com la moral de

comportament sexual i dels costums. Són els valors de la llibertat els que s'esgrimeixen de tal manera que els ciutadans la reclamen en tots els terrenys de la vida, no només en l'econòmic, que és en el que de fet s'han originat. La socialdemocràcia tampoc no és unívoca, o d'un sol color. Més que de contradiccions o tendències internes podríem parlar d'una evolució. Si en la postguerra el seu ideari era fonamentalment monolític en la majoria de les formacions, a partir de la dècada dels vuitanta la *socialdemocràcia clàssica*, i com a resposta a l'ascens neoliberal i als problemes del socialisme, els socialdemòcrates, defensors de l'estat del benestar, es poden agrupar en quatre grups, més des de la pràctica política en les societats a les que serveixen que des d'una filosofia definida. Un primer grup el trobem en els defensors del model escandinau o nòrdic, que en el terreny axiològic practiquen models de gestió on prima una base impositiva molt alta i d'orientació universal, i proporcionen uns subsidis molt generosos i uns serveis estatals ben finançats que inclouen l'atenció a la salut (2). Un segon grup ho constitueix el sistema del Regne Unit, que posa èmfasi en els serveis socials i la salut pública, però que tendeix a un sistema de subsidis que depèn del nivell d'ingressos. Els sistemes de l'Europa Central són el tercer bloc, caracteritzat per un compromís amb els serveis socials relativament baix, però amb uns recursos per a altres subsidis, que es financien majoritàriament a partir de les contribucions a la seguretat social de la població activa. Finalment el grup dels països de l'Europa del Sud, conformen un sistema similar a els sistemes dels països de l'Europa central, però es diferencien en donar una prestació de menor cobertura i subsidi inferior. La noció d'estat de benestar, que ha de garantir la seguretat del ciutadà des del naixement a la mort, és la filosofia comuna d'aquests grups, la diferència rau en les diferències en la forma d'aplicar aquesta filosofia, en el terreny econòmic i legislatiu.

Contrastem els trets o eixos fonamentals del debat entre la socialdemocràcia i el liberalisme. La socialdemocràcia clàssica es caracteritza en primer lloc per una gran implicació de l'Estat en la vida econòmica. L'Estat té l'obligació de subministrar els béns públics que els mercats no poden proporcionar, o que ho fan de forma insuficient i imperfecta. Aquest convenciment neix de la constatació que el capitalisme de lliure mercat produïa molts dels efectes problemàtics que Marx havia diagnosticat, i que podrien mitigar-se o superar-se amb una intervenció pública. Aquest poder, el públic, representa en una societat democràtica la voluntat col·lectiva, on una presa de decisions en la que hi participin govern, món empresarial i sindicats, substitueix en part les imperfeccions de mercat. No només els socialdemòcrates han cregut això, també la democràcia cristiana ha suposat un cert col·lectivisme, si bé el matís és diferent per l'aplicació més rigorosa del principi de subsidiarietat que ha d'allunyarr-nos del segon tret socialdemòcrata: la primacia de l'Estat sobre la societat civil. Per la socialdemocràcia cal que el govern intervingui en el nucli familiar, ja que els seus subsidis són imprescindibles per mantenir les famílies necessitades, i l'Estat ha de ser el garant del benestar d'aquests nuclis necessitats. Els socialdemòcrates han tendit a malfiar de les associacions voluntàries, ja que contràriament als serveis socials estatals són agrupacions *amateurs* i paternalistes, no professionals. El col·lectivisme es concreta en el que en economia s'anomena una "gestió

keinesiana de la demanda", que porta implícit un corporativisme. John Maynard Keynes, és l'inspirador econòmic dels consens pel benestar en la postguerra. Tot i que coincidia amb Marx amb alguns aspectes no era socialista ni marxista. Els trets irracionals del capitalisme és podien salvar controlant al mateix capitalisme. Acceptant la productivitat i el subministrament de matèria prima per generar béns de consum necessaris en la societat capitalista, es pot estatalitzar el sistema mitjançant una gestió de la demanda i la creació d'una economia mixta. Aquest és l'objectiu de la socialdemocràcia, aconseguir un paper reduït dels mercats i una economia social. La nacionalització és el fenomen pràctic més ostensible en la realització de propostes concretes. Cal treure del mercat alguns sectors, no només per la deficiència del mercat, sinó pel convenciment programàtic mateix que és bo no restin en mans privades, en ser vitals pels interessos nacionals. Aquesta filosofia política brota en darrer terme de l'ideal il·lustrat i de la Revolució Francesa, cercant un ideal d'igualtat i de plena ocupació per a tots els ciutadans. S'empren diverses estratègies d'anivellament per arribar a una major igualtat. Els impostos progressius de l'Estat del benestar agafen dels rics per donar als pobres seguint dos objectius programàtics: crear una societat igualitària, però també i en segon lloc protegir a l'individu durant tota la seva vida. La filosofia socialdemòcrata, al igual que la liberal en aquest punt, empren sempre la denominació – *individu* – per remarcar el caràcter de ciutadà, en el primer cas, o la dimensió singular, en la segona, difícilment trobarem l'ús de la paraula – *persona* – en aquestes filosofies. L'objectiu de la igualtat en vistes al benestar social, data del s. XIX, i va ser introduïda pels liberals o conservadors reformistes, l'Estat del benestar de la postguerra ha estat una de les aspiracions més genuïnes dels treballadors manuals, els quals han format la base electoral de la socialdemocràcia. Aquest estat del benestar interclassista i "omnicomprensiu" protegeix als ciutadans del "bressol a la tomba", a tot ciutadà, i durant tota la vida del ciutadà. Aquesta linealitat és l'eix del seu programa modernitzador i de la seva idea de progrés. Com va definir el sociòleg T.H. Marshall, l'Estat del benestar és el punt més alt del llarg procés d'evolució dels drets del ciutadà, aquest és el model lineal del socialisme, com una aplicació en les categories socials modernes de l'evolució de l'esperit hegelian. Aquest autor esperava que els sistemes del benestar s'expandissin progressivament, combinant el desenvolupament econòmic amb la implementació arreu de la noció de drets socials. La socialdemocràcia centra els seus interessos bàsics en el corporativisme, l'orientació a la plena ocupació i la preocupació aclaparadora per l'assoliment de l'estat del benestar en el marc d'un moviment internacional, moviment que quedava tradicionalment entre el minimalisme estatal dels EUA i el dirigisme econòmic del comunisme, i on l'ecologisme restava en mans de les formacions properes a aquesta darrera filosofia.

L'altre pol del debat el constitueix la visió liberal. Podem fer una aproximació a aquests corrents delimitant unes categories paral·leles i contraposades a les anteriors. La característica més important i primera és la que es coneix com defensa del govern mínim, i gira entorn l'hostilitat del "govern excessiu". Diversos són els autors que han teoritzat sobre aquest concepte, com Nozick a nord amèrica i Burke a Gran Bretanya. La matriu base es troba en la filosofia d'Adam

Smith, que a partir d'arguments econòmics defensa la natura superior del mercat i el seu escepticisme al paper de l'Estat. El lliure joc de l'oferta i la demanda generarà la competitivitat de les empreses i l'augment dels capitals. L'Estat ha de permetre aquest joc i no tutelar-l'ho, segons la coneguda filosofia del *laissez faire* que no es limita tant sols a l'ordenament econòmic, sinó que ha d'abastar també la concepció de la societat civil. Aquest és precisament el segon eix fonamental del liberalisme, l'autonomia de la societat civil. La tesi de l'Estat mínim va indissolublement associada a l'afirmació que la societat civil és un mecanisme autogenerador de solidaritat social. Cal deixar que prosperin els grups petits, que ho faran si la intervenció de l'Estat no dels hi ho impedeix. El dinamisme lliure dels homes vivint en societat permetrà que determinades virtuts apareguin sense desvirtuar-se. Aquestes han de ser les de la honradesa, el deure, l'esperit de sacrifici, el sentit del patriotisme. Per a determinats autors (3) aquests valors ja existien i havien desaparegut degut a l'Estat que els ha suprimit mitjançant un sabotatge a la societat civil; som si d'un estat de natura en el que l'home és rousseaunianament bo un procés de pèrdua d'aquesta, en aquest cas per l'acció de l'Estat es tractés. La pràctica real del liberalisme, tant en el moral com en el polític i econòmic, han estat diferents a la creença de l'existència d'aquests valors. Aquests valors descrits poden ser els del personalisme comunitari si s'afirma que la persona a més del propi interès ha de tenir una dimensió per la comunitat en la que viu, essent així la solidaritat i els valors del bé comú l'aplicació radical d'aquesta integritat moral. Si es considera que l'Estat, i l'Estat del benestar, destrueix l'ordre civil, en canvi, els mercats l'afavoreixen ja que progressen gràcies a la iniciativa personal. De la mateixa manera que l'ordre civil, els mercats, si es deixen a la seva pròpia dinàmica, aportaran el millor a la societat, ja que són organismes en moviment i vida pròpia, i requereixen tan sols un marc legal i la no-intervenció del govern per produir un creixement ininterromput. Aquest fonamentalisme de mercat es tensiona (4) però en un autoritarisme i tradicionalisme en la moral, acompanyada d'un fort individualisme en l'àmbit econòmic. Els neoliberals lliguen l'eficàcia del mercat sense límits a l'existència de les institucions tradicionals, en concret la família i la nació. Mentre que la iniciativa individual es desenvolupa en l'economia, s'han d'incentivar les obligacions i els deures d'aquests altres àmbits. La família tradicional i la nació són així una necessitat funcional per a l'ordre social. El personalisme comunitari precisament ha de dotar a aquestes realitats que són fruit de la sociabilitat natural de la persona, de la dimensió social que les converteix en sentit i finalitat de la perfecció i ordre social, superant aquest fort individualisme i autoritarisme en l'econòmic i moral i que caldrà substituir per categories de donació i de comunió, o de solidaritat i diàleg, eixos de la responsabilitat i la vida conscient de l'ètica personalista, aquesta inflexió farà plausible al mateix temps la defensa del nacionalisme tradicional que el liberalisme porta implícit. Els Estats liberals moderns viuen també la contradicció interna de la liberalització econòmica i la manca de comprensió vers les llibertats locals, aquelles que brollen de les comunitats, elles sí tradicionals no en el sentit d'aquest mot, buit per sí mateix de sentit, sinó en el sentit que són una vida autèntica. Liberalisme en els mercats i uniformització cultural són també contradiccions implícites al sistema. Aplicacions més radicals del liberalisme identifiquen les famílies monoparentals, o les relacions

homosexuals amb la decadència social, i el mateix és vàlid per a tot allò que afebleix la integritat nacional. Així apareixen les notes xenofòbiques d'autors i polítics neoliberals i les censures més estrictes per al multiculturalisme. Un altre tret neoliberal afecta de ple a la justícia social i es basa en concebre el mercat de treball com qualsevol altre mercat. Les polítiques liberals, i en aquest punt el tatcherisme ha estat una bona mostra, semblen ser contràries a l'igualitarisme. Són indiferents a les desigualtats i les aproven activament. S'arriben a identificar les mesures polítiques que cerquen la igualtat, com el model de l' Antiga Unió Soviètica, com a models que creen una societat d'una uniformitat grisa i que poden implementar-se només emprant un poder despòtic. L'objectiu il·loable de fons era crear una societat on la igualtat d'oportunitats fos possible, i aquesta "societat sense classes liberal" farà que si una societat on el mercat juga lliurement pot crear grans desigualtats econòmiques, però aquestes no importen en la mesura que es possibilita que la gent que té habilitat i determinació pugui assolir la posició que els escau d'acord amb les seves capacitats. El neoliberalisme es diferencia de la socialdemocràcia en copsar l' Estat del benestar com un factor negatiu, en suposar una xarxa de protecció que pot malmetre l'esperit emprenedor i independent d'homes i dones particulars i deixa una gran càrrega de ressentiment explosiu sota els fonaments de la societat lliure. El liberalisme en el seus diferents graus pot arribar a veure a l' Estat com a causa de tots els mals, de manera semblant a com l' esquerra revolucionària veia el capitalisme. Qui proporcionarà el benestar si hem de desmantellar l' Estat del benestar, la resposta rau en el creixement econòmic mateix produït pel mercat. El benestar serà així fruit d'una segona concepció de la teoria de la modernització lineal. El benestar revertirà per tothom no de la font dels subsidis estatals, sinó com a resultat de potenciar el progrés econòmic al màxim, el ha de comportar necessàriament un augment de la riquesa i de la riquesa per a tothom. Per assolir això cal deixar que els mercats actuïn lliurement, sense intervenció. La versió lineal de la modernització fa fora del terreny qualsevol límit al creixement econòmic. Aquest progrés lineal ha d'arribar a afirmar que la història es detura amb el triomf del sistema i l'enderrocament dels símbols dels sistemes oposats, com el mur de Berlín, amb Fukuyama. El liberalisme, com la socialdemocràcia, tampoc és un gran abanderat del problema ecològic. Tots dos afirmaran que l'ecologisme en sí mateix no és una ideologia política, sinó que ha de ser una sensibilitat comuna a qualsevol programa o filosofia política. A diferència de la socialdemocràcia clàssica, el neoliberalisme és una teoria globalitzant, com la globalització és fruit de la seva acció sobre els Estats, els mercats i les cultures. Els neoliberals apliquen a l'escala global la filosofia que els guia en l'escala local. Aquesta afirmació cal entendre-la només pel que fa als mercats. S'afirma que el món anirà millor si es deixen funcionar els mercats sense cap o amb molt poca interferència. Defensant la nació tradicional, o més pròpiament els Estats-nació, adopten una teoria de les relacions internacionals realista. Creuen que la societat global és encara una societat d'estats nació, i en un món d'estats nació el que compta és el poder. La creació d'exèrcits i d'organismes per la pau es deriva del seu desenvolupament en l'ordre bipolar, d'on sorgí a l'igual que la socialdemocràcia.

Les categories així analitzades es sintetitzen de la següent manera:

Socialdemocràcia clàssica

- . Gran implicació de l' Estat en la vida econòmica.
- . Primacia de l'Estat sobre la societat civil.
- . Col·lectivisme.
- . Gestió keynesiana de la demanda.

- . Paper reduït dels mercats, economia mixta o social.

- . Ideal d'igualtat.
- . Plena ocupació
- . Estat del benestar omnicomprensiu, protegeix els ciutadans.

- . Internacionalisme.

- . Modernització lineal.
- . Poca conscienciació ecologista.

- . Pertinença a un món bipolar.

Neoliberalisme

- . Govern mínim
- . Autonomia de la societat civil.
- . Fonamentalisme de mercat.
- . Autoritarisme moral acompanyat d'un fort individualisme econòmic.

- . Funcionament del mercat de treball com qualsevol altre mercat.

- . Acceptació de la desigualtat
- . Estat del benestar com a xarxa de protecció.
- . Nacionalisme tradicional.
- . Teoria de l'ordre internacional.
- . Modernització lineal
- . Poca conscienciació ecologista.
- . Pertinença a un món bipolar

Sembla que el neoliberalisme hagi triomfat arreu del món, i que la socialdemocràcia resta en una certa confusió. Si cinquanta anys enrera tothom era planificador ara sembla que ningú no ho sigui. El pensament polític ha coincidit amb el que s'anomena el ressorgiment del liberalisme i la decadència i caiguda del pensament marxista. Les famílies socialistes, algunes vegades per convicció però altres per instint de supervivència han arribat a identificar que avui la matriu del liberalisme i del socialisme és idèntica. Aquesta identificació es dona des d'aquest sector més per aproximació dels dos corrents que pel reconeixement d'una derrota. De fet la socialdemocràcia és la forma de govern de la majoria dels Estats europeus actuals (5). El socialisme reconeixeria que bona part de la seva matriu ètica és liberal, fent seus valors com la llibertat de l'individu. Recorda també com el liberalisme ha assumit valors col·lectius capitalitzats a través de l' Estat. La gran tasca política del s. XX ha consistit en conciliar llibertat individual i igualtat en el marc d'una concepció coherent de la justícia. Norbert Bobbio va més enllà proposant que avui el socialisme s'ha de presentar com un individualisme. Teòrica i axiològicament haurà de ser possible el pas d'un individualisme competitiu i insolidari, que és el que ha criticat tradicionalment el socialisme, a un individualisme cooperatiu i solidari. Aquesta és l'inflexió del personalisme a la

tensió del debat entre liberalisme i socialdemocràcia. Resseguint el pensament liberal, des de Herbert Spencer fins a Friederick von Hayek, o de de John Locke fins a Robert Nozick ens adonem que la tensió entre l'individu i l' Estat és una constant en la història de la modernitat. Fent una defensa de la individualitat, de l'autorealització, de la lliure iniciativa, de l'autoafirmació del subjecte o de la inviolabilitat de la seva intimitat, com un dret, és fàcil caure en l' *individualisme*. Semblantment, quan insistim en la importància de la integració social, justifiquem la vida comunitària o col·lectiva, lloem les bondats de la intervenció estatal o subratllem la importància dels vincles socials per al desenvolupament de l'ordre públic és fàcil convertir-se en un defensor de l' *estatalisme*. Les tensions d'aquest debat es centren així en les polaritats:

Individu-----Estat
Privat-----Públic
Privatització-----Col·lectivitat

Aquestes categories constitueixen, les realitzacions pràctiques més ostensibles pel ciutadà, les de l'anterior esquema constitueixen un marc de fonamentació en les que es realitzarien aquestes. Tensionant al màxim aquestes oposicions un liberal radical és des del punt de vista social és *atomista*, és a dir, no creu en l'existència d'un organisme social més enllà de la simple suma d'àtoms individuals. Des del punt de vista polític, el liberal radical és *individualista*. És a dir defensa l'autonomia del subjecte i la inviolabilitat dels seus drets. Categories oposades són les que cal reconèixer en el marxista radical. Des del punt de vista social és *holista*, és a dir reconeix que l'home és social per naturalesa, que la socialista forma part inherent i determinant de la seva personalitat i que, per tant, l'individu no pot ser entès sense la comunitat que li dóna sentit. Des de l'altre punt de vista, el polític, el marxista radical és *col·lectivista*, és a dir dóna prioritat al bé de la col·lectivitat per damunt del bé i el respecte dels drets individuals. Sintèticament:

	Liberalisme	Marxisme
Punt de vista Social:	Atomisme	Holisme
Punt de vista Polític:	Individualisme	Col·lectivisme

El propòsit de la formulació de la tercera via, així com la proposta del personalisme comunitari, van dirigits a demostrar com aquestes categories que inicialment van ser presentades com a antagòniques, no només no ho són sinó que poden arribar fins i tot a ser complementàries. El nus de l'esquema anterior

rau en el concepte d'individualisme, com a fet generador de progrés o com a causa dels mals en les societats. Les polaritzacions poden tenir un defecte, el d'accentuar només un dels trets característics de la naturalesa d'un objecte, sigui positiu o negatiu. En la història dels dos corrents que ens ocupen es fa palès aquesta tensió en la diferència, i no en la complementarietat. Una visió idíl·lica de l'individualisme com la de Jacob Burckhardt exalta "l'impuls fins al suprem desenvolupament individual" en l'artista renaixentista. Herbert Hoover converteix en religió les "virtuts" de l'individualisme pur de l'empresari, de l'home de negocis, aquella persona que confia en la seva pròpia iniciativa. John Locke proclamarà els drets naturals, inalienables i inviolables de l'individu. L'impuls cultural de l'artista, l'impuls econòmic de l'empresari, l'impuls polític del ciutadà esdevenen fites i eixos clau, aportacions irrenunciables de l'individualisme modern. No tots els autors han proclamat aquesta fe individualista de forma tant radical. Des del camp del liberalisme, que no del socialisme, podem trobar manifestacions d'inflexió que enceten un camí de renovació, d'aproximació a l'altre pol. Tocqueville a *La democràcia a Amèrica* es debat, en referir-se a l'individualisme, entre l'admiració d'aquest tret tant accentuat en el poble americà i la inquietud pel perill de les seves conseqüències. L'individualisme diu – Tocqueville – és un sentiment pacífic que predisposa a cada ciutadà, primer, a abandonar el compromís amb la societat, afeblint-se així les "virtuts públiques" i, després a deixar-se absorbir per l'egoisme. Les crítiques contra l'individualisme provinents de representants de l'altre pol són encara més dures, i parteixen de la idea de Rousseau que l'individualisme modern converteix als homes en llops ferotges en lluita per la propietat privada i preocupats tan sols del seu interès personal reduint la societat a àtoms, a la pura agregació d'existències deslligades de lligams. Apareixen expressions com la de "individualisme burgès" (Marx), o "individualisme petitburgès" (Gramsci), o "individualisme possessiu" (C.B. Macpherson), i d'altres que volen fer notar aquesta caràcter absolut de la singularitat sense ser explícitament tan agressives com les anteriors, com la d' "atomisme" de Charles Taylor. Emmanuel Mounier va titular a la seva obra de 1934 *De la propietat capitalista a la propietat humana*. Una subtil i expressiva manera d'anomenar inhumà al sistema econòmic capitalista, o a una concepció unilateral de la riquesa i de la propietat privada.

Actualment les fronteres d'aquest debat han trontollat arran de fets com l'enfonsament de les energies utòpiques del marxisme, el creixement de l'antitotalitarisme d'un o altre signe, el canvi en els valors i el narcicisme en els estils de vida quotidians, el consum cultural de masses, la puixança del liberalisme en l'activitat econòmica i en la concepció global dels mercats, en part a derivació del mateix liberalisme, en part com a reacció a la crisi fiscal de l'Estat del benestar. Tots aquests fets propicien la renovació d'un i altre plantejament, a la vegada que donen un nou paper a la individualitat, un individualisme que abona el camp d'un comunitarisme i de una dimensió comunitària que inflexiona l'atomisme inicial. La realitat d'aquest canvi d'actitud en la vida, així com en el context polític obliguen a una redefinició dels conceptes *dreta/esquerra*. Potser la buidor de sentit d'aquests conceptes es deriva del mateix fracàs del marxisme que els va acunyar. Àngel Castiñeira (6) divideix les cultures polítiques en quatre grups que denominen: conservadors, llibertaris, socialistes i autoritaris. Per definir aquests grups cal

emprar ara les categories de llibertat econòmica i llibertat personal. La posició *conservadora* és la neoliberal: el conservador està a favor de la llibertat de mercat, però vol un control estatal fort en àrees com la família, les drogues i l'avortament. Els *llibertaris* són partidaris de l'individualisme i de la mínima implicació de l'Estat en qualsevol terreny. Els *socialistes* estan a l'extrem oposat dels conservadors: volen més intervenció de l'Estat en l'esfera econòmica perquè es malficien dels mercats i, en canvi, tenen reserves pel que fa al paper dels mercats i, en canvi, tenen reserves pel que fa al paper de l'Estat en qüestions de moral. L'*autoritari* és aquell qui desitja que el govern tingui mà ferma en tots els terrenys, inclosos l'econòmic i el moral. La resta de models poden tenir una visió política més ambigua.

	Conservadors	Llibertaris	Socialistes	Autoritaris
Llibertat Econòmica	Llibertat de mercat	Mínima implicació de l'Estat	Intervenció estatal en l'esfera econòmica	Mà ferma de l'Estat
Llibertat Personal	Control estatal	Individualisme	Reserves a l'Estat en qüestions de moral	Mà ferma de l'Estat

En la majoria de països occidentals l'electoral ja no vota directa i únicament condicionat per la seva classe social, ni responent a una polarització dreta/esquerra. La perspectiva és més complexa i es poden establir més punts i nexes entre una opció i una altra. L'eix econòmic que separava els votants en les posicions de *socialista* i *capitalista* ha perdut rellevància, mentre que els binomis *llibertari* enfront d'*autoritari* i *modern* enfront de *tradicional* n'han guanyat. Un altre factor com és el *lideratge* vinculat tant al carisma personal com a la implantació en simpatitzants, militants, i votants fidels o estables també n'ha guanyat. Els dos models que analitzem tenen les seves dificultats, que ja es posen de manifest en el dit fins ara. En el cas del neoliberalisme la dificultat rau en la tensió interna entre els seus dos pilars fonamentals: el fonamentalisme de mercat i el conservadorisme. El conservadorisme sempre va intentar enfrontar-se als canvis econòmics i socials amb pragmatisme i precaució. La continuïtat de la tradició és essencial en la idea de conservadorisme. La tradició és la saviesa acumulada del passat, el llegat dels avantpassats i en conseqüència és una guia pel futur. Diferent és la filosofia del lliure mercat que implica una actitud que adjudica les esperances en el futur en un creixement econòmic sense límits provinent de l'alliberament de les forces del mercat. La tensió interna en el neoliberalisme apareix quan la idea d'individualisme com a absolut és exigida en les relacions econòmiques i les lleis de mercat, però perseguida en tot allò que afecti a la

família i a la nació tradicionals. L'individualisme i la lliure elecció s'aturen en aquest llinar. La globalització actual, amb els fenòmens de la uniformització i les conseqüències de la multiculturalitat i la immigració son produïdes per aquest liberalisme de mercat, però al mateix moment són presentades com amenaces per les identitats locals i les nacions tradicionals, que veuen amenaçada la seva supervivència i identitat per aquests fenòmens. El dinamisme de les societats de mercat soccava les estructures tradicionals de l'autoritat i fractura les comunitats locals; el neoliberalisme crea nous riscos i angoixes, i simplement demana als ciutadans que la ignorin. A més negligeix la base social dels mateixos mercats, que depèn de formes comunitàries que el fonamentalisme de mercat, indiferent, deixa que s'esborrin com a vestigis d'una altre època. També la socialdemocràcia clàssica ha de patir els *signes dels temps*. Hi ha una sèrie de trets socials que el consens sobre el benestar va donar com a inamovibles o descomptats, i que s'han esvanit. Es basava en la creença d'un sistema social i una estructura familiar determinades, el marit mantenia la família i la muller era la mestresa de casa i la mare. Això no donava cap ambigüitat a l'hora de definir rols i de quantificar la plena ocupació. Aquest model ha canviat, o ja no és l'únic en les societats modernes. El segon supòsit era el de l'existència d'un mercat laboral homogeni marcat per classes socials, i on els afectats per l'atur eren majoritàriament trepalladors manuals, disposats a fer qualsevol feina. Predominava també la idea marxista que el domini de la producció en massa en els sectors bàsics de l'economia, el que crea condicions laborals estables encara que insatisfactòries. El quart supòsit podia ser el de l'existència d'un Estat elitista, gestionat per buròcrates especialistes de les polítiques fiscal i monetària, que servien a la comunitat. En darrer lloc la socialdemocràcia clàssica es basava en un marc d'economies nacionals contingudes en fronteres estatals, ja que el keynesianisme suposava el predomini de l'economia domèstica per damunt del comerç exterior de béns i serveis.

La família ideològica del nou socialisme rep l'impacte de la situació del seu moment i actua de forma responsable. El 1987 el Congrés Anual del Partit del Regne Unit, en el seu procés de Revisió de la Política, va arribar a la conclusió que el laborisme havia de posar més èmfasi en la llibertat individual i l'elecció personal com a valors en el terreny moral. En l'àmbit econòmic es descartaven anteriors compromisos encaminats a estendre la propietat estatal de la indústria, s'abandonaven explícitament els principis de la gestió de la demanda keynesiana i es va reduir la supeditació als sindicats. Els partits socialdemòcrates europeus es mobilitzaren en general dirigint-se a preocupacions com la productivitat econòmica, la política de la participació, el desenvolupament de les comunitats locals entre d'altres. Al mateix temps que defensar els interessos individuals ja no estava mal vist en la família socialista, els programes encetaven el debat entre la cosa pública i la privada, la flexibilitat de la jornada laboral, les oportunitats educatives, el medi ambient, l'habitatge i la democràcia econòmica segons els paràmetres del capitalisme. El Programa Bàsic de l' SPD alemany del 1989 va néixer com a fruit de la preocupació per fer front a l'ascens de les filosofies del lliure mercat i s'obria a la protecció medioambiental tot superant la tradicional creença de la socialdemocràcia clàssica que existia un desequilibri negatiu entre el

desenvolupament econòmic i la protecció del medi ambient. Aquesta matèria es reconeixia ara com a font de creixement econòmic i de qualitat de vida. Un altre tret significatiu d'aquest programa era no considerar com a contraposats els valors de la solidaritat i l'individualisme, tot remarcant també en el terreny econòmic la reconciliació del rendiment econòmic amb la millora de l'actuació estatal. L'*aggiornamento* de les posicions també ha afectat, més a l'esquerra, als partits comunistes, aquests sí immersos en una forta crisi d'identitat que els ha obligat a replantejar-se com partits radicals o d'esquerra, així el Partit Comunista Italià és des de 1991 el Partit Demòcrata de l' Esquerra, o a establir aliances i prendre identitats amb defensors de l'ecologisme i agrupacions polítiques "verdes".

Ja hem dit com l'eix del debat entre el liberalisme i la socialdemocràcia rau entorn de la noció d'individualitat, les tensions es polaritzen segon la primacia que donem a la individualitat o al col·lectivisme, i aquest debat pren especial rellevància des de l'enfoc de la nostra proposta, la del personalisme comunitari, que fa de la distinció entre **individu** i **persona** el fonament de la seva axiologia. Hi ha un espai per la intimitat i els drets personals, però totes les nostres accions tenen una dimensió social, l'economia té una dimensió social, la justícia no ho és si només salvaguarda els meus drets sense respectar els dels altres. Charles Taylor fa una reflexió interessant sobre les conseqüències de primar un o altre sentit de la individualitat. Segons aquest autor podem entendre dues formes de liberalisme. El primer liberalisme seria aquell propi del liberal radical. Segons aquest tots els ciutadans tenen garantides unes llibertats individuals iguals en forma de drets bàsics per a escollir i actuar. Resseguint l'esquema anterior en el que contrastàvem la filosofia liberal i la marxista des d'un punt de vista social i polític alhora veiem com les possibilitats no s'exhaureixen d'una forma tan simple. Seria possible dibuixar una altra posició que seria la *holista-individualista* que constituiria la segona modalitat de liberalisme. Aquest nou liberalisme representaria aquella teoria segons la qual és possible defensar una política de reconeixement que protegeixi simultàniament la integritat de la persona en els diferents espais i contextos en els que es forma la seva identitat. Avançant més direm que no es suficient garantir les llibertats personals, sinó que cal entendre que la defensa integral de la persona, i ja no parlem d'individualitat, no es completa, no es garanteixen tots els drets fonamentals si no es garanteix també la supervivència i el progrés d'aquella nació o cultura que ha atorgat i atorga identitat als individus. Un exemple clar, encara que no l'únic el trobem en la llengua (7). Les insuficiències del primer liberalisme quedarien reflectides en aquella situació en què l'Estat permetés a un català expressar-se individualment en la seva llengua però que no reconegués ni protegís en tot Catalunya l'aprenentatge i l'ús normalitzat del català. Per això es pot anomenar "holista individualista" a aquest nou liberalisme. Permet de ser "holista" la postura que comprèn que els objectius i les identitats col·lectives – i la llengua en forma part – han de quedar salvaguardades. Al mateix temps permet ser "liberal-individualista" perquè políticament es vol harmonitzar la dimensió col·lectiva que entranya el holisme amb la defensa de les llibertats, el benestar i la seguretat de tots els ciutadans. Aquesta via ha de ser fecunda en un context com l'actual on el multiculturalisme és un dels reptes de l'ordre social.

El contractualisme contemporani

Quan emprem l'expressió "contractualisme contemporani" estem afirmant implícitament que n'existeix un altre, un de "clàssic" o que s'ha formular en un moment diferent al nostre. També cal dir d'entrada que les formulacions dels autors que podem considerar neocontractualistes, o representants del contractualisme contemporani presenten també inflexions i evolucions. Fernando Vallespín Oña (8) considera que els sistemes polítics de Hobbes, Locke, Rousseau i Kant són representants de la teoria clàssica del contracte social, enfront del que presenta com a noves: John Rawls, Robert Nozick i James Buchanan. Encetarem ací la nostra reflexió sobre el moment "clàssic" del contractualisme en Spinoza, pel seu entroncament amb el sistema de Hobbes en determinats aspectes. Conèixer les lleis psicològiques de l'home en el seu "estat de naturalesa" per a comprendre després la raó i el per què del "contracte social" és tasca comú en el mètode de comprensió del contractualisme d'aquests primers autors. Baruch Spinoza (1632-1677) trenca amb la sociabilitat natural aristotèlicotomista amb un individualisme que tendeix més a la disgregació que a l'harmonia.

Els drets i deures que es derivaven de la doctrina de la sociabilitat natural són substituïts en l'estat de naturalesa per propi disseny i el desig de poder. Maquiavel i Hobbes són així assumits en la conceptualització de l'estat de naturalesa. No existeix dret objectivament parlant, l'impuls instintiu individual vers el poder és l'únic límit al dret. El poder personal delimita la legitimitat de les accions, a més poder, més dret. La societat neix de la por i per la por i l'esperança que la major utilitat reportarà una abdicació de la violència individual de tots. D'ací neix la necessitat que aquest pacte es materialitzi en la constitució d'un poder. Spinoza pensa que el poder cal que sigui absolut, i com en tots els absolutismes no es refia en el fons de la bondat de l'individu; per això no creu necessari que es limiti l'exercici del poder ni veu cap inconvenient en privar als particulars de la seva propietat privada. Paradoxalment en el seu sistema totalitarista panteista Spinoza reservarà un espai de llibertat enfront l'Estat totpoderós: la del pensament i la tolerància religioses.

Thomas Hobbes (1588-1679) arribarà, més enllà de Spinoza, a teoritzar la monarquia absoluta, en la qual ni l'Església serà una institució que pugui substraure's. John Locke (1632-1704) virarà vers la monarquia constitucional democràtica i en J.J. Rousseau (1712-1778) trobarem una fonamentació de la democràcia socialista. Un natural desig de poder, l'autoconservació de la individualitat i d'aquest poder, amb la conseqüent por recíproca en la situació creada : - bellum omnium in omnes – constitueixen " l'Estat de Naturalesa" en la sistemàtica de Hobbes. L'home necessita recórrer al poder per tal de satisfer les seves necessitats. En aquest "individualisme abstracte" l'Estat no neix, com en el personalisme comunitari, de la sociabilitat natural, neix d'un contracte entre individus autònoms i aïllats. La "societat civil" és un artifici, un mitjà per arribar i garantir aquest fi, el de les lliures accions individuals. Manfred Riedel (9) en el seu treball sobre el problema de la legitimació del polític en la filosofia, assenyala el mèrit de la teoria contractual: escindir la visió connatural de societat i autoritat que són l'eix i el centre de la tradició aristotèlica-tomista. T.Hobbes realitza la revolució copernicana en la ciència política traslladant el subjecte del pacte des de la comunitat com un tot a cada persona en particular. Cada persona singular "construeix" concertant-se amb els altres una persona civil i una societat "artificial", no natural. En trencar-se la identitat societat/poder caldrà justificar un nou mecanisme de legitimització del poder. Aquest mecanisme respon en Hobbes a la formulació d'un raonament sil·lògic – jo com individu haig d'obeir l'Estat perquè racionalment això se'm presenta com útil -; però tan sols en el cas que els restants individus també obeeixin pot ser útil -. La conclusió d'ambdues premisses es formula amb l'afirmació: haig d'obeir a l'Estat si els altres ho fan també. Hobbes pensa també en el sistema que haurà de permetre l'eficàcia del pacte. No creu ingènuament que aquest s'acompleixi *per se*. Ho fa a *Leviathan* cap. XV " *sense l'espasa els pactes no són sinó paraules* ". Ha d'existir així un mecanisme coactiu constituït com a realitat política, una instància de poder que garanteixi l'efectivitat del pacte:

"

autoritzo i renuncio al dret a governar-me, a mi mateix o a qualsevol home o

assemblea d'homes, amb la condició que tu abandonis el teu dret al mateix i autoritzis totes les accions de manera similar”

Leviathan, cap XVII

La naturalesa del pacte és en Hobbes de “sotmetiment”, una sèrie de persones contracten entre si a favor d'un tercer que no és part contractant i no hi ha possibilitat de tota revisió del contracte per retornar a l'Estat d'anarquia o de guerra contra tots. En J. Locke retomarem a un espai com el de – dret natural – amb un fonament diví. La nostra naturalesa racional es vertebrada en unes normes assentades per Déu de les que deduir conclusions vertaderes sobre la nostra vida i la realitat circumdant i que han de regir la nostra conducta individual i social. Això obligarà moralment a les persones transcendint així la seva racionalitat pràctica els límits de l'estricta interès propi de la filosofia de Hobbes. Els drets naturals anteriors a l'Estat són a la vegada invulnerables per aquest i abasten més que el mer dret a la vida. En Locke els homes són ja des de el seu “estat de naturalesa” membres d'una societat a diferència de l'individualisme de Spinoza i Hobbes – la propietat privada serà el dret fonamental a garantir. El dret natural permet la circulació monetària que resulta de l'activitat econòmica i la satisfacció de necessitats. La consegüent possibilitat d'acumulació de riquesa pot ocasionar una creixent lesió en aquest estat natural.

“ L'interès propi, guiat per la raó, demandarà erigir un poder polític com sortida necessària de la inseguretats creixent de l'estat de naturalesa” (10)

El poder polític resultant engendra una sèrie d'obligacions recíproques d'obediència a l'autoritat, que trobarà també uns límits certs en el dret natural. No és un pacte de sotmetiment sinó un lliurament fiduciari de determinats drets que ens corresponen per dret natural, la comunitat estarà d'altra banda legitimada sempre per a retirar la seva confiança als representants de la majoria. En J.J. Rousseau l'accent es situa en el concepte de llibertat, l'ideal de plenitud humana resideix en la llibertat natural i en el convenciment de l'optimisme antropològic natural. Aquesta bondat natural es desfà amb la irrupció de l'home en la civilització amb l'aparició de la propietat privada, principal causa de la corrupció de l'home juntament amb el progrés tècnic, idea de Rousseau que contrasta d'altra banda amb la concepció estàndard del pensament il·lustrat. Aquest ideal originari ha de comptabilitzar-se amb la verificació empírica d'una realitat social on han de prevaler les relacions de dependència i on el retorn a l'estat d'innocència originari és absolutament impossible i cal vetllar per la seguretat de tots els membres de la societat. Rousseau ens diu:

“trobar una forma d'associació que defensi i protegeixi de tota força comú a la persona i als béns de cada associat, i per virtut de la qual cadascú unint-se a tots, no obeeixi sinó a sí mateix i resti tan lliure com abans” (11)

Aquest és el concepte de “voluntat general” de l'obra *El Contracte Social*. Per ella s'exigeix, igualment com succeïa amb Hobbes, un sotmetiment total de

cadascú, la diferència és que ara no serà davant d'un sobirà arbitrari sinó sota l'autoritat de la voluntat general de la mateixa comunitat instituïda en cos polític. Rousseau elimina així el pacte d'associació, justament el contrari que va fer Hobbes. L'Estat es presenta ací també com objectivament necessari, condició imprescindible per a la consecució i el manteniment de la llibertat, creant una voluntat general que és a la vegada, la voluntat de cadascú. No cal ni decretar ni reservar llibertats "anteriors" a l'Estat com en Locke o el pensament lliberal en general on es cerca la llibertat en l'àmbit privat. Rousseau constitueix així abans que Marx el més elaborat intent d'apropar-se a la identitat entre societat civil i política en tractar de configurar un concepte de comunitat que transcendeix els interessos particulars, per a posar en funcionament la teoria de la sobirania popular, els valors de la vida pública en general i la societat igualitària.

Kant aconsegueix la plena comptabilització entre raó i poder. L'obra jurídica kantiana es dedueix directament de la seva teoria moral. En Rousseau el contracte social segueix essent un dret subjecte a contingències socio-històriques, un àrbitre o mitjà per a garantir la llibertat de cada individu en una entitat superior. Kant supera aquest problema en substituir-ho per una mera norma de la raó pràctica. El seu concepte del contracte social és una idea regulativa, un enunciat normatiu propi del seu mètode filosòfic que no es dedueix de l'interès particular de cap persona, és per si mateix norma. La llibertat, entesa ara com a llei de la raó pràctica exigeix una autoritat concertada per a ordenar l'arbitrarietat individual. Segons F.V.Oña el neo-contractualisme nord-americà recull aquesta concepció culminada i tancada pel propi Kant. El que anomenem per extensió del dit fins ara "noves teories del contracte social" és constituït pel cos doctrinal dels autors John Rawls, Robert Nozick i James Buchanan, representant de la teoria americana de l'Escola de Virginia del *Public Choice*. El context de la preocupació d'aquests autors, que pel seu enroncament liberal hem de considerar aliens a la proposta personalista, neix de la preocupació en fonamentar la realitat política en un eix ètico-normatiu connectant filosofia moral i filosofia política. Des d'aquesta perspectiva que vol superar una visió merament quantitativa o explicativa dels fets socials com a mètode preponderant en la ciència política moderna, la seva proposta no deixa de tenir un valor. L'anàlisi que s'ha de fer des d'aquí ha de contrastar la seva filosofia amb el personalisme comunitari europeu, i amb els moviments americans comunitaristes americans que li són més propers. J. Rawls (Baltimore 1921) és sens dubte un dels més importants contractualistes. Professor de filosofia de la Universitat de Harvard s'aparta conscientment de les doctrines utilitaristes amb la seva obra de filosofia política (12) *Una Teoria de la Justícia*. Perviu en ella el problema de base de la teoria clàssica del contracte social amb les aportacions de Locke, Rousseau i Kant, on l'esforç intel·lectual era la recerca de les condicions i criteris que feien legítim un determinat ordre polític. El mecanisme metodològic es concreta en la construcció de l'estat de naturalesa, terme extret de la tradició filosòfica clàssica i que Rawls batejarà ara com a "posició original" o "situació original". És des d'aquest punt de partida on caldrà deduir els principis de la Justícia de l'Estat. La seva anàlisi comença així amb la definició d'una sèrie de principis que han de regir l'assignació de drets i deures i la distribució dels avantatges socials i econòmics entre els diferents components de

la societat. Aquests principis permeten l'establiment d'una estructura bàsica de la societat sobre la que es pugui fonamentar amb tota imparcialitat un contracte social. Per assolir aquest acord es parteix de la base que tots els individus són iguals, lliures i racionals i son recoberts d'un "vel de la ignorància" que és necessari per a evitar que existeixin diferents capacitats de negociació entre els individus que puguin torçar, en un o altre sentit, el contracte social.

" Bajo el supuesto de un – velo de la ignorancia – para todos los sujetos, éstos se encuentran en una –posición original -, idéntica en la que poseen la misma información acerca de los posibles efectos de las diferentes instituciones sobre su propia posición social. En esta situación de estado igualitario o "posición original", se definirá el contrato social, en el que el concepto de justicia se introduce a través de la neutralidad e imparcialidad, incorporada al proceso de decisión colectiva, mediante la igualdad en la información de que disponen todos los individuos en la posición original" (13)

Al definir la classe d'informació que s'amaga darrere el "vel de la ignorància" Rawls s'esforça en una abstracció generalitzadora que abasta tots els factors com el talent personal, la posició social, la renda, la riquesa, els gustos, la generació, el desenvolupament polític i econòmic de la societat etc. El concepte de justícia s'emmarca així en unes restriccions formals:

1. Els principis han de ser generals, ha de ser possible formular-los sense l'ús de paraules que intuïtivament poden ser reconegudes com noms propis o descripcions definides, els predicats utilitzats hauran d'expressar propietats i relacions generals. T.J. 131
2. Hauran de ser universals en la seva aplicació, essent vàlids per a "tots en ser persones morals" T.J.132
3. Caràcter públic dels principis de la justícia, que han de regular la vida social i públicament reconeguda i totalment efectiva. T.J.133
4. Tindran un caràcter d'instància justificadora del raonament pràctic. T.J.135

La concepció del Just és així: *una condició del just és el conjunt de principis, de forma general i universal en la seva aplicació, que han de ser reconeguts com instància final d'apel·lació per a jerarquitzar les demandes de les persones morals.* T.J. 135 El "vel de la ignorància" és introduït per apuntalar la dimensió d'imparcialitat que ha de regir aquesta situació. El cúmul de restriccions possibles és tan ampli que resulta més útil assenyalar què és el que els homes ignoren: el vel de la ignorància no podrà mai impedir el coneixement de les circumstàncies de la justícia, ni dels fets generals sobre la societat aitals com les qüestions polítiques i econòmiques, l'organització social, les regles psicològiques que afecten o caracteritzen a l'home, és a dir tot el necessari per a poder estar en

condicions de prendre una decisió per unanimitat que permeti establir uns principis de justícia com vigència perpètua o atemporal. S'exclouran així particularitats, singularitats o qualsevol altres elements referents a les contingències que poguessin afectar a les parts, aquestes es trobaran en condicions de poder escollir una concepció de la justícia amb valor intergeneracional. L'entroncament de Rawls amb Kant es fa ostensible amb la seva concepció de l'home com ésser amb plena autonomia racional. La posició original es pot sintetitzar amb dos principis fonamentals:

- Tota persona té dret igual al més extens sistema total de llibertats bàsiques iguals, compatible amb un sistema similar de llibertat per a tots.
- Les desigualtats socials i econòmiques han d'estar ordenades de tal forma que ambdues estiguin:

.Dirigides vers el major benefici del menys avantatjat, compatible amb un principi que Rawls anomena, *just saving principle*, just estalvi, que va adreçat al bé comú social.

. Vinculades a càrrecs i posicions obertes a tots sota les condicions d'una equitativa igualtat d'oportunitats.

Els principis bàsics de la justícia han de ser així fàcilment comprensibles per a tots els individus, i a la seva vegada han de tenir la simplicitat suficient per a un consens en els moments conflictius. Els principis fonamentals d'un contracte social just seran segons Rawls dos:

- A- Tots els individus tenen el mateix dret a una llibertat màxima, compatible amb les mateixes llibertats dels demés individus. Qualsevol conflicte entre llibertats econòmiques ha de resoldre's preservant o reforçant la llibertat. Aquestes idees són el principi de la llibertat.
- B- Les desigualtats socials i econòmiques han de ser ordenades de tal manera que es pugui confiar que resultaran avantatjoses per a tots els individus que componen la societat, i que s'originen en càrrecs i posicions socials a les que tots els individus poden tenir accés per igual. Qualsevol conflicte referent a la distribució dels recursos han de resoldre's a favor dels individus pitjor dotats, amb menys possibilitats. Aquesta formulació es defineix com el principi de diferència.

En Rawls el primer principi sempre tindrà prioritat sobre el segon, la necessitat de la llibertat no minva, ans al contrari augmenta a mesura que el nivell de benestar i desenvolupament d'una societat es va incrementant. L'aportació més renovadora és el principi de la diferència segons el qual la desigualtat econòmica i social es acceptable tan sols quan una major igualtat suposi un perjudici per a els individus menys afavorits. Aquesta estratègia pot assimilar-se al principi econòmic del *maximin* propi de la teoria de la decisió i dels jocs que Rawls introdueix en el

seu contractualisme com a novetat sobre el clàssic. Davant d'aquesta situació en la que se li presenten a un individu diverses opcions, amb les seves corresponents recompenses i les diferents probabilitats d'obtindre-les l'estratègia que s'adopta consistirà en escollir l'opció que suposi una *màxima recompensa mínima*, que és aquella que minimitza el perjudici de la situació més desfavorable. El criteri *maximum* maximitza la utilitat de la situació que tingui més avantatge. En Rawls però les parts maximitzen el mínim acceptant una distribució desigual tan sols si aquest fet comporta el benefici dels menys benestants, per si fos el cas que qualsevol d'ells pugui trobar-se dins d'aquest grup. L'ordenació serial dels principis A i B expressa així una preferència subjacent entre béns primaris socials: ingressos i riquesa, poders i les prerrogatives dels càrrecs i posicions de responsabilitat, particularment aquells de les principals institucions polítiques i econòmiques; i en segon lloc les bases socials de l'auto respecte.

Es planteja llavors la comptabilitat entre la llibertat i la igualtat. Per tal Rawls distingeix entre llibertat i valor de llibertat. El valor de llibertat no és el mateix per a tots. Alguns tenen més autoritat i més riquesa, i per tant més medis per a assolir els seus objectius. La idea consisteix en combinar les llibertats bàsiques iguals amb un principi que reguli els béns primaris d'ingressos i riquesa, considerats com mitjans omnivalents per assolir els nostres fins. La definició reconcilia llibertat i igualtat tan sols en el sentit en que combina aquestes idees en una noció coherent. Ens trobem davant una visió teòrica adreçada frontalment contra l'utilitarisme. No es tracta de maximitzar i reunir preferències per assolir el major balanç net de satisfacció o "felicitat" general, sinó de "reconèixer" i emparar l'interès racional de tota persona en determinats béns primaris. L'utilitarisme no imposa des de "el just" cap restricció als fins mitjançant els quals hagi d'assolir-se la satisfacció dels desitjos. L'utilitarisme comença contemplant el bé de les persones, deduint dels seus desitjos o preferències, de la seva capacitat per assolir determinades satisfaccions, amb una noció independent i anterior al just, que es defineix precisament com allò capaç de produir la maximització del bé. En la teoria rawlsiana, pel contrari, no es conceben les persones com simples individus racionals portadors de desitjos que necessiten satisfer, sinó com persones morals susceptibles d'organitzar raonablement un esquema de cooperació compartit per tots, que es compatible amb les seves respectives i diferents concepcions del bé. La visió racional del bé troba els seus límits en la justícia, i les mesures redistributives de l'Estat, són doncs, el mer corol·lari d'aquesta igualtat bàsica en la dignitat moral de tot ésser humà. El model d'organització socio-política a partir d'aquest punt es desenvolupa en Rawls en quatre etapes, tot i que hi cap dir que en la seva obra *Una Teoria de la Justícia* no existeix una "teoria de l'Estat" pròpiament dita. En primer lloc es tracta de formular un procés que ens porti des de la mateixa elecció dels principis a la seva aplicació en casos concrets dins del funcionament de l'Estat. Per etapes caldrà anar "desvelant" els detalls de la realitat necessaris per a prendre les distintes decisions que cada nivell requereix i mantenir el requisit d'imparcialitat. Darrera de la posició original, i ja escollits els principis aquí tractats els contractants entren en una convenció constitucional, convenció que constitueix la segona etapa, on els principis de la justícia hauran de concretar-se en una constitució política i es

declararan els drets i els deures del ciutadà. El "vel de la ignorància" deixa de transparentar-se. A partir d'aquest coneixement teòric i d'altres fets generals pertinents estaran ja en condicions d'escollir la constitució que considerin més apropiada amb els principis de la justícia com a base. La tercera etapa és la legislativa en la que desapareix totalment el "vel de la ignorància" a excepció del "legislador representatiu", que judica els projectes de llei i per això: "no res sap respecte a la seva persona en particular". En la quarta i última etapa es procedeix a l'aplicació de la llei de casos concrets per part de jutges i funcionaris – administradors – presumint-se la corresponent obediència dels ciutadans. En darrer lloc s'aixeca ja completament el "vel de la ignorància" i tots tenen accés al coneixement de pràcticament tots els fets de la societat, d'aquesta manera tenim els principis de la justícia funcionant en l'estructura bàsica de la societat. La constitució s'ha escollit a partir dels principis de la justícia, els legisladors es sotmeten a la constitució i els ciutadans al dret. Amb aquest procés s'ha tancat el cicle. Política i econòmicament l'obra de Rawls gaudeix d'una flexibilitat bivalent, una certa ambigüitat des del moment en que sembla donar a entendre que els seus principis podrien justificar tant un sistema liberal basat en la propietat privada dels mitjans de producció – si bé amb un fort intervencionisme estatal que vetlla per corregir les disfuncions del mercat – quant un sistema "liberal socialista" amb ampli predomini del sector públic, que recollís i fos garant del lliure exercici dels drets i llibertats reconegudes en el primer principi. La diferència entre ambdós sistemes estaria en la mida del públic, superior al socialisme.

" Presumiblement no hi ha una resposta general a aquest problema, ja que depèn en gran part de les tradicions o institucions o forces socials de cada país, i de les seves especials circumstàncies històriques". T.J. 274

Els liberals neo-conservadora titllen així a Rawls de socialista, i els marxistes de liberal. Aquesta ambigüitat ha estat el factor principal del gran nombre de crítiques vers els diversos elements que configuren la visió de la justícia en Rawls. D.C. Müller (14) ha elaborat un exemple amb respecte al principi de llibertat. Segons aquest quan es produeix un conflicte entre dos llibertats, la menor d'aquestes ha de cedir a la superior. Prenem dues llibertats bàsiques: el dret a la lliure expressió i el dret a la intimitat personal. Considerem a un individu A que, en exercir el seu dret de lliure expressió, provoca que un individu B es consideri injuriat i atacat en la seva intimitat personal. Si actua el "vel de la ignorància", A i B desconexaran la posició que sostenen i podran posar-se d'acord en igualtat de condicions, sobre quina de les dues llibertats té una menor importància. Però en el cas de que, per qualsevol motiu, no assoleixin un consens, ni encara amb la intervenció de tercers, els principis rawlsians no ofereixen les dades necessàries per a aconseguir una conformitat.

Robert Nozick (Nova York 1938) es professor de Filosofia de la Universitat de Harvard i es converteix amb la seva obra *Anarquia, Estat i Utopia* en una resposta a *Theory of Justice* de Rawls, reflexionant sobre les relacions entre els drets individuals i l'Estat. (15) La qüestió fonamental és llavors ara: quant espai consenten els drets individuals a l'Estat? En Nozick la resposta tindrà tres fases:

en primer lloc justificar la legitimitat de l'Estat mínim – minimal state – limitat a les estretes funcions de protecció contra robatori, frau, l'executabilitat dels contractes i altres de similars. En segon lloc aportar raons per a desqualificar com il·legítim tot Estat que excedeixi aquestes funcions mínimes, negant tota justificació a la presència de mecanismes de justícia distributiva, que exigeixen incrementar l'acció estatal i són lesius vers els drets individuals fonamentals. En tercer lloc persuadir que l'Estat mínim és l'Estat ideal i constitueix el marc idoni per a impulsar experiments utòpics. En aquest marc qualsevol seria perfectament amo de si mateix i – ja en total possessió dels seus drets individuals –podria expressar tota la creativitat implícita en la potencialitat de la seva natura.

El primer pas per a escapar de la inseguretat que regna en "l'estat de naturalesa" serà crear espontàniament associacions protectores, la funció principal de les quals rau en establir procediments que sàpiguen arbitrar i fer entrar en judici els enfrontaments que sorgeixen d'entre els seus membres o entre qualsevol d'aquests i altres no-membres. Cada individu "compra" o "contracta" així una sèrie de serveis de protecció i arbitratge: "agències protectores" les anomena Nocick. En aquest contracte de protecció els clients no renuncien a exercitar el seu dret a l'execució privada de la justícia enfront a altres clients de la mateixa. El que passa llavors és que l'agència actuarà en contra del qui actués com si fos un client seu. Els possibles conflictes entre clients de diferents agències constitueixen l'embrió de l'Estat amb funcions protectores semijudicials. Bàsicament poden ser de tres tipus:

- a) Una agència és clarament més efectiva que una altra dins d'un mateix territori, el que fa que els seus clients es vagin passant poc a poc sense més problemes a la més poderosa.
- b) Dues agències operen en àrees geogràfiques diferents, tenint cadascuna d'aquestes més poder quan més a prop del seu nucli es trobin en els casos disputats.
- c) Si apareixen sovint conflictes entre dues agències que tenen en la pràctica el mateix poder o efectivitat i no hi ha major raó per a escollir entre una o altra, aquestes acabaran trobant un acord en algun mecanisme de designació a una tercera instància, constituint-se així un sistema judicial federal del que totes participen.

Aquest sistema d'acord i resolució de conflictes polítics no deixa de ser una aplicació en la filosofia social i política dels principis americans del màrqueting de lliure mercat, on diferents companyies ofereixen els seus serveis a les persones -, en màrqueting: consumidors, en filosofia política: ciutadans,- i on es resol l'acord per la via de negociació, triomfant aquella signatura que millor satisfà les expectatives i necessitats del públic al que es dirigeix, competint amb altres en la lliure tria d'aquestes per aquella que més els hi plau. Resseguim amb el fil argumentatiu de Nocick. Hem arribat a un punt en el que es dibuixa una situació quasi estatal que es podria transformar en autèntic Estat mitjançant un monopoli

efectiu que doti de protecció a tota persona que habiti en un territori, i una redistribució de la protecció pe a tots els independents: l'Estat mínim. En ell tan sols els individus són autèntics titulars de dret, les associacions protectores posseeixen els seus drets derivats de les qualitats dels drets individuals tramesos a elles per cadascun dels seus membres. L'únic límit als drets individuals vindrà escollit pel respecte als drets dels altres. La filosofia de Nocick és des del seu punt de partida radicalment individualista i lockeana, en ell el concepte d'utopia posseeix un peculiar pes específic. La utopia de l'estat mínim i del dret individual és definida per ell:

“ El marc per a les utopies és un espai on les persones estan en llibertat per adherir-se voluntàriament per a seguir i intentar realitzar la seva pròpia versió de la vida bona en la comunitat ideal, però on ningú no pot “imposar” la seva pròpia versió utòpica als altres” ASU 312

Aquesta “meta-utopia ” es converteix, doncs, en la construcció on “poden intentar-se experiments utòpics” ASU 312, autèntic mercat de comunitats amb entrada i sortida lliure fins que cadascun trobi el tipus que més satisfaci la seva concepció de la societat ideal. La formulació de Nocick tal i com va ser formulada a ASU no podia deixar de ser més allunyada del personalisme comunitari en parlar de drets de les persones, no reconeixent a aquestes cap deure social correlatiu. La seva formulació ha rebut des de la filosofia americana mateixa, i des de l'evolució del mateix autor una inflexió i resposta. Analitzarem després les filosofies del comunitarisme.

El tercer neocontractualista es distingeix per provenir del camp de l'economia – economist cum philosopher – ell mateix s'ha autoanomenat. James Buchanan reflexiona entorn les preocupacions intel·lectuals d'escola: Virgínia Polytecnic Institute, i el moviment de la Public Choice. Col·laborador de G.Tullock, Buchanan apareix quan les aportacions que hem vist de Rawls i Nocick són ja conegudes en nord amèrica i quan ja es parla de *contracte social* com a instrument conceptual vàlid per judicar la societat. Amb les seves obres: *The Limits of Liberty between Anarchy and Leviathan*, i *La Raó de les Normes: economia política constitucional* introdueix enfront l'anterior categoria de la llibertat, la del pensament evolucionista (16). Es tracta ara d'analitzar l'expansió incontrolada del sector públic. Existeix en l'acció estatal un síndrome de “pragmatisme” que suposa per a Buchanan una contínua aplicació de “remeis” *baling-wite syndrome* amparats sota l'indefinit concepte de necessitat social que s'inspira en Buchanan en l'intervencionisme hobbesià.

Buchanan analitza en la seva obra la classe política que seguirà segons ell els seus propis interessos de grup econòmic determinat com a estament burocràtic. Els “controladors” del bé públic es controlen cada vegada més a sí mateixos, i l'individu comença a percebre un creixent procés de separació respecte a l'actuació estatal. Es fa així necessari un nou “contracte social”, una “revolució constitucional” per a assolir un autèntic consens entre les parts envers la consecució de “relacions lliures entre homes lliures”. Buchanan coincideix amb

el personalisme comunitari en aquesta denúncia però difereix amb ell en quant a la solució, donat que el seu contracte per interès no és el que sorgeix de la sociabilitat natural personalista, on la paraula clau és més la comunió que el contracte.

"Aquest precepte de l'anarquia ordenada pot emergir com principi quan un fructuós contracte social renegociat posi "el meu i el teu" *mine and thine* en una acord estructural novament definit i quan l'amenaçador Leviathan resti situat en els nous límits". LL 180

La teoria contractual de Buchanan sorgeix per a la necessària revolució constitucional que ha de reordenar conventualment els drets i deures de l'Estat i de les persones. En aquestes i en la seva llibertat individual la sanció moral recau exclusivament sobre el procediment, sense més limitació que ser un simple vehicle de les lliures eleccions de les persones. El just serà ara allò que sorgeixi d'aquests mitjans. El punt de partida metodològic és el clàssic del contractualisme : un estat de naturalesa o posició original des del qual derivar la presència de l'Estat com imperatiu racional necessari i restablir així la seva delimitació dins d'una sèrie de funcions concretes. Buchanan és, sense una referència explícita a Hobbes, hobbesià, l'estat de naturalesa és el *bellum omnium in omnes*, la jungla amb dret fonamental de tots a tot. Emprant criteris econòmics es troben implícits els criteris de pessimisme antropològic propis del filòsof empirista anglès. Amb Nocick comparteix la premissa bàsica d'un individualisme radical i el seu horror a l'extensió d'intervencions estatals, reputant frontalment la visió d'un món possible sense dret i Estat. El punt clau de desacord es trobaria en les deficiències de les teories llibertàries a l'hora de definir els límits naturals de les persones. Aquest sols és possible pel dret i l'existència d'una instància encarregada de la seva executorietat, l'Estat.

" L'individualista ha de contemplar en l'esfera d'activitats endreçades per l'anarquia com un mal absolut". LL 5

" Aquest fonament normatiu essencial de l'anàlisi normatiu ha de ser reconciliat amb l'afirmació que els homes es diferencien necessàriament entre si i en qualsevol assignació de drets (...) Vivim en una societat d'individus, no en una societat d'iguals. LL II

Més tard tornarem sobre aquest concepte de "desigualtat". Ara cal assenyalar les característiques de l'home en el seu estat de naturalesa segons la categoria de "homo economicus" de Buchanan (17). L' homo economicus és l'individu en la jungla hobbesiana, el maximitzador racional i egoista de la teoria econòmica contemporània, model de comportament humà apropiat per a avaluar les institucions en un ordre social. El tret central ho constitueix per a Buchanan el conflicte entre els agents de la interacció social. Es centra en arguments analítics i metodològics substituint els empírics. Cal fer esment primer al principi de simetria

pel qual hi ha raons poderoses de tipus analític per a procedir a la comparació entre institucions que emprin el mateix patró de comportament bàsic.

"L'argument de la simetria suggereix tan sols que qualsevol quina sigui la hipòtesi de comportament emprada, aquest model té que aplicar-se a totes les institucions. L'argument insisteix en que es il·legítim restringir l'homo economicus al terreny de comportaments de mercat i emprar models clarament diferents en situacions diferents a les del mercat, sense una explicació coherent de com té lloc aquest canvi de conducta". (18)

En segon lloc en la mesura en que se suposa que les institucions estan dissenyades per a transformar els interessos privats en conductes per a l'interès de tots, té molt més sentit analític concentrar-nos sobre les motivacions privades i deixar de banda aquella que hagi de significar un component altruista. Des de l'interès personal de cadascú s'expliquen les conductes socials, no des d'altres categories relacionals que no deixarien d'actuar en nom d'una pretesa solidaritat. En tercer lloc es pot pensar que si les institucions polítiques i els mercats són valors instrumentals per la seva capacitat per a produir béns i serveis dels ciutadans, i si les preferències sobre aquests béns i serveis gaudeixen de les propietats normals de complexitat, és racional que els individus disseyin les institucions des del supòsit que els agents polítics es comportaran de la pitjor forma possible. En quart lloc en l'hipotètic cas que hi hagi un nombre suficientment decisiu de persones amb una tendència a comportaments altruistes, i que signifiqui una majoria substancial de ciutadans, pot ser profitós i prudent considerar que els altruistes es comporten com a interessats i egoistes. En darrer lloc Buchanan empra com argument a favor de la tesi de l'homo economicus l'afirmació que donat que aquells que es manifestin més ambiciosos pel poder de les institucions seran els que acariciïn projectes personals. Aquesta ambició personal haurà d'entrar en conflicte amb la voluntat d'altres persones, que hauran de modificar la seva conducta o renunciar a ambicions pròpies. Tots els ciutadans així podran esperar racionalment que els poders discrecionals seran exercits de manera que tendiran a ser incompatibles amb els seus propis desitjos. Buchanan i Brennan afirmen que el model de conflicte social generat per les categories de l'homo economicus és l'únic vàlid, tant en el passat com en l'actualitat per les reflexions constitucionals.

El pressupost clau en aquest entramat metodològic és que els individus tenen interessos diferents que entren en conflicte. Buchanan demostra mitjançant una analogia que això és un pressupost important per a l'anàlisi constitucional. Suposem que A està pensant entrar en relació amb una altra persona B per fer quelcom A desitja que faci i que requereix un pagament anticipat important; per exemple, B pot construir una casa per a A. Qualsevol incompliment per part de B de la seva obligació contractual imposarà a A uns costos no menyspreables. Per això A cercarà limitar el nombre d'errors possibles i ho farà encara que sigui més baixa la probabilitat d'incompliment per part de B. A pot investigar primer la reputació de B abans de comprometre's i presumiblement no contractarà a B si la probabilitat d'incompliment de B és elevada. El següent pas pot consistir en

recórrer a un advocat per a la redacció del contracte. A partirà de la hipòtesi que d'aquesta manera aconseguirà que B no el defraudi a la primera oportunitat que tingui. Aquesta és la classe de contingència que un contracte està cridat a cobrir. L'argument apunta a que si el contracte formal ha de ser executat, un dels aspectes de la lògica de l'operació és l'adscripció d'interessos diferenciats - homo economicus- a cadascuna de les parts rellevants. La raó del contracte com a tal és la seva possible funció per a modificar els interessos privats de B, de tal manera que els faci compatibles amb els de A. L'eix central és l'anàlisi dels interessos diferenciats i separats d'ambdues parts.

" El primer argument per a l'estudi de les regles descansa en el reconeixement del paper que els regles desenvolupen en l'obtenció de resultats d'equilibris o cadenes de resultats per a una comunitat de protagonistes socials amb capacitats i objectius donats. Ens hem vist envoltats en dificultats per a subratllar que la interacció entre les mateixes persones, en qualsevol societat, pot generar qualsevol nombre de resultats socials, segons siguin les regles existents. Però tant sols són possibles aquells resultats que puguin ser generats com a equilibri sota un marc institucional. Per aquesta raó, és erroni examinar el conjunt de tots els resultats socials concebibles i triar com ideal el que millor correspongui a algun criteri normatiu extern i independent. El marc institucional restringeix el conjunt de resultats possibles no menys eficaçment que ho fan les limitacions físiques bàsiques (qualitats) que defineixen el conjunt de productes finals desitjats". (19)

Buchanan apel·la per a la seva definició de la categoria de – homo economicus – en l'obra *La Raó de les Normes* a l'autoritat dels filòsofs de la tradició anterior. Es refereix així a David Hume:

" Per a restringir qualsevol sistema de govern i fixar els diversos controls i frens constitucionals, hem de suposar que són tots uns bellacs i que no persegueixen en totes les seves accions un altre fi que l'interès privat" (20)

I també al mateix Thomas Hobbes:

" Malgrat els perversos fossin menors en nombre que els justos, donat que no podem distingir-los, és necessari recelar, ser prudents, avançar-se, conquerir , defensar fins el més honest i just" (21)

Reprenent el concepte de desigualtat que s'assenyalava en la cita LL.II , cal dir que en Buchanan no ens trobem davant d'un "vel de la ignorància" que elimini la desigualtat a l'hora de procedir a l'assignació de drets, sinó que ens trobem davant d'un reconeixement de la desigualtat com estat natural humà. S'acosta a aquesta en conceptualització al pensament de Nozick. La derivació lògica en la societat ens la dona Buchanan en LL. 25 i LL. 67 fonamentalment:

“ En la mesura que existeixen aitals diferències, haurà de pronosticar-se una desigualtat post contractual en la propietat i en els drets humans. (...) En acord sobre els drets de les parts representa una internalització contractual d'una apel·lació d'externalitat que existia en l'estat de naturalesa pre contractual” LL.25

“ L'Estat es converteix en la personificació institucional de l'àrbitre o jutge, i la seva única funció consisteix en que siguin acomplerts els terminis del contracte”. LL.67

Aquestes afirmacions ens porten al concepte d'Estat protector - *protective state* – similar a l'Estat mínim nozickià: funció de vetllar pel compliment dels terminis del contracte, i els drets així reclamats i declarats. No estarà dotat de cap funció legislativa, de cap instància de presa de decisions, meres competències policials i jurisdiccionals pròpies de l' "Estat Providència". Operarà:

“ sense impulsos morals, independentment de tot interès, sense consciència” LL. 131

Ens trobem davant d'una aplicació automàtica de la llei sense avaluació moral. Buchanan amplia però la concepció de l'Estat sobre el de Nozick. Ens trobem llavors amb una doble funció de la mateixa entitat, o davant de dues branques d'un mateix tronc.

1.- L'Estat haurà de fer possible la vida en societat, prèvia definició o reconeixement d'una sèrie de drets. El "contracte constitucional" pròpiament dit, Estat "protector", ens passiu destinat a mantenir un determinat status quo.

2- Un altre paper de l'Estat és el post-constitucional, en el marc del qual funcionaria el comerç de béns privats i públics. Estat "productor" o instància activa encarregada de definir les regles mitjançant les quals la comunitat ha de dotar-se de béns públics, delimitar la seva financiació, etc.

La llei és aquí per definició el – bé públic per excel·lència” – Ll. 109. En aquestes atribucions productores és on intervé el marc de la democràcia o participació política pròpiament dita. El sentit de la distinció entre estadi constitucional / post-constitucional és orientar la pràctica de l'acció pública.

“ En la conformación de un orden social hay siempre dos etapas que es preciso diferenciar, porque de lo contrario todo lo demás se hace ininteligible. La etapa constitucional de la que surge un orden, una asignación de derechos y reglas llamados a permanecer, y la etapa postconstitucional. La primera es una fase donde lo característico es la elección entre las reglas alternativas. La segunda es más prosaica, si se quiere, pues ya sólo se

trata de elegir dentro de lo que las reglas anteriores han dejado como opciones válidas. " (22)

L'única font de legitimació de l'acció conjunta dels dos papers de l'Estat – protector-productor, és l'individu. Els components del contracte constitucional global , *inclusive constitutional contract*, són llavors:

- 1.- La limitació del comportament de cada persona respecte a les altres. El "desarmament" pròpiament dit.
- 2.- La fixació dels diferents drets de propietat sobre les possessions o recursos capaços de produir béns finals, la "imputació productiva directa", capacitat productiva humana i altres recursos no humans.
- 3.- Els terminis i les condicions de l'executorietat dels drets i deures reconeguts, és a dir, les atribucions i límits a l'actuació de l'Estat protector i:
- 4.- Les regles sota les quals han d'operar la comunitat en la creació i execució de les decisions sobre la provisió i financiació de "béns públics".
Les funcions i restriccions imposades a l'Estat productor, a la funció legislativa de l'acció política: institucions i normes de procediment (unanimitat, tipus de majories requerides per a cada cas), tipus de béns subministrats i en quina extensió, sistema tributari o mecanismes de contribució de la despesa pública etc.

L'aprovació d'aquests elements haurà de ser unànime, amb la qual cosa el control dels individus sobre els fonaments de l'Estat és pràcticament total. El contractualisme tal i com l'hem resseguit, sorgeix des del moment en que es deriva tot el valor des dels individus que participen en la comunitat, reputant fonts de valor externament definides, com ho podrien ser la formulació dels drets humans. En el personalisme s'afirma també el valor des de la persona que viu i es projecta a la comunitat, però al mateix temps que es respecta la seva singularitat es reconeix en la relació interpersonal i intracomunitària un compliment indefugible per la persona, que el lliga al mateix moment amb el cos social i comunitari. Aquest referent de comunió no es valora com una formulació externa, com uns drets humans abstractes separats de la persona, sinó com a una definició mateixa del que és la persona en sí mateixa.

Farem ara , per valorar aquest moviment neo-contractualista d'una forma unitària, una triple lectura comparativa: Rawls-Nocick, Buchanan-Nocick, Rawls-Buchanan. Aquest triple exercici ens aclarirà també sobre si podem amb rigor parlar de moviment neocontractualista unitari. Rawls construeix la seva teoria partint d'un concepte de societat com sistema de cooperació on el joc dialèctic entre la identitat i el conflicte d'interessos fa necessària la presència de determinats principis que regulin la convivència i s'encarnin en pautes de justícia

distributiva. Nocick per la seva part, cerca el fonament de la reflexió a partir de la inviolabilitat moral de les persones que ha d'estendre's en totes les dimensions de la personalitat i prevaler sobre qualsevol altre pauta social.

“La gent coopera per a fer coses, però trepalla separatament; tota persona és una empresa en miniatura” ASU 186

No és necessària la justícia distributiva. Rawls reconeix grups socials a partir d'un individualisme atomista radical. Em Rawls els principis de justícia han d'arraigat-se en l'estructura bàsica de la societat. Aquesta constitueix la forma en la que les principals institucions s'integrin en un sistema, assignen els drets i els deures fonamentals i configuren la divisió dels avantatges que sorgeixen de la cooperació social.

Entre Buchanan i Nocick existeix una similitud metodològica. Nocick s'adscriu a l'estat de naturalesa lockea i Buchanan al de Hobbes. Existeix en ambdós un mateix esquema de desigualtat implícit i un mateix tipus d'interès en configurar un determinat ordre que, en darrera instància va a resultar molt similar en ambdós. La sortida des d'una situació d'inseguretat més o menys accentuada és també el mòbil compartit per ambdós per a el naixement de l'Estat, que sorgeix per successius acords que harmonitzen a les persones. La maximització de l'interès propi individual, definit generalment en termes econòmics, serà l'esperó que dona vida a l'Estat tot marcant els seus límits. En un cas l'Estat sorgeix per acord, en altre per un caràcter consensual, com implícitament derivat d'un procés. L'Estat mínim de Nocick és idèntic a l'Estat protector, però no ocorre igual amb el productor. Nocick ignora totalment el problema dels béns públics i el de les externalitats, aquest punt el remet a ser interioritzat o internalitzat en els drets de propietat particular. Buchanan si ofereix solucions clares al respecte, el seu sistema és més elaborat. No es queda en la reduïda perspectiva del reducte individual ignorant els problemes de la comptabilització de l'interès públic i el privat. En tot cas pot buscar-se una via per acostar ambdós autors des del moment en que l'Estat protector i productor no tenen els mateixos límits. És a dir, que una vegada establert l'Estat protector, si no existeix unanimitat sobre els límits que hagin d'imposar-se a l'Estat productor, pugui ser organitzada la provisió de béns públics mitjançant clubs o associacions, fins i tot unitats de govern local, dins dels quals sigui possible fins i tot la immigració. Ens trobem així amb una entitat equiparable a l'Estat àrbitre de la Utopia on les associacions de naturalesa lliure i d'iniciativa privada marquen el ritme de la iniciativa i del dinamisme social. Buchanan és un economista que emprà mètodes filosòfics. Nocick prové de la filosofia i des d'aquesta reflexiona en el camp social i de l'economia.

L'acostament entre Rawls i Buchanan ja és més complex. Buchanan tracta d'analitzar perspectives i possibilitats d'una genuïna re-negociació contractual “aquí i ara” entre persones que no es troben en una situació artificial d'igualtat.

" No es fa comportar artificialment com si ho fossin, ja sigui mitjançant l'adhesió general a normes ètiques internes o mitjançant la introducció de la incertesa sobre posicions post contractuals". LL. 176

Això és així en quant no pretenen identificar o determinar una sèrie de principis substantius que puguin emprar-se per a definir una "societat justa".

"No tracto d'identificar els límits de la llibertat ni el conjunt de principis que puguin emprar-se per a definir aitals límits" LL. 176

Rawls pretén crear principis normatius per a una societat justa e imparcial. Deriva principis específics des de la seva " posició original", no simples guies per a l'acció política. Buchanan ho fa també però sense principis concrets ni pressupòsits kantians sobre l'ètica de l'home. Es tracta d'aplicar mentalment un "context hobbesià ", *hobbesian setting*.

Cadascun d'aquests autors contribueix a fonamentar i a legitimar un tipus d'Estat diferent. Nocick i Buchanan apunten la dimensió més neoliberal del neo-contractualisme, especialment Nocick; enfront de l'Estat social de Rawls, progressista i obert al foment de noves quotes de dignitat i de desenvolupament humà. L'artifici del contracte pot instrumentalitzar-se a favor dels més diversos règims polítics, no poden així constituir el referent d'una única proposta. El personalisme pot compartir determinats elements contractuals, però no emprarà mai el concepte d'Estat protector ni productor, pot estar així més proper a Rawls que a la proposta neo liberal. L'Estat és un orgue habilitat per fer ús del poder format per especialistes en l'ordre el benestar públic, és un instrument al servei de l'home.

Les terceres vies

Analitzarem en aquest apartat tres models: la proposta de tercera via socialdemòcrata formulada per Anthony Giddens, el model liberalcomunitarista americà, i el model de la tercera via de la democràcia cristiana d'arrel europea. Els models reformistes han de passar del plànol de les formulacions teòriques i filosòfiques a les realitzacions pràctiques. Els projectes polítics hauran de passar necessàriament pel sedàs d'una administració, fenomen que també abordarem.

El personalisme social no és el contracte social. El personalisme comunitari va més enllà del contractualisme, un contracte social que ningú no ha signat i ningú no ha vist, una idea que deixa de ser genèrica, imposada. La sociabilitat natural defensa l'acció de la persona en el concret, en l'immediat, en els grups petits que s'apleguen per fer un camí junts i desenvolupen un esperit cívic, una identificació amb les comunitats naturals més properes a la persona. Hi ha en els autors estudiats en l'apartat anterior unes matisacions i inflexió als seus propis plantejaments inicials. En 1995 a *Trusts: the social virtues and creations of*

prosperity, Fukuyama defensa la societat civil com garant del progrés econòmic i polític, quan abans defensava el triomf del mercat sobre les consciències personals. El Nocick posterior tampoc és el Nocick de l'estat mínim.

La proposta de Guiddens és també una proposta de renovació. Guiddens és l'ideòleg del Nou Laborisme anglès i és un nou camí on poden confluïr les filosofies personalistes social-cristianes amb les propostes del socialisme democràtic no marxista. Aquest desllastament per la filosofia marxista és també una confirmació del model que es dissenyà des dels anys 30, que és el nostre. El punt de partida i l'interès de la tercera via pel personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític és la contraposició clara entre dues filosofies que condicionaven un món bipolar a superar: *la socialdemocràcia clàssica*, o antiga esquerra, basada en la primacia de l'Estat sobre la societat civil i la vida econòmica, el col·lectivisme i la gestió keynesiana de la demanda adreçades a assolir un ideal d'igualtat i de benestar en la plena ocupació; i el *thatcherisme* o neoliberalisme de la nova dreta, basada en un govern mínim garant de l'autonomia de la societat civil i la defensa d'un fonamentalisme de mercat. Ja em vist les tensions i contradiccions entorn de la defensa d'un autoritarisme i tradicionalisme en el moral, acompanyat d'un fort individualisme en l'àmbit econòmic. De la contraposició d'aquests paràmetres es vol definir una tercera via que renovi a la socialdemocràcia actual i la faci pilot del canvi polític. Es reconeix a aquest model una connexió amb les propostes comunitaristes procedents d'Amèrica del Nord.

El comunitarisme no té un origen "continental" com la tercera via britànica, sinó que neix del corrent liberal americà mateix. En Charles Taylor i l'escola comunitarista es reformulen tres concepcions fonamentals del pensament liberal, la idea de persona, la idea de societat i la mateixa concepció de la política. El liberalcomunitarisme reforça la legitimitat d'un nacionalisme cívic que defineix la nació com una comunitat que, a la vegada que és expressió d'una forma de vida, assegura a tots els seus membres una igualtat juridicopolítica i fomenta la cultura democràtica. Les identitats comunitàries són necessàries per a l'autorealització personal. És a dir, l'individu participa en la definició de la seva identitat en interacció amb el concurs dels "altres significatius" que l'envolten. Sembla incongruent defensar les identitats personals tot retallant les identitats col·lectives. No és al grup a qui s'atorga estatut moral, sinó a aquells individus necessitats d'una cultura comuna per a poder desplegar plenament llurs actes personals. Les identitats col·lectives són pel comunitarisme, com nou liberalisme, valuoses per elles mateixes des del moment en que ho són per als individus que hi participen. Negar la identitat nacional acaba per convertir-se en negació del respecte a un conjunt d'individus. La tensió entre individu i estat és una constant en la història de la modernitat, des dels clàssics del pensament liberal, de Herbert Spencer, fins a Friedrich von Hayek, i des de John Locke fins a Robert Nozick. Àngel Castiñeira (23) analitza el comunitarisme americà com una forma de liberalisme que ens porta a afirmar com en la pràctica el liberalisme és profundament comunitari, encara que en la teoria pretén negar-ho. I ho és en ser el model que supera el pol oposat col·lectivista-holista del marxisme radical i articula una posició intermitja que supera al mateix temps que al marxisme a l'individualisme, en la seva

accepció pura o atomística radical. Aquest liberalisme troba en l'afirmació de la comunitat i la nació el complement necessari a una ciutadania política que no és abastable des de la defensa rígida i exclusiva dels drets de l'individu, és a dir al marge de tot vincle comunitari. Per això alguns polítics contemporanis catalans han emprat alguna vegada la denominació *liberalisme social*. El corrent de pensament "comunitarista" penetra així des dels anys vuitanta en diferents països i atribueix a les comunitats locals el pes moral decisiu en la configuració d'hàbits i virtuts dels membres de la comunitat. D'una manera pràcticament transversal el comunitarisme i el liberal comunitarisme són avui, per Castiñeira, detectables en ideologies socialdemòcrates, liberals, democratacristianes o purament nacionalistes.

El comunitarisme de Charles Taylor presenta dos elements destacables. En primer lloc la seva anàlisi de l'atomisme, en segon lloc l'estudi de la noció de política del reconeixement, vinculat als problemes del multiculturalisme. L'atomisme és una paraula que serveix per designar algunes doctrines contemporànies que evocuen de nou la teoria del contracte social, o que procuren defensar en algun sentit la prioritat de l'individu i dels seus drets per damunt de la societat, o que ofereixen una visió purament instrumental de la societat. En aquest sentit certes formes d'utilitarisme en són doctrines derivades. L'atomisme és un tret que caracteritza així les teories del contracte social que van aparèixer al segle XVII i que empren una visió de la societat que és formada per individus i que com a tals realitzen fins que són, abans que tot, individuals. La primacia del dret individual es troba en el paradigma de Locke, però hi ha també teories contemporànies d'aquests tipus entre les quals una de les més conegudes, de que ja em parlat, és la de Robert Nozick. També Nozick considera fonamental l'afirmació dels drets de l'individu, i després continua discutint sobre si és legítim exigir obediència a un estat i en quines condicions. Sigui quina sigui la formulació i la solució a la que s'arribi la primacia del dret individual té una influència que ha donat forma a la consciència política moderna. L'atomisme és un debat que és present en les discussions sobre l'obligació i la naturalesa de la llibertat. Per què trobem raonable d'entrada d'iniciar una teoria política amb l'afirmació dels drets individuals i atorgar-los primacia? La resposta per Taylor és la influència que sobre nosaltres té el que anomenem atomisme. L'atomisme representa la tesi sobre la naturalesa i la condició humanes que, entre altres coses, fa plausible una doctrina de la primacia dels drets; o també, i formulant-ho d'una manera negativa, es tracta d'una tesi en absència de la qual aquesta doctrina resulta sospitosa fins a tal punt que esdevé virtualment insostenible. Per emprar aquest mètode de la via negativa el millor és partir de la tesi de la doctrina oposada: *l'home és un animal social* - és l'afirmació clau d'Aristòtil. Aristòtil combat la noció d'autosuficiència - *autarkeia*-. L'home és un animal social, i fins i tot polític perquè no és autosuficient quan està sol, i sobretot no és autosuficient fora de la *polis*. Bo i manllevant aquest terme, podríem dir llavors que l'atomisme afirma l'autosuficiència de l'home solitari, o si voleu de l'individu.

La teoria dels drets és així complementària i paral·lela a la doctrina de l'individu. Què vol dir que sobreviuríem fora de la societat? Es pregunta Taylor.

Certament molts no podrien. El que ha estat argumentat en les diferents teories de la naturalesa social de l'home no és solament que l'home pugui sobreviure tot sol, sinó sobretot que només pot desenvolupar les seves capacitats característicament humanes en societat. El que reivindica és que viure en societat és un condició necessària per al desenvolupament de la racionalitat, en algun sentit d'aquesta qualitat humana, o d'una existència plenament responsable i autònoma. Hi ha una posició a la que s'acosten els utilitaristes que fa de la sensibilitat la font del dret. Aquesta posició la podem analitzar en tres nivells o passes. En primer lloc atribuir al dret natural, i no solament legal, X, a l'agent A, equival a afirmar que A mereix respecte, de tal manera que normalment, estem obligats a no impedir que A faci o gaudeixi de X. Això vol dir que l'atribució d'aquest dret és molt més que admetre la simple imposició que diu: no impedi que A faci o gaudeixi de X. Aquesta imposició sempre es pot donar sense cap fonamentació a un mateix o a un altre, si així ens plau. Però afirmar un dret equival a dir que un ésser com A ens posa una exigència moral de no ingerència. Per tant, afirma també alguna cosa sobre A: que A està constituït talment que aquesta imposició és d'alguna manera ineludible. En segon lloc encara es pot esbrinar més i intentar definir l'atribut de A que fa que la imposició sigui ineludible. D'això podríem dir-ne la propietat o les propietats essencials, E, d'A. Aleshores és E (en el nostre cas les capacitats essencialment humanes) que defineix no solament qui són els portadors de drets sinó també a què tenen dret. A té un dret natural a X, si fer o gaudir de X forma part essencialment de la manifestació d'E (per exemple, si E equival a constituir-se un ésser en forma de vida racional, llavors els A tenen un dret natural a la vida i també al desenvolupament sense traves de la racionalitat); o si X és una condició causalment necessària perquè es manifesti E (per exemple la tinença de la propietat, que segons una opinió molt generalitzada, és necessària per a salvaguardar la vida, la llibertat, o un sou vital). El tercer moment és l'afirmació que un dret natural, en imposar-nos de respectar A mentre fa, o gaudeix de X, no pot sinó comportar conseqüències morals. Perquè si A està constituït talment en virtut d'E, llavors E té gran valor moral i ha de ser fonamentada i desenvolupada de nombroses maneres adequades, i no solament a través de la no ingerència.

Per tant afirmar un dret és més que donar una imposició: té un rerefons conceptual essencial, amb alguna noció de valor moral de determinades propietats o capacitats i sense la qual no tindria sentit. Nozick pensa que pot partir de la intuïció humana per la que creiem que les persones tenen drets determinats, per exemple, de disposar com vulguin d'allò que pertany sempre que no perjudiquin els altres; i que partint d'aquesta base podem construir, o bé no reeixir a construir, una argumentació a favor de la lleialtat legítima envers determinades formes de societat i/o autoritat, tot demostrant com aquestes no violen els drets esmentats. Per la seva part Locke afirma que el que ens cal és el dret a la propietat com apuntalament essencial a la vida. Taylor inflexiona l'individualisme implícit en el pensament d'aquests autors. Afirma que la tesi de Locke és falsa. Els homes sobreviuen perfectament en societats comunals. La felicitat de la dimensió personal no es manifesta únicament en el règim de propietat privada. El seu comunitarisme cerca un altre referent: *la família*. Si és evident que els homes han de viure en família (sigui quina sigui la seva constitució), que sense família ni tan

sols les persones creixen humanament, i que continuen necessitant-la per a expressar una part bàsica de la seva humanitat.

Nocick en la seva obra *Anarchy, State and Utopia* parla d'un model de societat ideal on els individus dintre del marc de l'estat mínim formen o s'adhereixen a només aquelles associacions que desitgen i que els admeten. L'únic que importa és el següent: atès que l'individu lliure només pot conservar la seva identitat des d'una societat o cultura d'un determinat tipus, li cal preocupar-se per la configuració d'aquesta societat/cultura en conjunt. Per ell té importància que floreixin determinades activitats i institucions de la societat, i fins i tot té importància la tendència moral la societat sencera, per espantós que ho trobin els llibertaris, perquè la llibertat i la diversitat individuals només poden prosperar en una societat on hi ha un ampli reconeixement del seu valor; i perill no solament amb la proliferació de la intolerància, sinó també d'altres concepcions de la vida, segons les quals, per exemple, l'originalitat, la innovació, i la diversitat serien uns luxes que la societat no es pot permetre atesa la necessitat d'eficàcia, productivitat, o creixement; o bé d'altres concepcions que detracten la llibertat de nombroses maneres. Taylor inflexiona també aquest atomisme. La identitat de l'individu autodeterminant i autònom necessita una matriu social, la qual, per exemple, reconeix a través d'una sèrie de pràctiques el dret a la presa autònoma de decisions, i que demanda que l'individu tingui veu en les deliberacions sobre l'acció pública. En la seva anàlisi de l'atomisme el debat entre els seus seguidors i els seus detractors és un debat de gran profunditat: abraça la naturalesa de la llibertat i, a més, la qüestió de què vol dir ser un subjecte humà, què és la identitat humana, i com s'ha de definir i sustentar. Aquest debat té els trets de tots els debats: ambdós bàndols parlen com si parlessin sols: els atomistes en parlar de les identitats i les seves implicacions socials tenen un discurs que sembla insuperablement abstracte i especulatiu. Els no atomistes afirmen que la confiança cega dels atomistes en el seu punt de partida representa una mena de ceguesa, una autosuficiència il·lusòria que els impedeix veure que l'individu lliure, el portador de drets només pot fer-se seva aquesta identitat gràcies a la relació que té una civilització liberal desenvolupada; que és una absurditat col·locar aquest subjecte en un estat de natura on mai no podria assolir aquesta identitat, ni tampoc, per tant, crear mitjançant un contracte una societat que el respectés. Ben al contrari, l'individu lliure que s'afirma com a tal té ja una obligació de completar, restablir o sustentar la societat en la qual la seva identitat es fa possible.

En quan al segon element, el multiculturalisme i la política del reconeixement, Taylor posa de manifest com diversos aspectes de la política contemporània se centren en la necessitat i, de vegades en l'exigència del reconeixement. Es pot dir que la necessitat de reconeixement és una de les forces motrius dels moviments polítics nacionalistes. Aquesta exigència es posa de manifest de diferents maneres en la política actual, a través de minories o grups "subalterns" d'algunes formes de feminisme i d'allò que coneixem com la política del "multiculturalisme". En aquests últims casos l'exigència de reconeixement és urgida com la comprensió que té una persona de qui és i de les característiques

fonamentals que la defineixen com a ésser humà. La tesi és que la nostra identitat és definida en part pel reconeixement o per la seva absència, sovint pel mal reconeixement per part d'altres, de manera que una persona o un grup de gent que pot patir un dany real, una distorsió real, si la gent o la societat que els envolta els reflecteix donant-ne una imatge restrictiva, degradant o de menyspreu. No ser reconegut o ser mal reconegut pot fer mal, pot ser una forma d'opressió i fer que algú quedi empresonat en una manera de ser falsa, distorsionada i reduïda. El fonament filosòfic més proper a aquesta noció del reconeixement és la dialèctica de l'amo i l'esclau de Hegel. L'amo creu ser amo, però necessita a l'esclau per ser-ho, i la seva obediència. La seva llibertat depèn d'això. La importància del reconeixement ha estat modificada i intensificada per la nova comprensió de la identitat individual que emergeix a la fi del segle XVIII. En J.J. Rousseau l'home té una intuïció del que està bé o està malament, la seva veu interior defineix la moralitat. Podríem parlar d'una identitat individualitzada, que és particular de cada persona i que cada persona descobreix en ella mateixa. Aquesta noció sorgeix juntament amb un ideal, el de ser fidel a cada persona i a la seva manera particular de ser. Apareix ací una categoria molt pròpia de l'existencialisme i en part del personalisme: la d'autenticitat. Taylor inflexiona la tensió dialèctica d'aquesta relació i l'individualisme de dues figures que es polaritzen en direccions diferents (dialèctica amo/esclau) així com un individualisme que cerca tant sols la fidelitat a una veu interior que indica en una intuïció la moralitat del que és correcte o incorrecte. La seva solució és personalista, més des del seu comunitarisme liberal que des de la primacia de la persona pròpiament dita. Per Taylor la forma crucial de la vida humana és el seu caràcter fonamentalment dialògic. Esdevenim agent humans complets, capaços de comprendre'ns a nosaltres mateixos i, per tant, de definir la nostra identitat a través de l'adquisició de la riquesa lingüística expressiva humana. Definim la nostra identitat dialogant amb i, de vegades, lluitant contra allò que els nostres altres significatius volen veure en nosaltres. El desenvolupament d'un ideal d'identitat generada interiorment atorga una nova importància al reconeixement. La meua identitat depèn marcadament de les meves relacions dialògiques amb altre gent. Les relacions amoroses no són importants només per l'èmfasi que posa la cultura moderna en la satisfacció de les necessitats corrents, són essencials també perquè són els gressols de la identitats de les generacions i el seu relleu. En el pla social la comprensió de les identitats es forma en diàleg obert entre comunitats, i aquest diàleg implica un reconeixement previ. La utilitat d'aquesta reflexió és doble: en el nivell íntim la formació del jo es produeix en un diàleg i una lluita continuus amb altres significatius. En l'esfera pública la política del reconeixement igualitari ha passat a tenir un paper més important en la moderna societat del benestar: cal evitar els ciutadans de primera i de segona classe.

Aquesta anàlisi del comunitarisme americà de tall liberal, no deixa de posar de manifest la seva distància amb el personalisme comunitari europeu. Són dos models diferents, i la diferència rau precisament en l'esperit de comunió manifestat en la còpula "i", com element essencial del qualificatiu "personalista i comunitari" d'Emmanuel Mounier, per exemple; i també en la manca d'un referent transcendent del comunitarisme, que pot restar en un simple economicisme o juridicisme

proposant una nova redistribució de l' estat del benestar, però no un projecte per a la comunitat.

Entre la Tercera Via de renovació de la socialdemocràcia d'origen marxista, del 1999, i el comunitarisme d'origen liberal, del 1985, hi ha la proposta del personalisme comunitari, amb més antigüitat que aquests en el temps, els anys 30, i té en definitiva un referent a contrastar: la Doctrina Social de l' Església. La *Rerum Novarum* de Lleó XIII, la *Quadragesimo Anno* de Pius XI, la *Centessimus Annus i Sollicitudo Rei Sociales* de Joan Pau II. La democràcia personalista és un projecte-tipus de "tercera via" i es defineix com un model mig entre una democràcia purament formal entorn els mecanismes d'elecció –democràcia liberal- i una democràcia exclusivament pensada en categories econòmiques – democràcia socialista-. La concepció social personalista és el referent per a una concepció política del personalisme. La tercera via que va elaborar Emmanuel Mounier era una proposta entre el col·lectivisme del marxisme i el liberalisme burgès. La seva proposta no era però equidistant, ja que és decantava pel marxisme, si bé Mounier no era una marxista en no acceptar el seu materialisme immanentista. La seva proposta no era tant contra el feixisme i el nazisme, que s'havien presentat a sí mateixos com "terceres vies" en el seu moment. Si Mounier es va caracteritzar també per una forta crítica a la democràcia formal parlamentària, aquest model polític passa ara en les societats modernes per la gestió de l'administració. No volem però un moviment polític "burocràtic i administratiu" volem un doble model social i polític al mateix temps. Aquesta dimensió és la que analitzarem després en parlar del model de gestió pública personalista, i aquest és el sentit de la crítica de Mounier al parlamentarisme i a la democràcia formal. Històricament s'ha donat també un altre moviment ben definit i de gran protagonisme en determinats moments històrics, com la creació de la Comunitat Europea després de la segona guerra mundial: el moviment de la democràcia cristiana.

La denominació *democràcia cristiana* sembla tenir el seu origen a França, el 21 de novembre de 1791, quan Lamourette, bisbe constitucional de Lyon es refereix als "principis lluminosos de la democràcia cristiana" en un discurs pronunciat en l' Assemblea legislativa. Aquesta primera tímida incursió del terme no cristalitza fins el 1848, de nou a França, on és abundantment emprat per l'equip de trepall de *L'Ere nouvelle*. "La democràcia cristiana vet ací el futur" escriu l'abat Maret, director de la publicació a un ministre el juliol de 1848; al mateix temps que un altre dels il·lustres col·laboradors: Frédéric Ozanam escriu al seu amic Foisset el 24 de setembre de 1849: "he cregut i crec encara en la possibilitat de la democràcia cristiana, en tot cas no crec en cap altre alternativa en matèria política"(24). L'origen continental europeu és clar, i s'explica per la mateixa tradició cristiana europea, on els dos poders temporal i espiritual, si bé han tingut diverses relacions de dependència o d'ús l'un de l'altre, han estat però en la seva definició dues realitats diferents, característica diametralment oposada a l'Islam, i exportada a Amèrica, on la religiositat pesa en les consciències i on el poder públic és autònom en els seus objectius i organització. El desenvolupament continental del moviment es dona simultàniament en diversos països, sigui en la formulació

teorètica – Luigi Sturzo a Itàlia, o en l'axiològica i política, el mateix Sturzo i el polític Alcide De Gasperi, el ministre Robert Schuman a França (25), i Konrad Adenauer a Alemanya. Definirem ara alguns trets mínims de la democràcia cristiana com a filosofia política, sense entrar en la seva realització social i l'èxit dels seus partits, que si ara es troben en decliu, van regir durant dècades la política europea i han tingut també gran influència en amèrica del sud.

El primer referent doctrinal és l'ensenyament de l'Església i la seva doctrina social, DSE. El dia després de l'encíclica *Rerum Novarum* de Lleó XIII el moviment camina amb força, juntament amb el Papa Pius XI que efectuà la condemna de l'integrisme polític de Charles Maurras, *Action Française*, i revocà el "non expedit" de Pius X que impedia als catòlics el dret al vot. Pius XI va ser així el "pare de la democràcia cristiana", promulgant el 15 de maig de 1931 l'encíclica *Quadragesimo Anno*, reafirmant les posicions de Lleó XIII. El sentit polític fonamental és així la reconciliació entre el cristianisme i la democràcia, i la recerca d'una contribució del cristianisme a la vida d'una societat democràtica. Roberto Papini assaja de definir uns límits programàtics a l'acció dels partits que formen part del PPE, Partit Popular Europeu, (26) en quatre eixos. El primer d'ells és el relatiu als valors de la tradició político-cultural del moviment. La relació entre la inspiració cristiana i la laïcitat de les organitzacions és l'element fonamental. Es tracta d'una formació política que ha d'aplicar el principi de donar al Cèsar el que li pertoca i a Déu el que és de Déu, com la millor defensa per evitar la cesarització de Déu i la divinització del Cèsar. Papini va més enllà d'aquesta distinció i parla del *popularisme* de la ideologia, que fa dels seus seguidors persones moralment compromeses en la transformació social, reputant una posició conservadora, i cercant en la defensa dels pobres la justícia social amb una vocació interclassista. Aquesta posició política centrista és abans que tot un compromís moral, i com a tal recorda la frase de Péguy: "la revolució serà moral o no serà". El lligam amb la societat civil i l'esperit reformista són així eixos fonamentals en la defensa de la justícia que els fa combatre i superar els egoismes de classe o els privilegis que trepitgin la línia dels drets humans. Ja hem parlat de la font de l'ensenyament social de l'Església, catòlica i també protestant segons les cultures de cada nació. Els textos del Vaticà II i la *Gaudium et spes* són fonamentals en la defensa d'un determinat ordenament social, així com la declaració sobre la llibertat religiosa *Dignitatis humanae* per la qual el poder civil ha d'evitar que la igualtat jurídica dels ciutadans- també un element del bé comú de la societat- mai es vegi ni oberta ni ocultament lesionada per motius religiosos, és un greu abús del poder polític la imposició als ciutadans per la violència d'una confessió, així com la seva persecució o intent d'eliminació. La proposta d'ordenament territorial es basa en un principi fonamental per l'Església, com és el principi de subsidiarietat que reconeix l'autonomia i la iniciativa de les identitats i poders locals: allò que pot assumir una administració local o menor, o més propera no té perquè assumir-ho una de superior. El tercer eix és precisament el personalisme com matriu filosòfica des del moment que els ha interessat defensar la dignitat de la persona, i fer d'aquesta defensa la centralitat del seu model. El personalisme francès dels anys 30, Maritain i Mounier, si bé en el seu primer moment eren corrents independents de la democràcia cristiana, són els pensadors que més han influït. El personalisme

és així el que ofereix un model teòric que permet prendre consciència dels models a superar: d'una banda l'individualista burgès i de l'altre el col·lectivista marxista, alhora que permet la seva superació. D'altra banda aquest model personalista permet l'enllaç amb el neotomisme dins del marc de renovació propugnat per Lleó XIII que basa l'ensenyament social de l'Església en el relançament del tomisme. El tomisme personalista de Jacques Maritain és així un referent central, i un fonament teòric sòlid per a un partit laic, modern i eficaç. Partint de la seva dialèctica entre individu-persona es cerca una mediació entre inspiració cristiana i idea democràtica per una part, al mateix temps que entre una democràcia d'inspiració evangèlica i de transformació social per una altra. Són les idees-força i els grans eixos d'una acció política i social d'inspiració cristiana. Presenta també la possibilitat de separar una filosofia del bé comú fonamentada en la dignitat de la persona humana de tota filosofia fonamentada en la primacia de l'individu i del bé privat. El seu pensament s'inscriu així en la perspectiva d'un humanisme integral i d'una societat comunitària, comunitat fraternal d'homes lliures. El pensament personalista que assumeix la lectura que fa la democràcia cristiana ha de sintetitzar les aspiracions de justícia del marxisme i de realització del liberalisme, però situa aquests anhels en la promoció dels drets de l'home. Aquesta defensa simultània de la justícia social i de la llibertat està en la línia d'una recerca de: "un humanisme nou, dins del qual l'home es defineix abans que res per la responsabilitat envers els germans i la història". *Gaudium et Spes*, n. 55. El personalisme és així una filosofia que tendeix constantment a superar les tensions permanents entre l'home i la societat, permetent una realització de l'individu dins de la persona, i de la societat dins de la comunitat, mitjançant l'organització del diàleg dins de la ciutat pluralista i la participació de tots en la vida social i política. El quart eix que remarca Papini és de caire operatiu, en la praxi de les formacions polítiques i en l'aportació de cadascuna d'elles als problemes particulars específics. Si un tret distingeix als demòcratacristians des del seu inici és la seva inequívoca i decidida vocació europeïsta, al mateix temps que la seva reconeguda aportació al procés, ja des del primer moment. Existeix un projecte d'Europa pluralista d'inspiració demòcratacristiana entorn l'ordenament de la subsidiarietat. La democràcia cristiana és així una tercera força entre el capitalisme i el col·lectivisme. El seu centrisme polític és contrari, en el moral, el social i l'econòmic, al marxisme i el feixisme al mateix temps, i reputja també el capitalisme en la seva forma liberal pura. La seva proposta econòmica no deixa de ser un cert col·lectivisme. Defensa la propietat privada cercant però una desitnació social de la riquesa, i defensant la intervenció del poder públic en tot allò que afecti al bé comú i la justícia social, dissenyant així un model d'economia mixta.

Rafael Caldera fa una altra proposta de definició que pot ajudar a complementar a la de Papini (27). Intentar definir la democràcia cristiana com model teòric o com a filosofia política resulta difícil de fer, cal inevitablement caure en la definició d'un ideari encarnat en una organització política. L'element democràtic es concreta en l'expressió de la democràcia personalista, pluralista, comunitària i de participació orgànica. El poble al qual s'adreça i al qual convida a participar en la política és un conjunt orgànic de persones humanes. No hi pot haver vera democràcia si la persona no és respectada, no com a massa, sinó com

a subjecte cognoscent i responsable d'actes i decisions. L'assegurament de la idea de persona, de la seva dignitat i llibertat són indispensables. El sentit orgànic de la democràcia ha d'allunyar-nos d'un sentit atòmic, individualista. La finalitat del govern no és una simple acumulació de béns, sinó un objectiu finalístic: aixecar el subjecte col·lectiu que integra el cos polític, és a dir l'estat. La veritable democràcia és també pluralista, en dos sentits: ideològic, en un sentit de pluralisme social, significat el reconeixement de l'existència de formes plurals de societat. L'objecte de l'acció política no és l'individu sinó la comunitat, no cerquem assegurar el bé individual sinó el bé comú. No és suficient la justícia commutativa, cal la justícia social. Caldera deixa molt clar com l'element cristià és una inspiració que ha de donar un fons ètic a la política, ja que sinó difícilment podríem parlar de defensa de la dignitat personal i del bé comú. Afirma a més l'aconfessionalitat de l'ideari polític. Aquest esperit cristià es concreta en la valoració del treball humà, i en la defensa d'una legislació que permeti al treballador unes condicions vitals dignes, un marge per l'estalvi i el descans familiar. La base populista ha de significar així una valoració de la perfectibilitat de la societat civil. La propietat privada té així una funció social i l'ideari dels partits es basa en un reformisme social en l'econòmic, i en una defensa de les nacions i les identitats locals en el polític, segons una aplicació rigorosa de la subsidiarietat.

Com a model polític els models socials han de realitzar-se inevitablement en una administració que gestiona l'espai públic de la vida de les persones. El model d'administració que volem és reflex del model on volem arribar. Els totalitarismes que consideren la societat com un tot imposant la gestió d'un "partit únic" han de ser rebutjats – Marx o el feixisme en estat els models tradicionals - . Tampoc són recomanables les formes més radicals dels liberalisme americà, - Buchanan, Rawls, Nozick, Buchanan, i en darrera instància la tesi del triomf ras i definitiu del liberalisme després de la caiguda del mur de Berlín: Fukuyama – *La fi de la història i l'últim home*- 1989. Max Weber en la seva obra *Economia i Societat* analitza l'estructura i funcionament de les administracions modernes i la seva relació amb el cos social al que pertanyen. Max Weber (1864-1920), economista, sociòleg i filòsof, és un dels pensadors que més ha influït sobre els corrents de pensament alemany. Weber, un dels pares de la sociologia moderna, va ser en els inicis de la seva carrera un profund coneixedor del món bursari, va participar després en la redacció de la Constitució de Weimar, i ha influït de forma directa en l'obra de Karl Jaspers i l'Escola de Frankfurt, la seva obra abasta terrenys com la sociologia de la religió, la metodologia científica e història social i econòmica. Els seus plantejaments i conclusions es troben en una de les tradicions que conformen el pensament i el concepte que l'home d'Occident té sobre la societat i la història. L'eix del seu estudi, del 1922, és una classificació segons el que anomena *models de dominació*. Parteix en primer terme d'una distinció bàsica també per a una concepció personalista de la gestió del públic. Es tracta de la distinció entre *poder* i *dominació*. Si *poder* significa la probabilitat d'imposar la pròpia voluntat, dins d'una relació social, fins i tot contra tota resistència i qualsevol que sigui el fonament d'aquesta probabilitat, per *dominació* cal entendre la probabilitat de trobar obediència a un mandat determinat contingut entre persones

determinades, i la *disciplina* és la probabilitat de trobar obediència per un mandat per part d'un conjunt de persones i amb unes característiques determinades: actitud arraigada, ràpida, simple i automàtica, o el que és el mateix sense un esperit crític tal que faci posar en qüestió el que s'està demanant. Hi ha així una diferència de grau entre la dominació i la disciplina basada en la forma diferent de repre-la per part del receptor. Podríem dir que en la segona el grau de maduresa, consciència i responsabilitat del qui la pateix és inferior, i àdhuc pot arribar a ser inexistent. El concepte de poder és sociològicament amorf. Totes les qualitats imaginables d'un home i tota sort de constel·lacions possibles poden col·locar a algú en posició d'imposar la seva voluntat en una situació donada. El concepte de dominació, ha de ser més precís i tant sols pot significar la probabilitat que sigui obeït. El concepte de disciplina porta implícit una "obediència habitual" per part de les masses, sense resistència ni crítica. La situació de dominació està relacionada amb la presència actual d'algú comandant eficaçment a un altre, però no és unida incondicionalment ni a l'existència d'un quadre administratiu ni a la d'una associació, pel contrari si ho està en termes generals a una de les dues coses. Una associació s'anomena associació de dominació quan els seus membres són sotmesos a relacions de dominació en virtut de l'ordre vigent. Així un patriarca domina sense quadre administratiu com un jeque àrab domina per un sèquit guerrer i un sistema feudal de protecció a aquells que se li acosten. Una associació és sempre en algun determinat grau una *associació de dominació*, per la simple existència d'un quadre administratiu. El concepte és ací relatiu. Normalment és una associació administrativa. La peculiaritat d'aquesta associació està determinada, per Max Weber, per la forma en que s'administra, pel caràcter del cercle de persones que exerceixen l'administració, pels objectes administrats i per l'abast de la dominació. Per aquestes dues primeres característiques Max Weber elabora el seu model de *legitimitat*, o el que és el mateix el fonament de la dominació mateixa que s'explica segons les formes de la dominació que desenvolupa en el capítol tercer de l'obra *Economia i Societat*. Una associació de dominació ha de dir-se associació *política* quan i en la mesura que la seva existència i la validesa dels seus ordenaments, dins d'un àmbit geogràfic determinat siguin garantits per la coacció i aplicació de la força, en ser necessària, per part d'un quadre administratiu. Weber distingeix tres nivells: estat, associació hierocràtica i església. L' *estat* és un *institut polític* d'activitat continuada quan i en la mesura en que el seu quadre administratiu mantingui amb èxit la pretensió al monopoli legítim de la coacció física per a el manteniment de l'ordre vigent. Es diu que una acció està políticament orientada quan i en la mesura en que ha d'influir en la direcció d'una associació política, en especial a l'apropiació o expropiació, a la nova distribució o atribució dels poders propis del govern, és a dir a l'organització i distribució del poder i al nomenament de responsables i càrrecs polítics. La *societat hierocràtica* s'ha d'entendre com una associació de dominació en la mesura que aplica com a mètode que ha de garantir l'ordre la coacció psíquica, concedint per aquesta o negant determinats béns que els ciutadans considerin fonamentals, (com la salvació o el paradís promesa als terroristes de l'integrisme islàmic). Una església és per a Max Weber un institut hierocràtic d'activitat continuada, quan i en la mesura en que el seu quadre administratiu mantingui la pretensió al monopoli legítim de la coacció hierocràtica.

Veiem la proposta de Weber referent als tipus de dominació possible en la definició d'un fonament i una legitimitat en la governabilitat d'una societat. Dominació és la probabilitat de trobar obediència dins d'un grup determinat per a mandats específics, o per a tota classe de mandats. No és, per tant, tota espècie de probabilitat d'exercir "poder" o "influx" sobre els homes. Això ens portaria a una altra categoria, la d'*autoritat* que descansa en diversos motius de submissió: des de l'habitació inconscient fins el que es considera purament racional amb respecte a fins. Un determinat mínim de *voluntat*, el que és consciència i responsabilitat, o sigui d'interès, externa o interna, en obeir és essencial en tota relació aritmètica d'autoritat. No tota dominació és per Weber econòmica ni tota dominació té fins econòmics. Aquest punt de partença és important per copsar el funcionament de la dominació en Weber, que en darrer terme descansa en la noció de *legitimitat*, que donarà sentit a aquesta relació més que no pas el costum, la situació d'interessos creats i els motius simplement afectius i de valor, que són també racionals, però racionals en funció de valors. Entre altres trets destaca en afirmar que aquesta legitimitat d'una dominació ha de ser considerada com una probabilitat, però que la realització històrica o social de models de govern respon a aquests tipus, bé evolucionats, o bé en presència mixta. També el que el fet que el dirigent i el quadre administratiu d'una associació aparegui segons la forma com "servidors" dels dominats, no res demostra respecte del caràcter de la dominació. Existeixen d'entrada tres d'aquests models probables. Weber els anomena tres tipus purs. El primer és de *caràcter racional*, que descansa en la creença en la legalitat d'ordenacions estatutàries i dels drets de comandament dels anomenats per aquests ordenaments a exercir l'autoritat, és l'autoritat legal. El segon és de caràcter *tradicional*, que descansa en la creença de caràcter quotidià en la santedat de les tradicions que van regir des de temps llunyans i en la legitimitat dels assenyalats per aquesta tradició per exercir aquesta autoritat, una autoritat de caràcter tradicional. El tercer model és el *carismàtic* que es basa en l'entrega i la voluntat de servei d'una persona. Parla de diferents possibilitats: la santedat, l'heroisme o exemplaritat i de les ordenacions creades per aquesta persona, o persones, o moviments, revelades i trameses mitjançant una crida a altres persones que han de ser els seguidors. És una autoritat de tipus carismàtic. Si en l'autoritat legal regeixen els ordenaments impersonals i objectivament constituïts i les persones designades en funció d'aquest ordre formal, en l'autoritat tradicional s'obeeix a la persona d'un senyor cridat per la tradició i vinculat a ella en un àmbit, per motius de pietat – *pietas* – en el cercle del que li és consuetudinari. En el cas de l'autoritat carismàtica s'obeeix a un cabdill carismàticament qualificat per raons de confiança personal en la revelació, heroïtat o exemplaritat, dins d'un cercle molt delimitat: aquell en que la fe en el seu carisma té validesa. Weber apunta dues característiques, en primer lloc que la utilitat d'aquesta divisió tan sols es demostra en el rendiment sistemàtic que amb ella es recerca. Admet que són unes categories d'estudi de la realitat. En segon lloc afirma que cal d'aquests tres tipus ideals es donarà en estat pur en la realitat històrica, però que això tampoc no impideix el que calgui una fixació conceptual d'aquestes eines i una definició el més pura possible de la seva construcció.

En tractar la primera de les formes, la dominació legal amb administració burocràtica, en el sentit modern de les administracions públiques, afirma que aquesta dominació legal descansa en la validesa de les següents idees. En primer lloc qualsevol dret "pactat" o "otorgat" pot ser redactat de forma estatutària, racional amb relació a fins o racional en relació a valors, o ambdues coses al mateix temps. La fixació d'aquest marc normatiu té l'objectiu de ser respectat, com a mínim pels membres d'una associació, i també regularment per aquelles persones que dins de l'àmbit de poder de l'associació, o dins del territori corresponent, realitzin accions socials o entrin en relació amb l'associació en qüestió. En segon lloc que tot dret segons la seva essència és un cosmos de regles i normes abstractes, estatuides intencionalment, així la judicatura implica l'aplicació d'aquestes regles al cas concret; l'administració suposa el cuidat racional dels interessos previstos pels ordenaments de l'associació, dins dels límits de les normes jurídiques i segons principis assenyalats que tenen l'aprovació o si més no tenen la desaprovació de les ordenacions de l'associació. En tercer lloc que el sobirà legal típic, és a dir la "persona a la que s'ha posat el cap", en tant que exerceix les seves funcions, ordenar i manar, ha d'obeir també per la seva part a l'ordre impersonal pel que orienta les seves disposicions. Aquesta idea és fonamental i és una gran aportació de Weber a la teoria política. El sobirà legal que no és funcionari, com el president electiu d'un Estat, té també límits en el seu mandat, també ha d'obeir les normes en el funcional, i aquí diríem més enllà de Weber, també ha de respectar els Drets Humans en el natural. El pas del govern legítim al tirànic és també contemplat, com la classificació dels règims polítics i el evitar la tirania va ser tema de preocupació de la filosofia política clàssica. En aquest estat pur de dominació racional i com a quarta característica el que obeeix tan sols ho fa en quant a membre de l'associació i ho fa obeint al "dret". Finalment aquest marc formal a que els membres de l'associació no obeeixen al sobirà en atenció a la seva persona, sinó que ho fan en atenció a un ordre impersonal, i estan obligats a l'obediència tan sols dins de la competència limitada, racional i objectiva a ell otorgada per aquest ordre. Les categories fonamentals són així dues: un exercici continuat, subjecte a la llei, de funcions; i en segon lloc l'afirmar que aquestes funcions estan dins d'una competència que significa: un àmbit de deures i serveis objectivament limitats en virtut d'una distribució de funcions, amb l'atribució dels poders necessaris per tal de poder dur-los a terme, i amb una fixació estricta dels mitjans coactius eventualment admissibles i el supòsit previ de la seva aplicació. El tipus més pur de dominació legal és aquell que es realitza mitjançant un *quadre administratiu burocràtic*.

La totalitat d'aquest quadre és composta, en el tipus més pur, de funcionaris individuals. Aquest col·lectiu té deu característiques ben definides: són personalment lliures, es deuen només als deures objectius del seu càrrec; tenen una estructura jeràrquica rigorosa; les competències són rigorosament fixades; pertanyen al cos mitjançant un contracte basat en el principi de la lliure selecció (en principi); la seva qualificació professional és la que fonamenta el seu nomenament; tenen una retribució en diner amb un sou fix, amb dret a pensió i remuneració proporcional a la jerarquia; exerceixen el càrrec com a única o principal professió; tenen davant sí un pla de carrera o perspectiva de promoció;

trepallen amb completa separació dels mitjans administratius i sense apropiació del càrrec i són sotmesos a una rigorosa disciplina i vigilància administrativa. Aquest ordre pot aplicar-se indistintament no només a organismes públics, sinó també econòmics, caritatius, o qualsevol altre de tipus privat que tingui fins materials o ideals, i a associacions polítiques o hierocràtiques. L'administració burocràtica significa també dominació gràcies i en funció del *saber*, i aquest és el seu tret de caràcter racional fonamental i específic. La dominació burocràtica significa socialment en termes generals: la tendència al nivellament en interès d'una possibilitat universal de reclutament dels més qualificats professionalment, així com la tendència a la plutocratització en interès d'una formació professional que hagi durat el major temps possible (la formació del funcionari i l'empleat s'allarga més enllà de la trentena), i en tercer lloc la dominació de la impersonalitat formalista, *sine ira et studio*, sense odi ni passió, o sigui sense amor ni entusiasme, sotmesa a la simple pressió del deure estricte, en sentit kantianista si és vol. Weber emprà la denominació de: " sense accepció de persones", formalment igual per a tots, per a tot interessat que es trobi en igual situació de fer. Així ha de portar el funcionari el seu ofici: amb formalismes i amb un criteri utilitari-material. L'objectiu és garantir les oportunitats, probabilitats, personals de la vida dels interessats en els serveis que presti l'organisme (ensenyament, fiscalitat, justícia, etc.) evitant l'arbitrarietat, i amb un criteri de prestar un servei als dominats. Els avantatges d'aquest sistema en l'eficàcia i l'eficiència de les organitzacions són clares, però també ho són les limitacions en relació a una proposta personalista de la gestió de l'administració.

El segon model, com a categoria pura que defineix Weber, és la forma de dominació tradicional. Segons Max Weber cal entendre que una dominació és tradicional quan la seva legitimitat descansa en la "santedat" d'ordenaments i poders de comandament heretats de temps llunyans, que venen de "temps immemorial". Weber no defineix d'entrada que entèn per "santedat", només diu que és el referent pel que determinats senyors justifiquen regles tradicionalment repudes el compliment de les quals dóna determinats mèrits. L'associació de "dominació" en el cas més senzill és primàriament una associació de "pietat" determinada per una comunitat d'educació. El sobirà no és un "superior" sinó un senyor personal, i el seu quadre administratiu no està constituït per "funcionaris" sinó per "servidors", els dominats no són membres de l'associació sinó "companyes tradicionals", "súbdits". Les relacions del càrrec administratiu en relació al sobirà no es determinen pel deure objectiu del càrrec sinó per la fidelitat personal del servidor. En aquest model no s'obeeixen a disposicions establertes estatutàriament sinó a la persona, cridada per la tradició o pel sobirà tradicionalment determinat. Els mandats d'aquesta persona són legítims de dues maneres: en primer lloc per la força de la tradició que assenyala inequívocament el contingut dels ordenaments, així com per la seva amplitud i sentit tal i com són creguts pels seguidors, i el perill i sentiment negatiu i de culpa que la transgressió dels límits tradicionals suposa. En segon lloc pel lliure arbitri del senyor, justificada per la mateixa tradició. El principi de l'obediència per pietat és ací el justificant que és simultani, en el primer cas la mateixa tradició que aprova o desaprova una determinada acció, en segon lloc l'acció material de l'imperant rau en ell mateix, i

s'allibera o desprèn de la tradició, encara que en darrer terme es legitimi en ella. En el model de la dominació tradicional en el seu tipus pur li manca al quadre administratiu un seguit de característiques que si trobàvem en la dominació legal. Una competència fixa segons regles objectives, una jerarquia racional fixa, el nomenament regulat per lliure contracte i ascens regulat, la formació professional com a norma i de vegades un sou fix i molt sovint un sou pagat amb diner.

En quant al tercer dels models que legitima una forma de dominació, i la fa possible per l'acceptació dels dominats la categoria de *reconeixement* serà l'eix fonamental. Es tracta de la dominació carismàtica. Weber defineix per "carisma" la qualitat que passa per extraordinària i superior als trets de la resta dels homes. Aquesta qualitat és condicionada màgicament en el seu origen, el mateix que si es tracta de profetes, bruixots, àrbitres, caps o cabdills militars. El carisma ve vincular a una personalitat singular, per la virtut de la qual es considera en possessió de forces sobrenaturals o superiors a la resta dels homes. Es tracta d'unes característiques que, si més no, la resta d'homes en la seva quotidianitat els hi serà difícil d'assolir. La manera com s'hauria de valorar "objectivament" la qualitat en qüestió, sigui ètica, estètica, o de qualsevol altre, és de tota manera irrellevant. El fet fonamental és com hem dit, el reconeixement, és a dir com es valora la personalitat pels dominats, els adeptes. El reconeixement no és però un fonament de la legitimitat, sinó un deure dels cridats, en mèrits de la vocació i de la corroboració a reconèixer aquesta qualitat. Aquest reconeixement és psicològicament, una entrega plenament personal i plena de fe que sorgeix de l'entusiasme i l'esperança. En la dominació carismàtica es produeix una comunització de caràcter emotiu. El quadre administratiu dels imperants carismàtics no és cap mena de burocràcia, i menys encara una burocràcia personal. La seva selecció no té lloc ni des de punts de vista estamentals ni des dels de dependència personal o patrimonial. S'escull al dominat en funció també de la seva condició carismàtica: al profeta li corresponen els seus deixebles, al príncep el sèquit i al general els homes de confiança. No existeix ni col·locació ni destitució, ni carrera ni ascens, tan sols crida pel senyor segons la pròpia inspiració fonamentada en la qualificació carismàtica. Pot fins i tot no haver-hi sou, i els deixebles i seguidors hauran de viure en funció d'una camaraderia i comunisme o per mitjans proporcionats pel propi mecenes. La dominació carismàtica s'oposa igualment com a fora del comú o extraordinària, tant a la dominació racional, específicament la burocràtica, com la tradicional, especialment la patriarcal i patrimonial o estamental. Adues són formes de dominació quotidiana, rutinària. La dominació burocràtica és especialment racional en el sentit de la vinculació a regles discursivament analitzables; la carismàtica és específicament irracional en el sentit que és aliena a tota regla. La dominació tradicional és lligada als precedents del passat i en quan a tal igualment orientada per normes; la carismàtica subverteix el passat (dins de la seva esfera) i en aquest sentit és específicament revolucionària. El carisma pur és específicament estrany a l'economia. Quan apareix com una vocació en el sentit estricte del terme és una missió o tasca "íntima". Més que com a pretensió que com ha fet reputja l'estimació econòmica com a font d'ingressos considerada en ella mateixa. Si bé es cerca la financiació dels objectius i projectes, no es valora el guany diari

d'ingressos regulars en virtut d'una activitat econòmica dirigida d'una manera continuada. El mecenatge o l'extorsió i el pillatge són dos extrems en les seves formes de guany econòmic, vinculades a un model de vida de renda. Weber asseyla finalment com el carisma com a moviment mític pot ser *rutinitzat*. Aquest procés implica la seva racionalització o legalització, o la seva tradicionalització, o ambdues coses al mateix temps. Els motius d'aquest progrés poden ser varis. En primer lloc l'interès ideal o material dels prosèlits en la persistència i permanent reanimació de la comunitat. En segon lloc l'interès ideal més fort i el material encara més intens del quadre administratiu, deixebles, homes de confiança, en perllongar l'existència de la relació reforçant la seva concepció ideal i material sobre una base quotidiana duradera, amb formes incarnades i presents en la societat i amb un sistema econòmic que empra i accepta ja l'economia.

Aquest model de descripció de formes de dominació en funció de la seva legitimitat, si bé suposa una reducció en categories de les formes de societat i de govern, i d'un enfoc econòmic, i economicista, d'aquesta legitimitat, no deixa de ser un marc on reflexionar també del pas de la societat pre-política a la política i de la dimensió personal del governant. Si dominació és la probabilitat de trobar obediència, i disciplina l'assentiment sense esperit crític, els tres nivells d'associació de dominació que escriu Weber han de ser criticats des d'una concepció personalista del problema. La concepció de l'Estat de Weber no deixa de ser una concepció hobbesiana de l'Estat-nació. En la seva concepció no hi entra el principi de la subsidiarietat ni el de la descentralització. L'estat és en Weber una instrument de caràcter monopòlic del poder. El defineix com una característica essencial de la situació actual com ho és el caràcter d'institut racional d'empresa continuada. Si l'associació hierocràtica fa de la salvació i l'integrisme l'eix del seu contingut, no important tampoc el contingut mateix d'aquesta salvació, -quina classe de béns de salvació puguin ser oferts-, i cercant només que precisament això, "la salvació", i l'administració de la mateixa com a fonament de la dominació espiritual sobre un conjunt d'homes; la fórmula següent resta també formalitzada i buidada d'un cert contingut objectiu: la forma d'associació de la dominació de l'església. Weber defineix a l'església com a "institut hierocràtic continuat i amb monopoli". La defineix com un institut per distanciar-la sí de la "secta", és una associació que té pretensió de monopoli legítim com a coacció hierocràtica. En la "secta" la característica no és el d'institució en la qual creixen les persones lliurement, sinó que la categoria és la de la "unió" que acull personalment tant sols als religiosament qualificats o iniciats i escollits, obrint una distància de repuig, menyspreu i de proposta d'accions diverses (des del proselitisme per la conversió fins a la destrucció per impossibilitat d'aquesta). Weber no arriba a definir l'església en aquest punt en la seva relació amb el poder temporal ni amb la seva aportació a la tasca alliberadora de l'home i de conformació del substracte cultural de la societat. Es limita a aquesta distinció que vol marcar els límits ètics de la psicologia personal en relació a l'adscripció a l'organització religiosa i la incidència d'aquesta amb el poder.

En quant a les tres formes de dominació Max Weber cau en un enfoc formalista o economicista en criticar les formes tradicional i carismàtica per les

deficiències que s'hi troben en contraposició a les virtuts del model de la dominació legal. Aquest model racional troba en les nocions eficàcia i eficiència, en el sentit de la gestió moderna de la paraula, les claus de la formalitat neutral per la que cada ciutadà serà tractat segons els seus drets i deures. Eficàcia és la competència personal com eficiència és la competència corporativa o del grup de treball, i eficàcia és també l'assoliment dels objectius amb independència dels costos que calgui esmerçar (materials, personals o econòmics) i eficiència és l'assoliment d'aquests objectius amb el mínim de recursos o costos possibles. La forma de dominació tradicional és així valorada des d'aquest formalisme, o preferència implícita pel formalisme de la dominació legal que és la forma moderna i eficaç de la gestió d'una administració. Com a model basat en la santedat de l'ordenament i del poder heretat de temps llunyans, que venen de "temps immemorial", no defineix que entén per "santedat d'ordenaments i poders" dels comandants investits d'una llei que prové "de temps immemorials". Aquest concepte resta buit de contingut i diu d'ell que només és el referent pel que determinats senyors justifiquen regles tradicionalment repudades el compliment de les quals dóna determinats mèrits. Com a forma primitiva, pròpia d'una societat que no està desenvolupada, el sobirà no és un superior, sinó un senyor personal, i el seu quadre administratiu no està constituït per funcionaris "eficaços i eficients", sinó per "servidors", els dominats no són tampoc membres de l'associació en el sentit complet del terme, sinó "companys tradicionals" o "súbdits". Weber troba a faltar en aquest model la racionalitat de les competències objectives. Les relacions del càrrec administratiu en relació al sobirà no es determinen pel deure objectiu del càrrec, sinó per la fidelitat personal del servidor. Els mandats són legítims ací simplement per la força de la tradició, i el sentiment de culpa per la transgressió dels límits, el que marca els límits de l'obediència per pietat.

En tractar la dominació del carisma Weber critica les seves insuficiències per contraposició també a la perfecció del model racional i legal. Ja hem dit com el concepte de reconeixement per part dels súbdits és ací fonamental. Aquest tret és essencialment psicològic i per això fonamenta sempre un caràcter singular del carisma. El carisma és propi d'una persona i, per tant, subjectiu. La manera com s'hauria de valorar objectivament la qualitat en qüestió, sigui ètica, estètica, o de qualsevol altre tipus és totalment irrellevant. En produir-se una comunització de caràcter emotiu, la forma d'associació és també insuficient. El quadre administratiu no és burocràtic i no és tampoc personal. La seva selecció no té lloc per criteris estamentals ni de dependència personal o patrimonial. S'escull al dominat en funció de la seva condició carismàtica. La crítica de Weber a aquest model gira entorn a la mancança del que s'anomenaria un "pla de carrera". S'escull al dominat sense col·locació i tampoc sense destitució, ni ascens ni projecció de futur. Tan sols crida el senyor en funció de la inspiració fonamentada en la qualificació carismàtica. En aquest sistema de comunisme i camaraderia indica Max Weber com fins i tot pot no haver-hi sou o remuneració objectiva, el que és un signe inequívoc de manca d'objectivitat i de modernitat. Weber conclou la seva descripció afirmant que si la dominació burocràtica és racional, la carismàtica és per definició específicament irracional per ser aliena a tota regla. La tradicional, en tant que lligada al passat, és igualment orientada a normes, però aquestes no

pertanyen a una legalitat racionalment delimitada. La dominació carismàtica en sentit pur és revolucionària, subverteix el passat, i és específicament estranya a l'economia. Cercant la financiació en el mecenatge i l'extorsió no valora els guanys diaris dels ingressos regulars en virtut d'una activitat econòmica regular. Aquest fet, que anomena la rutinització del carisma, es produeix quan els súbdits o seguidors volen establir la seva posició econòmica.

La lectura de Max Weber si bé és útil com a definició de models no dibuixa una síntesi i una harmonia i complementaritat d'aquests. Aquest és precisament el propòsit de definir la forma de governabilitat des del personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític. El món de la vida, de la societat natural és el món de la tradició, i aquesta no és buida de sentit, al contrari, és el referent a la història i a la cultura que ens ha vist créixer com a persones, el relleu de la qual és la tasca del diàleg intergeneracional. El sentit d'aquest món natural no ens fixa en el passat, ens ensenya l'evolució de cada moment històric en un progrés que cerca una nova perfecció. Aquest model tradicional o món de la vida és l'espai de la pre-política, un espai de relació entre persones, i on hi cap el que hi hagi persones que pel seu carisma i la seva autoritat siguin models que guïïn a les societats. El món de la pre-política s'estructura en eines polítiques i administratives, dominació legal, on l'eficàcia i el servei a cada persona i a cada ciutadà no ens demana un allunyament del món pre-polític. El món pre-polític donarà sentit al món polític, i el món polític tindrà la seva raó de ser en el servei al pre-polític, que no seran dos moments temporalment diferents en la vida, sinó que coexistiran i es demanaran ajut complementàriament. El carisma personal serà aquell tret psicològic que ostentarà la persona que, essent part mateix d'aquest poble, el servirà i el guiarà des de l'administració política, no des d'un pur formalisme neutral, com el definit per Max Weber, sinó també com a referent moral del destí de tota la comunitat. La crítica de Mounier a la democràcia formal ha de ser llegida, des d'aquesta perspectiva, precisament com la manca o insuficiència de valors, de sentit, de definició i organització de la participació; de la defensa d'una democràcia formal, necessària i inevitable per a l'autèntic funcionament de la democràcia, que s'inspira i cobra sentit en la democràcia entesa com a sistema de valors. No podem llegir Mounier com un simple pensament anti-sistema, sinó com la denúncia d'aquells sistemes que es gestionen només des de criteris de rendibilitat i eficàcia, i no des del sentit de la comunitat. L'articulació del carisma com tret psicològic del líder es realitzarà però en grups de treball organitzats segons el model democràtic parlamentari: els partits polítics, i que representen la societat del món pre-polític que s'ha volgut organitzar per servir i guiar a tota la societat en un acte de *convenció*, de diàleg, entès aquest no com un simple formalisme d'eficàcia i eficiència. Un carisma única i exclusivament personal seria la llavor de la tirania, i aquesta és perversa en no ser un sistema que serveixi al "món natural pre-polític", sinó que podria tenir per objectiu esclavitzar-lo.

Els partits segons E. Burke són: un cos d'homes que s'uneixen per posar esforços comuns al servei de l'interès nacional, sobre la base d'un principi en el qual tots els afiliats poden estar d'acord. Per elàstica que sigui la definició és clara en els següents punts: agrupació particular, acord sobre un determinat principi,

objectiu d'interès públic. Els partits polítics com articulació que són de projectes ideològics cerquen la governació de la comunicació a la que es dirigeixen en tots els seus nivells i àmbits, amb l'objectiu de materialitzar les seves idees, prèviament concretades en programes que invariablement hauran de ser executats des d'una administració. És el que Leo Strauss recorda de la filosofia política clàssica, que considera sempre superior a l'actual i en diu "el règim de la cosa pública". Tots els projectes polítics passen pel sedàs de l'administració pública, el que imposa uns condicionaments, unes formes de treballar i d'organitzar-se amb criteris d'eficàcia, eficiència, professionalitat, neutralitat i transparència, uns límits i unes possibilitats.

Una concepció personalista de l'administració pública és "el conjunt de persones dedicades al servei de tota la comunitat". Si hem dit com a punt de partida que l'essència de l'administració pública és un instrument tècnic de caràcter neutral, vinculat a criteris d'eficàcia i eficiència, constituïts com les referències fonamentals del sistema. Aquesta constitutiva burocratització mena a la política entesa com despersonalitzadora, la que critica Havel a *La responsabilidad como destino*. No podem eximir de moralitat i vinculació al cos social als funcionaris apalancats sota l'etiqueta de "administració neutra i eficaç". Aquestes persones no formen un compartiment estanc dins la societat, sinó que en són una part indestriable. No admetem una interpretació dels administradors públics aliena al conjunt social. De la mateixa manera els polítics o caps de l'administració tampoc seran aliens a la majoria política que, essent representants d'aquest conjunt social, dirigeix l'administració pública. Eficàcia i eficiència com a únics principis formen part d'un economicisme formalista en l'organització tecnòcrata de l'administració, tot i així són criteris necessaris. L'administració pública en el personalisme social és un instrument de cooperació més que no pas de dominació entre les persones per a la construcció del bé comú. La justificació de l'administració passarà així per polítiques reformistes on han coincidit partits liberals i demòcrata-cristians. La responsabilitat i vocacionalitat de l'administrador garantirán la correcta aplicació de principis d'ordenament com la subsidiarietat que juntament amb el principi de solidaritat garanteixen el progrés i la justícia social. En definitiva cal assolir un ordenament administratiu que respecti el pluralisme de la societat a la que serveix en contínua renovació creativa (Thoening *Pour une approche analytique de la modernisation administrative*).

El model personalista

Jacques Maritain inicia la seva preocupació pel social i el polític a partir de l'any 1926 amb obres com *Primauté du Spirituel* el 1927, *Humanisme Integral*, 1936, *Principes d'une politique humaniste*, 1944, i culmina amb el recull de sis lliçons pronunciades a la Universitat de Xicago l'any 1951 *Home i l'Estat*. L'obra *Humanisme Integral* és una proposta de democràcia personalista, jurídica social i econòmicament pluralista, i que en virtut del respecte a la llibertat de consciència s'aparta tant del liberalisme com de propostes confessionals en la política, totalitàries i de signe col·lectivitzador. Cerca una comunitat fraterna, més en *L'Home i l'Estat* que en *Humanisme Integral*, entorn d'un bé comú temporal

infravalent de l'espiritual, àmbit que gaudeix d'una supremacia en una "comunitat laica i vitalment cristiana". Aquest humanisme és definit com **heròic, teocèntric, pluralista, democràtic i personalista**. Veiem aquests conceptes.

Heròic significa que el renovellament social serà fruit d'un grup d'homes relativament poc nombrós que li dedicarà tota la seva energia. Les revolucions, de signe espiritual, són obra d'un grup d'homes relativament poc nombrós. Maritain parteix de Péguy en l'afirmació: "La revolució serà moral o no serà".

Teocèntric en tant que reconeix la transcendència com a centre de l'home, al voltant de la gràcia – com perfecció de la naturalesa – i la llibertat.

Comunitari en tant que ordena als homes vers un bé comú diferent de la simple suma dels béns individuals.

Pluralista ja que en relació als afers públics justifica la cooperació pràctica entre homes de concepcions teòriques plurals.

Democràtic, i que ací remarca l'esperit d'un ordre vitalment cristià.

Personalista en afirmar que l'home és persona, un fi amb un valor en ell mateix i mai no un mitjà, així es reconeix en el bé comú un fi intermediari o infravalent als fins supra-temporals de la persona humana.

La mediació entre l'home, globalment considerat com individu i persona, i el bé comú pot analitzar-se en Maritain en quatre exigències fonamentals en una societat on es subordinin els fins socials de la persona: **la llibertat, la veritat, l'amistat cívica, i la igualtat**. Veiem aquests conceptes.

La noció de **llibertat** es central per la concepció social de Maritain, la personalitat i la llibertat creixen plegades, l'enteniment i la voluntat humanes confueixen en el lliure albir natural humà. El "dinamisme de la llibertat" com ho anomena Maritain no s'esgota però en aquest sinó que es remunta a l'autonomia pròpia de la persona en el pla temporal com en l'espiritual, i exigeix per tant la manca d'impediments polítics a aquest fi. Maritain reputja pel determinisme de la filosofia intel·lectualista la "falsa manera d'aconseguir la llibertat per una filosofia univocista i immanentista", referint-se a Spinoza i Hegel, a la qual contraposa, en l'obra *Principis d'una política humanista*, la veritable manera de concebre la llibertat basada en l'analogia del ser i en graduacions segons els seus variants tipus essencials. A partir d'aquestes categories parla després d'una falsa i vera emancipació política dels pobles. Maritain és crític amb la democràcia rousseauiana, sistema que anul·la l'autoritat "dret de dirigir i ordenar i de ser obeïts", i que anomena "democràcia anarquista encoberta" que en englobar la voluntat individual del liberalisme burgès en una omnipresent voluntat general nascuda per un contracte social pot conduir a un totalitarisme que divinifica l'Estat. Enfront d'aquest model hi ha una veritable conquesta de la llibertat social i política: la democràcia orgànica, que equilibra autoritat i poder. L'autoritat es deriva de

forma vicària del poble, que la legitima i controla democràticament en funció de dret i llibertats públiques i que ha d'adreçar-se a les exigències del bé comú.

El tractament de la noció de **veritat** en Jacques Maritain és tomista. La idea fonamental és retornar el pensament democràtic a una arrel ètica. Partint del convenciment de l'existència de la veritat i de la possibilitat per l'home d'assolir-la, la seva formulació parteix sempre de dos models que intenta contraposar i superar amb una tercera proposta – distingir per unir és el seu mètode-. D'aquesta manera no admet el plantejament liberal en considerar-ho relativista i defensa una tolerància civil. L'altre extrem serà l'error totalitari, que imposa per la coacció d'un grup dirigent la veritat, que és posseïda per aquest de forma mediàtica. Maritain rebutja la creació d'un partit polític confessional o cristià, sobre la base de la distinció – no separació – de l'espiritual i el temporal. El cristià no es compromet en el públic com a tal, sinó en tant que home, encara que integralment considerat. Aquesta distinció i aquesta concepció de la política com a "laica", si bé cristianament inspirada, és d'altra banda la fórmula que regeix en els partits polítics moderns, en el cas que la inspiració cristiana sigui un element del seu ideari.

L'amistat cívica és el compromís dels homes en la construcció del bé comú temporal, de la seva voluntat de servei, de la seva ètica i acció per la transformació de l'ordre social. Existeix una certa evolució en els plantejaments de *l'Humanisme Integral* on en 'annex "Estructura de l'acció" afirma que el cristianisme és l'únic factor capaç de defensar la llibertat de la persona, fins a *l'Home i l'Estat*, on en relació als drets de l'home, justifica la cooperació pràctica entre homes de concepcions teòriques plurals. El text fonamental que s'ocupa de la *igualtat* entre els homes el trobem al capítol tercer de *Principis d'una política humanista*. Fa servir també posicions per ell equivocades per a així i per exclusió definir el seu propi concepte. D'una banda l'empirisme nominalista observa desigualtats humanes desconeixent el que Maritain anomena – la unitat essencial del gènere humà – desigualtats tant socials com biològiques, Maritain parla des del racisme al Nacional-Socialisme alemany-. La igualtat és ací un simple concepte nominal que amaga de fet injustícies: el diferent no és subjecte de drets. L'error contrari és "l'igualitarisme" de la filosofia idealista on la igualtat és una exigència d'una abstracta espècie hipostàtica. La concepció realista de la igualtat és el fonament de la justícia social d'on deriven els drets fonamentals de l'home i el respecte a la dignitat humana, una igualtat proporcional que dona peu a una justícia distributiva que tracta a cadascú segons els seus mereixements subordinant aquesta igualtat a la del bé comú. Pius XII deia que la unitat del gènere humà és la base del cristianisme.

El model personalista de Maritain és una mediació de l'home vers el bé comú, i la proposta de Mounier és una teoria del compromís vers la vida autèntica. Aquesta teoria, la del compromís – *engagement*- es realitza en la tensió entre el pol polític i el pol profètic, que abasta l'extensió total de l'acció. Qui no fa política, fa passivament la política del poder establert. La no intervenció entre 1936 i 1939 genera la guerra de Hitler. L'*engagement* no pot acceptar l'abdicació de la

persona davant els factors que serveix, la persona ha de tenir les "mans brutes" de compromís i d'acció. *Engagement* és més que *compromís*. Quan diem que obrem o que ens veiem obligats a fer una determinada cosa per "compromís" signifiquem en el llenguatge vulgar una certa "obligatorietat" o un cert desig de "quedar bé" ja que obra de forma contrària seria poc convenient, socialment o políticament poc correcte. Per això hi ha un compromís. *Engagement* és més que compromís ja que afirma la radical implicació, la situació responsable que mou tot el nostre ésser vers un destí, una forma de fer que seguirem encara que comporti un trencament polític o social. Aquest és el sentit d'aquesta paraula en Mounier. Veiem també el sentit de les paraules "mans brutes".

" Nous serons donc sévères avec notre action. Nous attendons plutôt que de recommencer les mêmes blagues. Nous nous salirons les mains avec de l'action imparfaite, est entendu: quan les camarades ont fait des bêtises, on ne prend pas des airs hautains, en bonne camaraderie, pour les laisser petauger dans les conséquences. Mais tout de même il faudrait savoir les actions que nous choisirons quand nous aurons la liberté de choisir" (28)

Mounier no pot ser més explícit, sap que l'home compromès potser no assolirà la plenitud del seu ideal però ha de encetar el camí tot sabent que restarà a mig camí i que el compromís de la *situació* el menarà a viure en tensió la seva realitat. Per això diu: ens embrutarem les mans en l'acció imperfecta. La imperfecció no és l'objectiu, és el mal menor de la situació. La proposta personalista en Emmanuel Mounier no és una concepció política explícita. És el moviment del prendre *consciència d'una situació*. Quina és aquesta situació que tensiona el pensament de Mounier. És el copsar com l'individualisme que ell imputa en la moral del petit burgès no és només un aspecte moral. És la metafísica d'una solitud integral, allò que ens resta en perdre la veritat, el món i la comunitat dels homes simultàniament. Com concreta Mounier aquestes dimensions? La solitud en vistes a la veritat apareix quan jo ja no penso amb els altres homes i sota una llum comuna o global. Quan ja no penso ni actuo per a tots els homes, sinó només guiats per les pròpies emocions egoistes, les pròpies del meu propi solipsisme, únic i tancat. La solitud davant del món es deriva de la primera passa. Ací sóc també clos en la voluptositat i en l'aventura immanent de la pròpia raó. La pèrdua del món és voler justificar davant d'un tribunal que esguarda només la pròpia psicologia. No valoro sinó la pròpia diferència personal. Perdre el món és perdre després la solitud en relació als homes, i perduda aquesta es perd el lligam interpersonal: és la solitud davant els homes. El món modern davant el qual Mounier denuncia les mancances fa d'aquest individualisme un déu autosuficient que despulla la persona dels seus lligams. L'individu abstracte és per Mounier com el "salvatge" d'altres filosofies però sense la valoració positiva d'aquest estat (Rousseau). Per això cal prendre consciència de la insuficiència d'aquest model. Reprèn el punt de partida de Péguy: "*la revolució serà moral o no serà*" per demanar el recobriment de la primacia de l'espiritual, no de l'immanentisme materialista, sinó de la rehabilitació de la comunitat. No hi haurà societat entre membres diferents. Les dues desviacions són heretgies:

l'individualisme i el materialisme són la separació i la confusió d'una vida imperfecta. Quin és el camí de Mounier per recuperar el sentit i la plenitud? És el moviment interior d'interiorització i de donació. La força de creació és el camí de la llibertat, una llibertat que és iniciativa, una mirada vers el món i la promesa de relacions plenes de comunió i amistat fraterna. L'home concret és l'home que es dóna, l'home contemplatiu i treballador en el món i vers els homes. No és posseïx allò que no s'estima, allò que no és dóna. Aquest és un acte de gratuïtat. Cal un nou hàbit. L'hàbit de veure tots els problemes humans des del punt de vista de la comunitat humana i no des dels capricis de l'individu. La comunitat no és pas el tot, com en una filosofia col·lectivista, però la persona isolada no és tampoc una entitat. Per això la filosofia política del comunisme és una filosofia de la tercera persona, de l'impersonal. Hi ha però una filosofia de pensar i pronunciar la primera persona. Mounier diu ací éstar contra la filosofia del jo i ser a favor de la filosofia del nosaltres. No és posseïx allò que no es dóna, i no ens posseïm a nosaltres com persones si no ens donem. Aquest és el punt de partida de la revolució personalista, un realisme espiritual. La primacia de l'espiritual no descarna a l'home del món i de l'encontre amb l'altre.

Mounier concreta la seva definició personalista de la política en quatre punts. Tots ells han de partir però de la idea que si s'afirma d'alguna manera que la persona és un absolut, no cal prendre aquest sentit en el de dir que la persona és l'Absolut, i Mounier s'esforça en dir que tampoc cal, i a diferència de Maritain, parlar d'un individu jurídic universal, susceptible d'una definició com la dels Drets de l' Home. El pensament de Mounier presenta a diferència del primer pensador uns trets anti-sistema, però no creiem que aquest sigui el seu objectiu, com un pensament llibertari. Mounier s'esforça en defensar la singularitat i la irreductibilitat de cada ésser humà. La comunitat entesa com una integració de persones té la funció de salvaguardar la vocació de cadascuna d'elles. La comunitat en sí mateixa és una realitat, un valor. Veiem aquests quatre punts. En primer lloc Mounier vol significar que una **persona no pot mai ésser presa com un mitjà** per a un col·lectiu o per a una altre persona. En segon lloc **no existeix una esperit impersonal**, un valor o destí impersonals. L'impersonal és la matèria, i aquesta afirmació allunya Mounier del marxisme. Tota comunitat és en sí mateixa una persona de persones, o bé una força on la matèria espiritual és igual a la personal. En tercer lloc i a partir d'aquestes premisses **tot règim és condemnable si de dret o de fet considera a les persones com objectes** intercanviables negant llur vocació singular. Aquest punt és la base en Mounier per a la crítica a l'especulació econòmica i al sistema capitalista de mercat, on les empreses poden impedir que les organitzacions siguin autèntiques comunitats de persones que treballen per guanyar-se la vida i pel bé comú de la societat en la que viuen, superant un moviment de capital que sigui independent de la realitat del treball humà i que fa aparèixer en la societat figures com el ric, el petit burgès o el miserable. També rebutja aquelles societats que imposen una vocació única a les persones, negant les diversitats, sota la tirania d'un moralisme legal, font de conformisme i d'hipocresia. En quart lloc el model de Mounier sobre la societat, en tant que règim legal, jurídic, social i econòmic **no pot tenir per missió subordinar a les persones ni assumir el desenvolupament de la seva vocació**, ans el contrari

de garantir d'entrada una zona d'intimitat, de protecció, de joia, de vida, que els permeti la plena llibertat espiritual d'aquesta vocació. Tot sistema, sigui quin sigui ha d'acomplir aquestes exigències. Mounier no en defineix cap en concret ni aposta per un d'explícit. És la persona la que fa el seu destí, cap altre persona, ni col·lectivitat pot substituir ni reemplaçar aquesta missió, idea que repeteix paral·lelament amb Don Sturzo. Mounier vol que aquestes exigències no sigui només categories negatives, aquell ordenament social i polític que no les compleixi no pot ser vàlid ni bo, sinó que siguin també criteris i exigències positives, afirmatives. Aquell règim que les compleixi serà personalista.

Tanmateix Mounier defineix la seva proposta per superació o afirmació de dos negacions.

“ Le vrai mal du siècle, est qu'elle manque communément a tous. Deux maladies l'attaquent en permanence: l'individualisme, les tyrannies collectives. Ils ont aujourd'hui à leur maximum de virulence, et leurs effets s'ajoutent, car ils ne sont que deux phases d'un même mal.” (29)

Les línies de força d'aquesta reconstrucció personalista són la lluita contra l'individualisme, que defineix com un règim de l'anonimat, de la irresponsabilitat i de la dispersió, de l'egoisme i de la guerra. Categories que defineixen per essència un règim anti-personalista, on la persona com vocació, encarnació i comunió tendeix a la unificació pels seus exercicis essencials de mediació, de recerca de vocació, d' *engagement*, de reconeixement i d'encarnació que no li poden mancar. En segon lloc la lluita contra el que anomena “personalisme pagà” i les seves modalitats anarquista o feixista. El seu camí és un estatut coordinat de persona i comunitat. El model polític del pensador de Grenoble és més pre-polític que polític, per això es tracta d'una revolució comunitària, més que d'una definició de com gestionar una administració, aspecte aquest que no és fa de cap de les maneres en Mounier. *Refaire la Renaissance* és una proposta doble i serà complerta en aquest doble abast: personalista i comunitari. El Renaixement té sobretot la reputació de ser un punt de partida, el punt de la ruptura de l'amistat humana, el començament de la decadència individualista que la història haurà de suportar durant quatre segles. Va tenir en el seu moment més que una simple dimensió d'afirmació de la persona, va suposar el desllastament d'un sistema social i espiritual, el del funcionament feudal. Mounier s'enfronta a un nou context del que cal alliberar a la persona, el del feixisme i el del comunisme que convergeixen en el fonamental: negar la llibertat personal. Si el primer Renaixement és insuficient en negar, pel seu individualisme, la renovació comunitària, en la superació del segon superarem també l'atomisme individualista. Totes les experiències ens porten al mateix punt: impossible atendre a la comunitat oblidant a la persona, impossible servir la comunitat si no és sobre una altra cosa que les persones sòlidament definides i afirmades. El “nosaltres” segueix al “jo”, i més precisament – ja no es constitueix un sense l'altre- el “nosaltres” es segueix del “jo”. L'amor és el nexa d'aquesta relació, d'aquesta comunió. La màxima no podrà ser: “Tu estimaràs a l' Home (o als homes o al

pròxim), com tu mateix", però si: "Tu estimaràs al teu pròxim com tu mateix, és a dir donant-te a ell, com la realització mateixa de la Persona", sense contenció o mesura, sense límits. *L' amor és la unitat de la comunitat com la vocació és unitat de la persona*. Tota la humanitat és així una gran conspiració d'amor entorn de tots i cadascun dels seus membres. Mounier delimita en aquesta "civilització de l'amor" de la que ja em parlat, el que no cal entendre per amor. L'amor no és la complaença, ni l'agraïment, no la consonància; aquestes categories per si soles són insuficients i deixaren a la relació personal en un nivell de mediocritat. Són contra-figures a l'amor autèntic que és donació de comunió. L'amor concebut com lligam de l'individu a la persona, com un crida d'una a l'altra és per sota de les consonàncies de l'atzar. Tota la història de la comunió humana és un joc és un joc de l'amor i de l'atzar. La llibertat és el terreny espiritual de la persona i el perill de la individualitat és en encarnar-se en models polítics que per la mística personal d'un dels seus membres esdevé una persona col·lectiva. Tota comunitat aspira a erigir-se en el seu límit en persona. La persona de persones és la comunitat personalista, la comunitat que no gaudeix d'aquests trets: organicisme social, justícia distributiva, bé comú, primacia de l'espiritual amb respecte a la singularitat i llibertat de cada consciència i manca de reconeixement de les comunitats i identitats naturals, és la comunitat que pren el pol individual per erigir-lo com únic referent. D'ací la malaltia que Mounier denuncia i contra la que vol combatre, la malaltia del nacionalisme d'Estat i de la divinització del poder públic. Mounier reserva el nom de comunitat a una única comunitat vàlida, la comunitat personalista que ha definit com a persona de persones. La comunitat és la coordinació natural de Persones.

Mounier cerca en la vida democràtica un ordenament que reflexi i respecti el que anomena *societat vital*, aquella societat en la que el lligam fonamental de la vida de les persones és constituït per un viure comú i per un cert flux vital, a la vegada biològic i humà, i d'organitzar-se per a la vida, una vida regida per uns valors, que són la tranquil·litat, la vida agradable, el bon viure i la felicitat. La democràcia que cerca és aquella que faci de la participació el règim per excel·lència de la responsabilitat personal. La democràcia, com a sistema liberal parlamentari, ha de ser rebutjada si mena aquesta vida a una tergiversació dels mitjans i dels fins. No s'erigeix com a mètode per a ordenar una convivència que afavoreixi aquests valors i ordeni la relació entre representat i representant, sinó com a un mètode que subordini la vida personal a la tecnocràcia d'uns aparells. Els mals que provoca són la despersonalització, la irresponsabilitat, el desordre i l'opressió barrejats tots ells. Aquest és el fragment més dur de la crítica de Mounier a la democràcia formal. Si la única comunitat vàlida és la comunitat de persones, l' Estat i la societat econòmica no poder ser sinó servidors de persones singulars o col·lectives que es desenvolupen espontàniament en un territori.

Mounier defensa, com Maritain, la primacia de l'espiritual però delimita el sentit d'aquesta expressió de dues maneres, una de negativa i una altra de positiva. La via negativa suposa afirmar que l'esperit no es limita a l'exaltació de les energies vitals, raça, força, joventut, disciplina, tensió nacional, èxit esportiu i treball públic. Aquests eixos són la primacia espiritual dels feixistes i esdevenen

símbols col·lectius tant danyosos com perillosos. En segon lloc l'esperit no es redueix tampoc a la cultura, com una forma oficial separada de tota vida interior. En tercer lloc la primacia de l'espiritual no és tampoc la llibertat, que si bé és la conquesta fonamental de l'home, no pot tenir sentit sinó en una adhesió. Què és llavors l'espiritual en Mounier? És fonamentalment dues coses: una escala de *valors*, i una *encarnació* en les persones que són destinades a viure dins d'una comunitat total. Aquestes són les fonts autèntiques i profundes d'un règim personalista i comunitari. La comunitat desenvolupa la persona en un ordre que prepara el retorn d'aquesta a la comunitat. No hi ha comunitats autèntiques ni persones autèntiques sense aquest moviment. El món modern a desfet un i altre pol del camí. L'individualisme abstracte jurídicista i egoista, reivindicador d'una individualitat no ofereix sinó una caricatura de la persona. El capitalisme i els Estats totalitaris no ens proposen sinó una societat opressiva sense verdadera comunió. El reencontre del doble moviment no es pot donar sinó és entre persones que creuen en una veritat i s'*engagent* amb tota la seva ànima. Mounier parteix del marc conceptual dels autors que el van precedir, i en parla explícitament d'ells, de Péguy i de Maritain. Els homes s'abracen i es separen a formacions polítiques per construir el bé comú de la seva comunitat, en partits que són carnals, però llurs fidelitats espirituals són a un altre nivell, com diu Péguy "*ils revalent tout débat -mystique- sur le plan politique*". Es deixen anar pel que Maritain anomena la "projecció sociològica" de llur fe i creences.

Mounier es qüestiona si hi ha una política cristiana. En el número especial de la revista *Esprit* de 1933 : *Rupture de l'ordre chrétien et du désordre établi*, es proposa una reflexió sobre la relació d'aquests dos àmbits, el cristianisme la gestió del poder públic. La tensió neix des del moment en que es planteja com l'activitat espiritual amb els principis generals de vida que la regeixen per una part, i de l'altre la tècnica política, social i econòmica per l'altre constitueixen dos dominis en complerta independència recíproca, si bé que la intervenció en el segon àmbit en nom del primer constitueix una il·lusió o fins i tot una inconseqüència. L'home espiritual pot obviar i abstraure les implicacions tècniques dels problemes i expressar exigències insolubles en el terreny pràctic? Les solucions van des de les filosofies positivistes laïques a les posicions d'extrema dreta i empiristes. Mounier tornar a creure amb Maritain que cal "distingir per unir" i que aquest serà el camí per a l'articulació política i espiritual del cristià, i també un treball pacient per conduir tot allò que s'ha teoritzat amb el nom de filosofia cristiana. Posa de manifest com la distinció necessària entre els dos dominis no ha estat suficientment posada de manifest, o simplement precisada, per aquells que tenen interès en mostrar una lectura totalitària del cristianisme. Mounier torna a parlar el llenguatge de Jacques Maritain.

" Sur cela nous sommes en plein accord. Que signifierait: primauté du spirituel, si l'ordre des fins n'avait pas une compétence dans l'ordre des structures et dans l'ordre des moyens".

Mounier critica explícitament a les formacions polítiques demòcrata-cristianes, la moral del moralisme és una filla bastarda i degenerada de la vida

espiritual. Es situa en el mateix nivell que el pensament idealista, una zona mitjana, i políticament moderada, on no es freqüenta res que no sigui benestant, ni des del costat de l'espiritual ni del costat del material. Aquest conformisme, o tebiesa centrista és el que critica en el pensament demòcrata-cristià, actitud que no veu en moviments juvenils d'esquerra on l'engangament tensiona les conductes. El moralisme en el cristianisme ha estat, junt amb el jansenisme, una de les malformacions fonamentals. Afirmar en canvi que un cristià no pot, en tant que tal, prendre partit per la mística de d'esquerra ni per la mística de dreta, definides com absoluts, com l'absolut de l'exigència de Justícia o Ordre abstractament considerats, però pot constatar com de fet l'exigència d'ordre s'ha convertit en la major part dels casos en la conservació d'un ordre profundament injust i inhumà, i que de fet la causa de la justícia social a estat presa per un o altre partit polític en el que l'oportunisme és manifest i on aquestes paraules són més una façana i una pantalla de màrqueting polític que no pas una realitat. En aquests casos no existeix una tensió autèntica, una metafísica contra l'ordre pervertit que es combat. Aquesta és la moralina externa que el judici moral ha de descobrir. Tot el perill rau en el pas de la mística a la tècnica, i de la tècnica a l'acció, en evitar que la mística no vivifiqui ni s'encarni en la política. Per això cal vetllar per guardar la joventut del tresor de la veritat. Mounier sap però que la santedat per si sola no dona la competència, l'eficàcia necessària per a la gestió. Però que la tècnica formal per si sola és un cos de principis de funcionament sense sentit, sense direcció, on no sabem quin són els mitjans ni quins són els fins en no saber tampoc on és la fita que hem d'assolir. Cal definir per tant la tècnica dels mitjans espirituals. Així assolirem al mateix temps una acció eficaç sense perdre la puresa de l'ideal. Si Mounier critica per tebis als demòcrata-cristians no accepta de cap manera els partits confessionals, que no són sinó un enquistar l'energia vital de la fe en una única força que aglutina per "decret" la seva "projecció sociològica" de la mateixa, i en enquistar-la la pot fer morir en el nivell interior i tornar ineficaç en el nivell exterior.

Abastar els problemes de la política parlamentària tecnòcrata, amb la sola conceptualització de les polaritats dreta-esquerra, no és suficient, ja que en polaritzar la política es polaritza també la societat a la que se serveix, se li nega el reconeixement als valors humans primordials, el valor de la persona i la comunitat com harmonia final de persones. Abastar els problemes només amb categories socials, econòmiques, jurídiques per defensar el sistema democràtic ens pot fer construir la comunitat contra les persones mateixes que la formen, o fins i tot sense elles, i Mounier ni pot concebre aquesta societat democràtica sense elles i des d'elles, com punt de partida i coronament. D'altra manera les col·lectivitats i les individualitats que se n' apropiïn tendiran inevitablement a abusar de la seva força. Aquesta és l'aporia fonamental. Com en un règim notablement col·lectivitzat salvaguardarem l'autonomia sobirana de la persona en tot allò que esguarda a el seu desenvolupament com a tal i en harmonia amb el regne de dret? Cal constituir dues zones bàsiques de seguretat. La primera és la de l'educació de l'infant i de les noves generacions. La segona és una zona de protecció econòmica. En el primer nivell cal educar contra dos perills: el de l'educació col·lectivista i totalitària, conformar un cànon de llur metafísica oficial que crea petits feixistes i ciutadans

segons un patró, una mesura – conèixer una malaltia és el primer pas per elaborar un recepte, una vacuna que la faci front-; el segon perill és el de l'educació liberal, contra aquesta cal reivindicar la necessitat d'una jerarquia de valors i de la possibilitat de *triar*, d'*escollir*, que vol dir afirmar-se i qui s'afirma és la persona des de la seva única competència, i sabent que l'Estat no té sinó el deure de posar-se al seu servei i d'ajudar-la materialment i sobretot modestament mitjançant els seus metges, els seus psicòlegs, els seus orientadors professionals, els seus educadors espirituals a discernir les seves potencialitats singulars. La segona zona de protecció, l'econòmica, esguarda a la vida de l'adult. Cal reconèixer una certa forma de propietat privada, que podrà concretar-se en més aspectes que la simple propietat privada material o de patrimoni econòmic. La propietat d'una funció, o d'un dret, com el dret al treball per exemple, instituiran un ordenament on serà difícil un abús de poder del col·lectiu i el poder polític sobre la legítima autonomia de la persona. Des d'aquestes premisses d'educació, que superen l'optimisme liberal individualista i l'optimisme col·lectivista que s'assolirà, en tots els nivells de l'organisme econòmic i polític un règim que per essència serà descentralitzat fins als nivells propers de la persona, i evitant la divinització del poder públic.

NOTES

1. ANTHONY GIDDENS: *La tercera via. La renovació de la socialdemocràcia.*- Llibres a l'abast 62. Edicions 62. 1999

Anthony Giddens és director de la London School of Economics and Political Science. Al Regne Unit se l'ha considerat com el principal conseller ideològic de Tony Blair i ha tingut una gran influència en l'evolució del Nou Laborisme. El concepte de "tercera via" ha de significar una proposta capaç de tornar a encendre la flama de l'idealisme polític, en un món on els punts de vista de l'antiga esquerra han quedat obsolets, al costat d'una nova dreta sense voluntat de conduir el canvi polític des del seus plantejaments inadequats i contradictoris. El president de l'executiu espanyol conservador, José María Aznar, que ha situat la seva formació política, el Partit Popular, de dretes, en la internacional demòcratacristiana, expulsant alhora a un dels partits fundadors de la mateixa i ideològicament fidel al seu ideari, com el Partit Nacionalista Basc; es demanda en el camp internacional parent i amic personal del socialdemòcrata Tony Blair, i basa la seva política internacional en la creació d'un gran eix – hispano-anglosaxò-italià- amb l'acostament amb el president Silvio Berlusconi, magnat de la comunicació de masses i de tall radicalment neoliberal.

En l'inici d'aquesta obra Giddens es proposa explícitament de delimitar un model capaç de transcendir tant la socialdemocràcia clàssica com el neoliberalisme, i afirma un determinat mètode kantianista, no per la raó pura ni pràctica, sinó per la filosofia social: " La vida política no és res sense els ideals, però els ideals són buits si no tenen cap relació amb les possibilitats reals".

2.- Convergència Democràtica de Catalunya, partit fundat el 1975 sota el lideratge de Jordi Pujol i Soley, s'inspirava inicialment en aquets model , que havia de garantir el benestar a tots els ciutadans, la seva acció política en matèries com la sanitat o l'ensenyament han seguit aquesta orientació, garantint un sistema que arriba per igual a quin vol optar per un servei privat o el vol de públic. Aquest primer posicionament en el centre esquerra programàtic ha evolucionat en el trencament amb el pacte municipal amb els comunistes i els acords parlamentaris, que l'han situat des de la socialdemocràcia a la posició de ser un partit populista de centre dreta , a partir del final dels vuitanta ençà, un model de partit personalista i interclassista; i el terme personalista no es refereix aquí a els seus dirigents, sinó a la voluntat de donar servei a totes i cadascuna de les persones de la societat.

CDC es defineix programàticament com personalista i comunitarista, però internacionalment s'insereix en la família política liberal. Pel seu compromís nacional i les seves arrels personalistes no coincideix amb la tendència individualista, com si volgués explícitament superar i transgredir el corrent socialista i el liberal simultàniament, defensant simultàniament la llibertat i la justícia

social. Com a partit nacionalista ha de conciliar fronts diversos: el de la seva adscripció ideològica (liberal, conservadora, democratacristiana,) i el de la promoció i defensa d'una identitat cultural que per força, ha d'incorporar valors col·lectius.

3.- DAVID GREEN: *Reinventing Civil Society*.- Londres: Institute of Economic Affairs, 1993, p.VIII.

4.- Aspecte que posa de manifest A. Guiddens en la seva obra, per mostrar en aquesta contradicció un dels punts febles del sistema neoliberal.

5.- A mitjans de 1998, hi ha partits socialdemòcrates o coalicions de centreesquerra al poder al Regne Unit, França, Grècia, països escandinaus i van prenen força a l'Europa de l' Est. Altres països com Itàlia, van vivint el seu canvi polític, que no està exent d'un cert equilibri entre el liberalisme a nivell d' Estat, o la socialdemocràcia a nivell local i municipal.

6.- JOHN BLUNDELL i BRIAN GOSSCHALK parlen d'aquestes quatre actituds polítiques i socials en definir la societat al Regne Unit.

Beyond Left and Right.- Londres: Institute of Economic Affairs, 1997

6.- ÀNGEL CASTIÑEIRA "Individu i Estat".- Quinze. Revista d'opinió nacionalista. Nº 18- Octubre de 1997. Convergència Democràtica de Catalunya Pg. 7
El Secretari General de CDC Pere Esteve, ha emprat el concepte de **liberalisme social**.

8.- FERNANDO VALLESPÍN OÑA: *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan*.- Alianza Universidad S.A. Madrid 1985.
Reelaboració i reconstrucció d'una tesi doctoral presentada en la Facultat de Dret de la Universitat Autònoma de Madrid, octubre 1980.

Pg. 33-34

" Las teorías contractuales modernas surgen en el horizonte de la ruptura de la concepción teocrática del mundo: ya no importa el entronque de la razón con la ley eterna, en el que derecho natural y derecho divino se dan la mano, sino reemplazar la revelación y el fundamento religioso por la razón natural. El triunfo de las ciencias de la naturaleza modernas y de la filosofía mecánica natural acabarán dando el golpe de gracia a la concepción – participatio – de la humana razón en la - lex aeterna – divina. El individuo se remite a sí mismo como única realidad sustantiva en la que apoyar su percepción del mundo (Descartes), a su razón natural, a los impulsos y capacidades que le son propios. Cartesianismo y método analítico-sintético se conjugan para afrontar el estudio del hombre empírico reconduciéndose a su mera naturaleza. Se intentará concebir a los hombres

“tal cual son” (B.Spinoza *Tratado Político*, cap. I pg. 141 Madrid Tecnos, 1966) i de esta constitución natural va a deducirse el fundamento de todo contenido normativo. La primera maniobra metodológica consistirá entonces en “diseccionar” el Estado y la sociedad descomponiéndolos en sus primarios, los individuos, para “recomponerlos” después una vez conocidas sus leyes psicológicas”

9.- MANFRED RIEDEL *Herrschaft und Gesellschaft: Zum Legitimations problem des politischen in der Philosophie*, en F.V. OÑA, op. cit. pg 37

10.- J.LOCKE :“Second Treatises”.-En *Two Treatises of Government*, e d. Peter Laslett, Nova York, Mentor 1965 pg. 32, 37-8, 41-43, 49, 123.

11.- J.J.ROUSSEAU: “*Du Contract Social*.- En *Ouvres*, e d . Du Seuil, 1971 I, cap. VI vol.II, pg. 522

12.- JOHN RAWLS : *Theory of Justice*.- T.J. Cambridge, Masss. Harvard University Press 1971; Oxford University Press, 1972.

13.- JUAN FRANCISCO CORONA RAMON. ANTONIO MENDUIÑA SAGRADO : *Una introducción a la teoría de la decisión pública*.- Instituto Nacional de Administración Pública. Madrid 1987. Pg. 146

14.-JUAN FRANCISCO CORONA. R.A. MENDUIÑA SAGRADO op. cit. pg. 149,150.

15.- ROBERT NOCICK: *Anarchy, State and Utopia*.- ASU Oxford Basil Blackwell, 1974

16.- JAMES BUCHANAN: *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan*.- 1975. LL

GEOFFREY BRENNAN. JAMES M. BUCHANAN:*La Razón de las Normas. Economía política constitucional*.- Unión Editorial. Madrid 1987

17.- GEOFFREY BRENNAN. JAMES M. BUCHANAN op. cit. capítol IV La concepció de l'individu en l'anàlisi constitucional.

18.- BRENNAN. BUCHANAN. Op. cit. pg. 89

19.- BRENNAN. BUCHANAN. Op. cit. pg. 54-55

20.- DAVID HUME: *Of the Independence of Parliament. Essays. Moral and Literary*.- Vol. I Oxford University Press, Londres 1963.

21.- THOMAS HOBBS: *The Cive*.- Appleton Century-Crofts, Nova York 1949. Pg. 12. 1642

22.- BRENNAN. BUCHANAN. Op.cit. pg 14. Pròleg de José Antonio Aguirre Rodríguez.

23.- ÀNGEL CASTIÑEIRA: *Catalunya com a projecte. Un llibre que vol desmitificar la idea que Catalunya és una realitat donada, una tasca ja feta.* IV Premi Fundació Ramon Trias Fargas 2000. Proa la mirada social. 2001. Cap. VI: "L'aportació del comunitarisme liberal.

24.- PIERRE LETAMENDIA: *La démocratie chrétienne.* Presses Universitaires de France. Col·lecció Que sais-je? N° 1692. Paris 1993.

25.- La coneguda "Declaració de Schuman" del 9 de maig de 1950 dona avui data a la celebració del "Dia d'Europa". La declaració va ser signada pels "sis". Els sis estats que constituint la "Comunitat europea del carbó i l'acer" van posar la llavor de la Unió Europea actual: República Federal Alemanya, Bèlgica, França, Itàlia, Luxemburg i Països Baixos. La proposta responia a una necessitat concreta: la regulació internacional de la producció, distribució i consum del carbó i l'acer. Matèries que afectaven directament França i la RFA a l'Alsàcia.

" La unió comunitària de la producció de carbó i acer assegurarà immediatament (...) el desenvolupament econòmic, primera etapa de la Federació Europea, i canviarà el destí de les regions secularment dedicades a la fabricació d'armes, i víctimes elles mateixes, d'una manera constant, de les seves produccions".

26.- ROBERTI PAPINI: "Pour una doctrine du parti populaire europeen" . Union Europeenne democratie chretienne: *La democratie chretiene en Europe.* Rome, 1979.

27.- RAFAEL CALDERA: *Especificidad de la democracia cristiana.*- Ed. Nova Terra. Barcelona 1973.

28.- EMMANUEL MOUNIER: *Revolution personaliste et communautaire.*- Éditions du Seuil. Paris 1947. Oeuvres d' Emmanuel Mounier. Tome I pg. 349

29.- EMMANUEL MOUNIER : *Revolution personaliste et communautaire.*- Éditions du Seuil. Paris 1947. Oeuvres d' Emmanuel Mounier. Tome I pg. 179

30.- EMMANUEL MOUNIER: *Revolution personaliste et communautaire.*- Éditions du Seuil. Paris 1947. Oeuvres d' Emmanuel Mounier. Tome I pg. 399

La reflexió sobre l'ordre dels fins i l'ordre dels mitjans és comuna amb Jacques Maritain.

IV. EL PERSONALISME COM EIX VERTEBRADOR DE L'ORDRE POLÍTIC

Persona i ordenament democràtic

La pràctica política del govern comporta un joc d'unitat i de pluralitat entorn la representació. Això porta dificultats d'ordre teòric i d'ordre pràctic. La dificultat pràctica comporta que el resultat d'una decisió serà única – és difícil fer en línies generals dues coses a la vegada – i en aquesta solució única s'han d'identificar totes les parts interessades. Les minories que no han recolzat l'opció que triomfa han de poder identificar-se en el destí comunitari. La dificultat teòrica rau en evitar crear una "classe política" com a èlit separada. Una política dels polítics i pels polítics obliga a deixar sense dimensió política als ciutadans.

La democràcia personalista ha de realitzar-se a partir d'unes condicions. Podem establir un mínim de cinc d'aquestes condicions. En primer lloc no pot desenvolupar-se sinó és en el marc d'un Estat personalista, on la divisió de poders marqui els límits entre els mateixos i sigui alhora garant de les normes mitjançant les quals el dret personalista sigui reconegut. En segon lloc cal unes limitacions en els límits inferiors. Cal garantir l'acció dels cossos socials: governs locals, agrupacions econòmiques, grups mediàtics, espirituals i lobbies d'interesos. Aquests han de tenir presència de *fet* i presència de *dret*. Al mateix temps cal una garantia superior; la que procura un Consell Suprem. Les funcions d'aquests són mantenir a l'Estat en el seu límit evitant els abusos. En quart lloc cal una acurada distinció entre autoritat i poder. L'autoritat és una vocació, una funció social per la qual unes determinades persones prenen en càrrec el servei de les altres en una perspectiva de valoració i fe en la vida personal. En el poder – com una forma de dominació- la persona resta en el centre de la prioritat. El personalisme restaura l'autoritat, però la limita. Aquesta distinció permet també un equilibri de poders: "dividint els poders podem limitar els poders entre uns i altres". Els poders autònoms són jerarquizats – verticalment -: poders econòmics, judicials, educatius; l'autonomia dels quals es reconeguda i protegida; i – horitzontalment – en base a una estructura de participació descentralitzada. En cinquè lloc la democràcia personalista ha de gaudir d'un nou lligam entre el poder legislatiu i l'executiu, amb la finalitat d'evitar l'absorció del segon al primer. El poder parlamentari és el debat sobre l'actuació del Govern i el seu Executiu, en cas de conflicte és el referèndum popular – l'electorat- qui haura de dirimir. Aquest model de democràcia personalista és així una proposta de tercera via, com hem dit, representant la teoria clàssica de la divisió de poders (Montesquieu), i la defensa de les autonomies locals (Tocqueville). Partint d'aquesta tradició liberal, recupera aspectes de la democràcia socialista (H. De Man i G. Gurvith), preferentment en temes econòmics. L'eix central és del personalisme comunitari en relació a l'ordenament democràtic és redescobrir el concepte de ciutadania.

Alasdair McIntyre publicava l'any 1981 – *After Virtue* - , on analitza el que ell anomena cultura emotiva o manipulativa, que es caracteritza pel fet que les valoracions són expressions únicament dels meus sentiment (*feelings*) o necessitats (*needs*). Segons McIntyre el problema fonamental de l'emotivisme és que ha caducat la distinció fonamental entre relacions socials manipulables i no manipulables. McIntyre analitza aquesta cultura emotiva o manipulativa mitjançant tres caràcters estàndards o arquetips: l' *esteta*, el *manager burocràtic*, i el *terapeuta*. Les tres figures desconecten als homes del seu passat i el seu futur. Tota la societat és en les seves mans un **pacient**, és a dir un malat a guarir. La figura de l'esteta en adquirir plena sobirania sobre el seu propi regent, ha perdut els límits tradicionals proporcionats per una identitat social i una visió de la vida dirigida a un fi determinat. Hom podria pensar que els mànagers i els terapeutes gestionen l'esfera del polític i procuren la salut, entenent els dos termes en un sentit molt ample, des de posicions que connecten i un futur. Això però no és cert. McIntyre diu que el que manca és una pàtria en el sentit complet, la pràctica del patriotisme ja no és possible en les societats avançades. En qualsevol societat en què el govern no expressa o representa la comunitat moral dels ciutadans, sinó que representa un conjunt de convenis institucionals per a imposar la unitat burocràtica a una societat a la qual li manca el consens moral autèntic, la naturalesa de l'obligació política esdevé sistemàticament confusa. El personalisme comunitari ha de defensar el lligam de la persona amb l'ordenament democràtic on la dimensió privada de la persona sigui respectada, i on el referent cívic vers la comunitat sigui el reflex del sentiment de pertinença i d'identificació amb una identitat propera a la persona: la ciutat i la nació. Aquesta identificació farà que la persona no sigui un –pacient- sinó un subjecte de drets i d'obligacions – i la societat superi el decliu i el consentiment vers la decadència. La formació interior i cívica d'aquesta persona serà el fonament d'aquesta renovació.

En aquest recuperar la ciutadania personal és recupera ensems i automàticament la ciutadania en la identitat local, pàtria dels homes, que no tindran drets polítics concedits o tolerats per les comunitats majors, sino drets fonamentals. La ciutadania no és un fenòmen ciutadà oposat al món rural, o l'exaltació d'un ruralisme contra les urbs, de la mateixa manera que a ciutadania universal no és tampoc la pertinença a una ciutat cosmopolita, és la consideració de drets i deures en un estatut jurídic. La racionalitat d'aquesta ciutadania s'ha de basar en l'acceptació responsable d'aquest fet.

Fonament del cos social i democràtic en un principi transcendent

El fonament transcendent del personalisme que demana Josep M^e Coll té en Maritain i Mounier una direcció al bé comú social, l'ordre del qual el personalisme és l'eix vertebrador. L'amistat cívica és el fonament de la ciutadania. El fet que "hi hagi coses per les quals valgui la pena sofrir" com diu Václav Havel inspirant-se en Jan Patočka, el fet de la "solidaritat dels escruixits" no és sinó un camí per a recuperar la ciutadania – com diu Václav Havel a *La responsabilidad como destino*.

La fi de tota comunitat és el bé comú de tots els seus membres i comporta una relació de la persona a la comunitat per tal de retornar a la persona. El fonament de la nació és la persona en la seva dimensió comunitària, la persona que viu i es realitza en una societat. El particular i l'universal no es contraposen, no són antagònics. D'aquesta manera el **bé comú s'ha de preferir sempre abans que el bé propi**, però amb una precisió: **cal que els béns siguin d'un mateix gènere**. El bé és un concepte analògic i pot predicar-se extensivament i intensivament. Bo i mantenint el mateix gènere de bé, és a dir que siguin intensivament iguals: el bé de molts és millor que el bé particular, un bé comú que denigrés els drets de la persona no seria un autèntic bé comú, igual que una nació que convisqui en una comunitat major, té drets fonamentals, no simplement drets polítics concedits per l'autoritat major. El Tractat de Maastricht accepta com a constitutiu de la Unió Europea el principi de subsidiarietat. Aquest principi: la **subsidiarietat** – com autonomia dels cossos intermedis - és ara en mans dels Estats però el seu significat originari era aquesta constitutiva descentralització orgànica; i ha d'assolir la seva perfecció junt amb un segon principi: el de **solidaritat**. Els dos no són principis que s'hagin d'harmonitzar, sinó les dues cares d'un únic ordenament que expressa, alhora i sense divisió, la doble dimensió de l'únic ésser humà, que és també, a l'avegada constitutivament individual i social.

La concepció personalista de l'ordre i la societat civil i de la llibertat no és una major participació del poble en les funcions de govern, ni un cert mecanisme de designació de la persona que exercirà el poder; és fer *derivar l'autoritat de la voluntat popular* sense que aquesta no resti però deslligada d'un cert fonament que la transcendeixi. Una autoritat així concebuda, si en un moment pot resultar útil com aglutinadora social i garant de l'ordre, no basta com a fonament. Restaria, per principi, a mercè de qualsevol moviment d'opinió i esdevenir, per degradació del propi concepte el fonament d'un poder dictatorial. Cercar un fonament del cos social i democràtic en un principi transcendent no és cercar una primàcia teocràtica o un confessionalisme que només protegís i reconeix una determinada creença, prohibint i perseguint àdhuc de forma violenta qualsevol altre expressió. De la mateixa forma que no volem que s'entengui per democràcia un procediment buit de continguts axiològics que serveix tan sols com un mecanisme per assolir el poder, i sí volem una noció de democràcia que subratlli el valor i ideal d'aquesta com exigència per assolir igualtat i llibertat de la ciutadania; el mateix cal entendre en cercar un principi transcendent. Aquest eix

s'articula entorn d'un altre: el principi de laïcitat positiva, que demana una valoració de la llibertat, la responsabilitat dels ciutadans, el pluralisme i la igualtat. Principis propis de les Constitucions modernes com la de l'Estat espanyol de 1978.

Un fonament transcendent al principi d'autoritat poden ser-ho **Els Drets de l'Home i la llei natural**, els límits dels quals no podrà mai transgredir l'exercici de la política, malgrat ostenti el poder de l'autoritat.

El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític

Els moviments de dissidència menen a la història a corporacions que es fan càrrec de l'organització administrativa dels països, tal i com ha demostrat Moisei Ostrogorski en la seva obra *La democràcia i els partits polítics* de 1902, obra de gran reputació i influència en autors com Max Weber, Maurice Duverger i Charles Péguy. Aquest moviment del pre-polític al polític és la tesi del personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític, però aquesta tesi no és tan sols aquest moviment, és la perfecció social en l'equilibri del personal i el comunitari, del pre-polític i el polític, del privat i el públic, del intrapersonal vers l'interpersonal i d'aquest a la dimensió social de la persona i al seu ordenament públic, és a dir la política. El moviment de l'intrapersonal vers l'interpersonal té també una altra síntesi: el transcendental. Aquest és un moviment que cerca la perfecció de la persona. **El personalisme pre-polític esdevé eix donador de sentit de l'administració pública, i el personalisme comunitari polític ha d'esdevenir el lligam moral entre l'administració, els partits polítics, els homes i les comunitats pàtries.**

Ostrogorski ens mostra la democràcia més com un problema que com una solució, això sí, preferible a moltes solucions. Estudia el naixement dels partits polítics i el desenvolupament del sufragi universal. Encara que els partits neixen extraconstitucionalment han acabat formant part del mateix entramat polític. Són mecanismes complexos destinats a transformar l'energia política difusa en l'electorat en treball parlamentari organitzat, organitzacions estables compostes per polítics professionals. La necessitat de mantenir l'aparell del partit porta inevitablement a modificar tant els principis sobre els quals es fonamenta com les activitats relacionades amb aquests principis per tal d'augmentar l'ajuda financera i electoral de l'organització. Es tendeix a la burocratització, i com a organitzacions dedicades al combat amb un adversari exigeixen l'obediència i la lògica jeràrquiques. Els partits passen de ser un mitjà a ser un fi en sí mateixos. Erigint-se en portanveus organitzats d'un sector de l'electorat tracten de transformar aquest sector en un conjunt de partidaris incondicionals. La tendència a la fabricació de programes electorals comporta un perill de contradicció: la rigidesa de propostes universals. Aquesta rigidesa és el que Bofill i Mates denunciava com una "funció de dissolvent social" del partit polític on qualsevol altra fi restarà subordinada, per important que sigui. El vincle moral del ciutadà és aquí insignificant. Per Ostrogorski la victòria sobre el formalisme polític, per ésser real, caldrà guanyar-la primerament en l'esperit de l'elector. Aquest és l'eix del personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític. Ostrogorski subscriu l'afirmació de Mounier: "perquè els poders siguin dividits per sempre més, cal que no estiguin totalment separats". L'amplia però amb la seva pròpia afirmació: perquè els poders romanguin units, cal que no es confonguin mai. És doblement important en democràcia elevar el nivell intel·lectual i moral de les masses, amb això automàticament pujarà el nivell moral d'aquells a qui es considera superior a les masses. La democràcia, règim de llibertat, no pot reeixir sino emprant mètodes

impregnats de la llibertat. L'autèntic individualisme, que no és de cap manera sinònim d'egoisme i de menyspreu per la justícia social, no pot deixar de veure sota un punt de vista social tot allò que fa referència a l'individu. Sense renovació social no hi ha renovació del govern democràtic. En oposar al formalisme la raó i la consciència individuals, no es tracta de transformar cada elector en un filòsof cartesiana i un moralista constantment preocupat en "conèixer-se a sí mateix". L'elector mitjà sempre serà un seguidor, cal però que la idea del bé sigui present als esperits.

L'individu compta ara amb molts més punts de recolzament, gràcies a l'emancipació de l'individu que han inaugurat els estoics i que la reforma, la Revolució francesa, l'adveniment de la industrialització han fet triomfar. L'autonomia del pensament ha creat molts centres de resistència: la religió separada de l'Estat, la ciència lliure, l'art, les lletres independents, l'activitat econòmica i l'activitat social sense traves, fan que no es pugui destruir la societat en totes les seves fonts vitals a la vegada. El formalisme vol per camins diferents retornar la societat a la uniformitat, les municions de les que l'individualisme s'ha nodrit asseguren per molt de temps a la nova societat uns avantatges que cap de les societats anteriors havia posseït. Val més morir lluitant que viure morint, però avui dia, són les formes polítiques o socials anteriors a la democràcia les que han mort. Cal evitar el **panpoliticisme** en la vida espiritual, del lleure, de la creació artística, del món de la llibertat. Cal evitar el "piove, porco governó" de l'obrer italià que gaudia per primera vegada d'unes vacances, o evitar creure que determinats aspectes de la nostra vida cultural tenen poca vida perquè són poc subvencionats.

En l' **estat del benestar** vivim millor que no pas es vivia l'any 1900, data del noucentisme cultural i polític català. L'esperança de vida ha augmentat d'una manera notable, en bona part degut als progressos importantíssims de la ciència mèdica i dels sistemes sanitaris, que han millorat qualitativa i quantitativament d'una manera notabilíssima. Afegim-hi les possibilitats del lleure: la música, llibres, espectacles, distraccions a casa i fora de casa, els avenços com la nevera, la rentadora, les facilitats, la millora en l'higiene i la salut, la defensa davant el fred i el calor, etc. Aquest innegable millorament només pot ésser copsat per aquells que siguin capaços de fer una comparació entre les dues èpoques i valorar degudament els canvis, i aquest grup de persones no són el total del conjunt social, (la meua generació no ha viscut això, i les noves generacions neixen en una nova època que poc té a veure amb l'anterior). Els sistemes de transmissió generacional i el coneixement del passat són molt dolents i a més a més estan viciats d'arrel, consideren el passat com a mort, un mort que cal museïtzar i modificar. Apareix un rebuig conscient de la memòria històrica com a tal. El nostre passat no és memòria, un objecte de museu, quelquom extern. És el llegat de les generacions anteriors que van viure en la nostra mateixa terra, amb les seves diferències i coincidències respecte la nostra vida. Cal articular un rebuig manifest a considerar que les generacions passades i nosaltres formem dos moments incompatibles, com demana la tesi del text de Sturzo *Sociologia i historicisme*. Hi haurà canvis en els costums o en els valors, i sempre existeix un "conflicte generacional psicològic". Així la societat camina i es renova, però si el tot social viu

en aquesta situació en nosaltres per un temps, això pot incapacitar per a la comprensió i impedeix qualsevol valoració objectiva de la situació present, que només és considera en funció d'ella mateixa. Sacrificarem i perdrem la memòria històrica. Vivim ara molt millor que no pas l'any 1900, referència d'una fita de regeneracionisme. Els temps presents són bons i cal defensar la bondat del sistema social i polític actual. L'ombra que s'insinua en aquest aspecte és, com assenyala Jordi Galí, la confusió entre el que és gratuïtat i personalització: tot queda confós en un magma pastós regit per la idea, si se'n pot dir, que hom té tots els drets i cap mena de deure. El que viu en aquest món habitualment no s'adona que viu paràsit de la riquesa col·lectiva creada pels que van saber distingir entre treball i oci, entre drets i deures, i molt especialment, els que han viscut qualsevol lluita en temps de dissidència. La incapacitat de qui viu en aquestes il·lusions per a qualsevol acció col·lectiva seriosa és així total. No coneix la memòria, ni sap quina és la seva pàtria. Aquesta mena de vida és la "vida flotant", una vida facilitada per la real riquesa col·lectiva que la manté i potenciada per les enormes possibilitats d'evasió vers món irreals que dona avui el món de la imatge, de la "realitat virtual". Aquestes són les ombres que planen sobre el nostre temps: "panpoliticisme" del públic i "vida flotant" per la dimensió privada, acompanyada d'un cert individualisme agressiu o competitiu en la vida professional. Cal, per tant, **recuperar la ciutadania** des del **personalisme comunitari**. Aquest fenomen és també el que analitza Jordi Sales anomenant-lo **desinterés especulatiu per la racionalitat ciutadana**, *Ciutat, Raó i Estat* – Jordi Sales i Coderch, Col·loquis de Vic 1997. Tothom es diu demòcrata però tothom parla i actua com si la voluntat ciutadana fos sobretot o gairebé únicament una cosa a determinar, a manipular o a seduir, i no a respectar. A ningú no l'hi interessa pensar que la democràcia o és una impostura, o es fonamenta en la convicció que qualsevol ciutadà pot governar als ciutadans, el que obliga a educar tothom com a ciutadans capaços de governar. No es pot pensar en la "classe política" com ens separat, cal un treball en profunditat de la societat, l'organització dels sindicats, la formació de la joventut que demanava Luigi Sturzo, l'educació en la bellesa de la responsabilitat en la vida del bé comú de tots els ciutadans. Perquè un tot sigui un tot polític cal que es sàpiga sempre com a possiblement apolític i ho temi. Aquesta és l'aportació cabdal de Thomas Hobbes a la filosofia política. Perquè un tot sigui polític cal també que el tot es senti realment polític, tant en la seva immediatesa com en la mediació que el fa ser polític. Ací té sentit la frase de Mounier "l'apoliticisme és una deserció espiritual". Cal una adequada manera de celebrar o cantar la glòria de la ciutat en un gest habitual que vinculi a la persona i a la societat de forma intergeneracional.

La Pax Europea, com el sufragi universal, es una realitat molt recent i molt fràgil, i actualment aquesta fragilitat interna ha d'actuar ja com a bloc en la recerca de solucions als nous conflictes de macroterrorisme de l'època de la globalització. Aquest model europeu imposa deures a tots els ciutadans i és "venuda" com una font de privilegis i avantatges per una retòrica economicista que vincula l'europeïtat a l'augment més o menys indefinit de prosperitat econòmica, juntament amb una moneda única, *relació de raó*, que ha d'acostar societats i és el símbol més tangible d'aquesta igualtat. La construcció europea ha d'ésser

necessàriament una molt llarga tasca de pacificació dels silencis que la memòria històrica té, i que hauran de conviure amb la política interestatal de la ciutadania europea. Els problemes de substracte de totes les guerres que des del segle XVI, i ja abans, i fins el 1945 d'una manera ininterrompuda, conformen el record que a Europa pràcticament tothom a fet sofrir tothom, fins el terrorisme actual que sembla avançar dubitativament en un procés de sistole-diàstole, en treva i acció, vers una pau que no arriba en no arribar tampoc un plantejament honest de la solució (Euzkadi, Irlanda), i fins també una flagrant celebració d'un 50è aniversari de l'Otan en plena intervenció internacional en el conflicte dels Balcans, amb un tancament que tampoc no és definitiu, però on si hi ha una condemna internacional al totalitisme. L'Europa Unida s'haurà de construir en aquest descontent difuminat de les classes mitjes, amb tendències demogràfiques que la poden deixar sense un proletariat intern més o menys cohesionat, i on l'actualitat del problema de la immigració posa sobre la taula la dialèctica: identitat-multiculturalitat; tolerància-cosmopolitisme.

La Unió Europea, que va néixer com a resposta a una situació bipolar, ha de ser ara un model de resposta a la **globalització**. La sensibilitat per les cultures i les **identitats locals** que generen confiança i convivència no li és estranya, i cal desenvolupar-la com un dels seus principis rector.

CONCLUSIONS

. La persona és el punt de partida, el punt d'arribada, el mitjà i la fi. Si jo no sapigués el meu nom, el de la meva persona, no podria anar a cap registre civil o parroquial, i ningú no em podria dir el meu nom, deixaria de ser persona, i per derivació deixaria d'haver comunitat.

. La crítica del tomisme al personalisme es basa en dos punts. El primer afirmar que el personalisme no defineix la persona, en segon lloc que no es pot fer d'aquesta només un nus de relacions, sense definir-la abans substancialment. Essent estrictes aquesta crítica és més des d'un corrent de lectura actual de sant Tomàs que des de sant Tomàs mateix. La distinció *individu/persona* es troba en sant Tomàs mateix, que parlava també de la *relatio* com un atribut essencial a la definició de persona. Parlar de la relació i de la comunió no és negar la identitat personal, com si aquesta es perdés en produir-se aquella i calgués, per tant, preservar a la persona en un castell "pur" de vidre. Ans al contrari és afirmar-la ja que en ella la persona es perfecciona.

. El voluntarisme de l'ètica personalista és la condició de possibilitat de l'autoritat política i l'ordre social i alhora el garant dels Drets Humans, el desenvolupament de les nacions i l'ordre social.

. Els moviments pre-polítics es transformen, un cop superada la seva funció de dissidència i resistència en temps de lluita, en moviments polítics, en partits polítics que treballen des d'administracions. Carta 77 es transforma en el Foro Cívic. El mateix Václav Havel era reaci en principi a la constitució d'un partit polític com mecanisme electoral en el sentit modern. El moviment C.C. de Raimon Galí dels anys 50 es transforma a Catalunya en 1975 en partit polític, Convergència Democràtica de Catalunya, i dirigeix l'administració entorn de vint anys. Don Sturzo és l'autor més significatiu dels citats com nuclears en la tesi que passa d'un moviment o estat "pre-polític" a un de "polític". De capellà i filòsof escolàstic a professor i sociòleg, de sociòleg a home compromès amb el benestar de les persones i d'ací a creador del Partit Popular italià el 1919. D'altra banda l'únic demòcrata-cristià que reconeix i tutela explícitament un partit d'aquest signe. Tot i que conegut, és però el menys citat per aquestes formacions com a referent ideològic. J. Maritain i E. Mounier són d'altra banda els més coneguts i reclamats des d'aquesta família política, tot i no militar en partits ni reconèixer explícitament a la democràcia-cristiana. Es van mantenir i van reflexionar en la pre-política, i des d'aquesta llavor és lícit que un moviment o altre s'en senti hereu.

. Hi ha una lectura conjunta de J. Maritain i E. Mounier, que una distinció entre "filosofia de la persona" referida a Maritain, i un "personalisme dialògic" referit a Mounier, no pot posar de manifest. J. Maritain és impulsor de l'*aggiornamento* de l'Església i la seva reconciliació amb el món modern, en la seva distinció entre el poder temporal i espiritual. Mounier coincideix amb Maritain en el judici contra els totalitarismes i el liberalisme econòmic. Mounier no és marxista. És un cristià de base que denuncia una moral falsa en la burgesia i s'enfronta a la irracionalitat feixista. El marxisme parteix de la matèria i les classes socials com a primer postulat. Mounier parteix de la persona i de la seva vocació a la transcendència i la comunitat.

. Les persones donen el millor d'elles mateixes en les institucions. El Dr. Carlos Díaz en la seva conferència *El pensament de Mounier* a la Fundació Joan Maragall el 15 de novembre del 2001 va dir: "un personalista no està en el poder, sinó ja no és personalista". La tesi present és la contrària: **la política ha d'estar en mans de personalistes**, com Václav Havel o Jordi Pujol, que portin a la gestió els ideals d'un moviment pre-polític.

. Com defensa Ostrogorski cal retornar al personalisme pre-polític de la renovació social, condició d'una autèntica democràcia. El sistema de partits provoca per sí mateix en determinats àmbits un "hastiament". La crítica de Mounier a la democràcia ho és com a sistema gerencial de funcionament, no com a valor o sistema de valors, com la participació. El primer sentit sempre tindrà defectes i serà insuficient des de la llum del segon.

. Cal cercar de nou un discurs per les vies mitjes o "terceres vies". El debat entre el liberalisme i la socialdemocràcia és de màxima actualitat. El rebuig per l'Europa civilitzada a figures extremes i fantasme del passat és palès: "Pinochet-Milosevich" i les diverses formes d'integrisme i terrorisme internacional. Existeix d'altra banda una caiguda de les ideologies demòcrata-cristianes o social-cristianes en el liberalisme. La tercer via de Mounier ho és entre el marxisme-col·lectivisme, i el liberalisme burgès. La seva proposta no era però equidistant i es decantava pel marxisme, sense compartir d'aquest el materialisme immanentista. No era tant contra el feixisme i comunisme, que s'havien presentat a elles mateixes com a terceres vies (per això estudiants dels 60 malhiaven de la noció de tercera via, com actualment la credibilitat i el prestigi de la "classe política" no és quelquom ja guanyat, sinó quelquom a demostrar).

. La proposta del personalisme com eix vertebrador interclasista de l'ordre polític és així vàlida, com a proposta d'organicisme social, en el mac d'aquest horitzó, proposta que ha de fer accent en la vigència del model de la Declaració Universal dels Drets de l'Home.

. El model del personalisme es basa en la ciutadania, on l'existència dels drets i deures de la persona forneix el personalisme comunitari. El personalisme com eix vertebrador de l'ordre polític és la síntesi del pre-polític amb el polític. La manca d'aquesta harmonia és una de les causes de les guerres, del terrorisme i de la injustícia. La font de la manca de reconeixement de les identitats naturals, que tenen drets naturals.

. Només des de la pre-política no es garanteix la governabilitat. És ingenua la crítica de Mounier a la creació de riquesa i al diner en l'economia de mercat, i perillosa la seva crítica a la democràcia parlamentària. Cal una síntesi del personalisme pre-polític i la governabilitat administrativa. Cal un model que defensi simultàniament la llibertat i la justícia social.

. Cal tornar, més enllà de la globalització i de la política entesa com a mediació de comunicació de masses, a la concepció social de les comunitats naturals, i de la política dels ciutadans i pels ciutadans.

. De la vida viscuda en el fluxe, o la manca de reflexió, a la vida responsable on la persona és conscient de la seva situació, hi ha la tensió que el personalisme imprimeix en la vida de l'home i la dona. Aquesta tensió és la *cura de l'ànima* que l'herència del platonisme ens dona i que podem alinear en al mateix missatge personalista, que com el platonisme és també una filosofia on no tot pot estar escrit, i on el diàleg (jo-tu-nosaltres) és el gènere de la comunicació.

. *Engagement* és més que compromís. Fer les coses per compromís és menys que *engagement*, que és la situació responsable i la implicació en la mateixa. La persona és en E.Mounier "*el volum total de l'home*". Aquest volum total viu d'una tensió i equilibri de tres dimensions espirituals: *vocació, encarnació i comunió*. Estem situats, *encarnats* o compromesos i no podem intentar fuir sense desnaturalitzar-nos. La *vocació* descentra a l'individu *d'ell* mateix i el *situa sempre en ell* mateix. En aquestes categories es desenvolupa la verticalitat i la horitzontalitat de la persona.

. El debat entre liberals (Rawls, Dworkin, Nagel) i comunitaris (Taylor, Sandel, Mc Intyre, Waltzer) ha remogut el debat de les filosofies de la democràcia dels darrers trenta anys del segle XX des d'una polaritat fonamental: el principi liberal pel qual la única finalitat legítima de les institucions polítiques és promoure l'autonomia màxima dels individus que formen part de la societat; i el principi comunitari: la definició de la vida autènticament lliure que passa per la participació de l'individu en una comunitat històrica particular. El fonamental és ara reflexionar sobre la *formació del ciutadà*. No cal reflexionar partint de la fórmula aristotèlica "*la polis és anterior al ciutadà*" (Política, 1253 a 18) per debatre si existeix un subjecte anterior al fet social, o una noció post-social del subjecte liberal

emancipat , l'enllaç personalista entre **vocació, compromís i comunió** és més apte que la bipolaritat individu-comunitat per tal de descriure una expansió de la grandesa de la persona sense que calgui sempre pensar que o l'individu s'afirma aïllat o s'ha de sotmetre a un grup. És el caràcter personal i llur formació la que permet afirmar-me alhora que em manifesto lliurement als altres tal com sóc en ells i en una unitat immediata d'acció. La persona és destí comunitari lliure des de la base del seu caràcter dinamitzat com a vocació.

COLL, Josep M^a: *Filosofia de la relació interpersonal I,II.*- Barcelona: Ed PPU Promociones y Publicaciones Universitarias S.A., 1990. Facultat de Teologia de Catalunya, Facultat eclesiàstica de Filosofia de Catalunya.

COLL, Josep M^a: "Synthesis fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat" . *Facultat de Teologia de Catalunya. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1988-1989.*- Barcelona,1988

COL-LOQUIS DE VIC: *La ciutat.*- Barcelona, 1997, *La llei.*- Barcelona 1998, *La cultura.*-Barcelona 1999, *La història* .-Barcelona 2000, *La política* .- 2001. Ed. Barcelonesa d'edicions. Universitat de Barcelona, Vicerectorat de Recerca. Organització: Ajuntament de Vic, Consell Comarcal d'Osona, Patronat d'Estudis Osonencs, Universitat de Barcelona, Universitat de Vic, Universitat Ramon Llull, Societat Catalana de Filosofia, Centre d'Estudis Carles Cardó.

COPLESTON, Frederic: "Mounier". *Filosofía Contemporánea.*- Barcelona:Ed. Herder, 1959. Volum 12.

CORONA RAMON, Juan Francisco; MENDUIÑA SAGRADO, Antonio: *Una introducción a la teoría de la decisión pública – public choice-* .- Madrid: Ed. Instituto Nacional de Administración Pública, 1987.

COSTA I BOU, Joan: *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc del Magisteri pontifici contemporani.*- Barcelona: Ed. M&M Euroeditors, 2000. Facultat de Teologia de Catalunya.

COSTA I RIERA, Joan: *Dels moviments d'església a la militància política.*- Barcelona: Ed. Mediterrània,1997. Temes d'ara mateix n^o11.

DANESA, Atilio . " Mounier i els problemes del nostre temps". Conferència pronunciada el 26 de novembre de 2001 en el curs :*Emmanuel Mounier i el personalisme.*- Fundació Joan Maragall, Cristianisme i cultura. Edició facsimil.

DIEZ, Carlos: *Mounier y la identidad cristiana.*- Salamanca:Ed. Sígueme,1978.

DOMINGO MORATALLA: *Un humanismo del s.XX. El personalismo.*- Madrid:Ed. Cincel, 1985.

DUVERGER, Maurice: *Instituciones políticas y derecho constitucional.*- Barcelona:Ed.Ariel, 1988. Política.

DUVERGER, Maurice: *Sociologia de la política*. - Barcelona: Ed. Ariel, 1983. Sociologia.

ESQUIROL, Josep M^a: *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*. - Barcelona: Ed. Anthropos, 1992.

FERNÀNDEZ, Francesc: *Jan Patocka. La filosofia en temps de lluita*. - Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1997. Col·lecció eixos nº 24.

GALÍ I HERRERA, Jordi: *El compromís polític dels germans Chesterton*. - Ed. Barcelonesa d'edicions, 1989. Col·lecció eixos nº4.

GALÍ I HERRERA, Jordi: *La Renaixença catalana, Persones i Institucions*. - Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1997. Col·lecció eixos 28.

GALÍ I HERRERA, Raimon: *Recalada. Història dels anys 50.1948-1962*. - Barcelona: Ed. Grup d'Estudis Nacionalistes, 1984.

GALÍ I HERRERA, Raimon: *Signe de contradicció. - La Catalunya d'en Prat*. - Barcelona: Ed. Grup d'Estudis Nacionalistes, 1991.

GALÍ I HERRERA, Raimon: *L' Amor en la història*. - Barcelona: Ed. Viena Columna Assaig, 1997. Fundació Rellu.

GALÍ I HERRERA, Raimon: *La ciutat. Les arrels de la democràcia*. - Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1994. Col·lecció eixos nº 20.

GEORGE, Susan: *Informe Lugano*. - Barcelona: Ed. Pòrtic. Icària. Intermón.

GEORGE, Susan: *Neoliberalisme i desenvolupament*. - Barcelona: Ed. Pòrtic. Icària, Intermón.

GIDDENS, Anthony: *La tercera via. La renovació de la socialdemocràcia*. - Barcelona: Ed. Edicions 62, 1999. Llibres a l'abast.

GIRÓ I PARÍS, Jordi: *El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain*. - Barcelona: Ed. Institut d' Estudis Catalans, 1995. Treballs de la secció de Filosofia i Ciències Socials, XX. Premi Duran i Bas 1992.

GUIU ANDREU, Ignacio: *La metafísica del obrar en la filosofia de santo Tomás de Aquino*. - Tesis de Licenciatura dirigida por el prof. D. Eudald Forment Giralt. Universitat Central de Barcelona. Febrero de 1989.

HAVEL, Václav: *La responsabilidad como destino*. - Madrid: Ed. El País Aguilar, 1991.

HAVEL, Václav; GLUCKSMANN, André: *Paraules sobre la paraula, Sortir del comunisme per tornar a la història*.- Barcelona:Ed. Llibres de l' Índex, 1990. Premi de la Pau Frankfurt 1989.

HOERLER, Elsa: *Economia y doctrina social católica*.- Barcelona: Ed. Herder, 1985. Colección Humanum.

HUSSERL, Edmund: *La idea de la fenomenologia*.- Madrid:Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989.

HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas*.-Madrid: Ed. Alianza Editorial, 1999.

HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*.- Madrid: Ed. Tecnos, 1997.

JOAN PAU II: *Sollicitudo rei socialis*.- Madrid: Ed. Ediciones Paulinas, 1988. Séptima Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II.

JOAN PAU II : *Centesimus Annus. La problemática social hoy*.-Madrid :Ed. Ediciones Paulinas, 1991. Novena Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II

LANAMIE DE CLAIRAC, M^a del Carmen, *Introducción al personalismo de Emmanuel Mounier*.- Tesis Dirigida por el Dr. Joaquin Carreras Artau. Universitat de Barcelona, 1961.

LLANO, Alejandro: *Humanismo Cívico*.- Ed.Eunsa.

LINDENBERG, Daniel: "Mounier i Europa".- Conferència pronunciada el 19 de novembre de 2001 en el curs sobre: *Emmanuel Mounier i el personalisme*.- Fundació Joan Maragall. Cristianisme i cultura. Edició facsímil.

LIJPHART , Arend: *Las democracias contemporáneas*.- Barcelona: Ed. Ariel Ciencia Política, 1987.

LEWIS, Bernard: *Las identidades múltiples de Oriente Medio*.- Madrid: Ed. S.XXI España Editores.

LEVINAS, Emmanuel: *A l'heure des nations*.- Paris:Ed. Les éditions de minuit, 1988. Collection "critique".

MAALOUF, A.: *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat*.- Barcelona: Ed. La Campana, 1999.

MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*.-Barcelona: Ed. Crítica, Grijalbo, 1987.

MACINTYRE, Alasdair: *Tres visiones rivales de la ética*.- Madrid: 1992.

MACINTYRE, Alasdair: *Justicia y racionalidad*.- Barcelona: 1994.

MARCEL, Gabriel: *El misteri ontològic de l'home problemàtic*.- Barcelona: Ed. Laia, 1989. Textos filosòfics.nº 54.

MARINOFF, Lou: *Más Platón y menos Prozac. Filosofía para la vida cotidiana*.- Barcelona: Ed. Ediciones B Grupo Z, 2001. Sine qua non.

MARITAIN, Jacques: *Humanisme Integral*.- Barcelona: Ed. Edicions 62, 1966.

MARITAIN, Jacques: *El Hombre y el Estado*.- Madrid: Ed. Fundación Humanismo y Democracia. 1983.

MARITAIN, Jacques: *Oeuvres complètes*.- París: Ed. Desclée de Brower, 1933.

- Vol V: *Du régime temporel et de la liberté*.
- Vol VI: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*.
- Vol VII: *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*.
- Vol VII : *Christianisme et démocratie*.
- Vol VIII: *Principes d'une politique humaniste*.
- Vol IX: *La personne et le bien commun*.
- Vol IX: *Man and the State*.
- Vol III: *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*.
- Vol III : *Primauté du spirituel*.
- Vol IV: *Religion et culture*
- Vol V: *Some Reflections on Culture and Liberty*.
- Vol V: *Lettre sur l'indépendance*.
- Vol VI : *Les Juifs parmi les nations*.
- Vol VI: *Question de conscience: essai et allocutions*.
- Vol VII: *Le crépuscule de la civilisation*.
- Vol VIII: *Pour la justice, articles et discours: 1940-1945*.
- Vol IX: *La voie de la paix, discours prononcé à la sence inaugural de la seconde conférence internationale de l'Unesco*.
- Vol IX: *La signification de l'athéisme contemporain*.
- Vol X: *Reflections of America*.
- Vol XI: *Le philosophe dans la cité*.

MARZA I BRILLAS, Albert: *Al llindar de l'esperança: aproximació a la persona i l'obra d'Alfons Comin*.- Tesis de llicenciatura Facultat de Filosofia

de la Universitat de Barcelona, juny 1990. Treball dirigit pel Dr. Norbert Bilbeny.

MONSERRAT I MOLAS, Josep: *El polític de Plató. La gràcia de la mesura.*- Barcelona:Ed. Barcelonesa d'edicions, 1999. Col·lecció Realitats i Tensions.

MOUNIER, Emmanuel: *Oeuvres de Mounier.*- París: Ed. Editions du Seuil, 1962.

- Vol I. 1931-1939.
 - . *La pensée de Charles Péguy, 1931.*
 - . *La révolution personaliste et communautaire, 1934 .*
 - . *De la propriété capitaliste à la propriété humaine, 1934.*
 - . *Manifeste au service du personalisme, 1936.*
 - . *Anarchie et personalisme, 1937.*
 - . *Personalisme et christianisme, 1939.*
 - . *Les chrétiens devant le problème de la paix. 1939.*

- Vol II 1946.
 - . *Traité du caractère.*

- Vol III. 1944-195.
 - . *L'affrontement chrétien, 1944.*
 - . *Introduction aux existentialismes, 1947.*
 - . *Qu'est-ce que le personalisme, 1947.*
 - . *L'éveil de l' Afrique noire, 1948.*
 - . *La petite peur du XXè siècle, 1949.*
 - . *Le personalisme, 1949.*
 - . *Feu la chrétienté, 1950.*

- Vol IV. 1932-1950.
 - . *Les certitudes difficiles, 1951.*
 - . *L'espoir des désespérés, 1953.*
 - . *Mounier et sa génération, 1954.*

NOTES ET DOCUMENTS: " Pour une recherche personaliste. For a personalist approach". Institut International Jacques Maritain. Centre International d'études et de recherches. Nouvelle série. Roma.

- N°14 avril-juin 1986.
- N° 39-40 janvier-août 1994.
- N° 41 septembre-décembre 1994.
- N° 42-43 janvier-août 1995.

- Nº 44 septembre-décembre 1995.
- Nº 45-47 janvier-décembre 1996.
- Nº 48 janvier-avril 1997.
- Nº 49-50 mai-décembre 1997.
- Nº 51-52 janvier-août 1988.
- Nº 53 septembre-décembre 1988.
- Nº 54-55 janvier-août 1999.
- Nº 56 septembre-décembre 1999.
- Nº 57-58 janvier-août 2000.
- Nº 59 septembre-décembre 2000.
- Nº 60-61 janvier-août 2001

OSTROGORSKI, Moisei: *La democràcia i els partits polítics*. - Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1997. Col·lecció eixos nº26.

ORIOI, Antoni M.: *Doctrina social de la Iglesia*. - Barcelona: Ed. Noticias Cristianas, 1999.

PATOCKA, Jan: *Platon et Europe*. - París: Ed. Verdier, 1983. La nuit surveillée.

PALAZZI, P. ; BENETOLLO, O.; BIFFI, F.; FERNANDEZ-ARDANAZ, S.; LOBATO, A.; RIGOBELLO A.; FONTANA, G. ACQUAVIVA, G.; FERARI, M.A.: *Coscienza morale e responsabilità politica*. - Roma: Ed: Edizioni Studio Domenicano , 1990. S.I.T.A. Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

PAVAN, Antonio: MILANO, Antonio: *Persona e personalismi*. - Napoli: Ed. Dehoniane, 1987. Istituto Internazionale Jacques Maritain.

PECES-BARBA, Gregorio: *Persona, Sociedad, Estado*. - Madrid: Ed. Edicusa, 1972.

PÉGUY, Charles: *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*. - París: Ed. Pésiel Gallimard, 1986.

PONS, Jaume: *Veritat, ésser i persona. El personalisme metafísic de la gnoseologia d' Agustí, Tomàs i Rosmini*. Tesi doctoral. Universitat Ramon Llull, 22 de gener de 1998.

PUEYO ALAMÁN, María: *El mal en el personalisme de Mounier*. - Tesi doctoral dirigida pel Dr. Josep M^è Coll i Alemany. Universitat Ramon Llull. 15 de gener 1998.

PUJOL I SOLEY, Jordi: *Construir Catalunya. Entre l' acció i l'esperança-2*. Barcelona: Ed. Pòrtic, 1980. Pòrtic 71 nº19.

QUADERNS DEL CENTRE D'ESTUDIS CARLES CARDÓ : *Persona i nació*.- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1992. Col·lecció eixos nº10.

QUADERNS DEL CENTRE D'ESTUDIS CARLES CARDÓ: *Llibertats i liberalismes*.- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1994. Col·lecció eixos nº16.

REALE, Giovanni: *Platon. En búsqueda de la sabiduría secreta*.- Barcelona: Ed. Herder, 2001.

ROBBERECHTS, L. :*El pensamiento de Husserl*.- México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1986.

ROSEN, Stanley: *Hermenèutica com a política*.- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1992. Col·lecció Realitats i Tensions.

ROVIRA I MARTÍNEZ, Josep M^e: *El personalisme de Mounier*.- Trabajo presentado para la Licenciatura de Filosofía por el Director Dr. D. Miguel Siguán Soler. Septiembre de 1966.

SALES I CODERCH, Jordi: *Coneixement i situació*.- Barcelona: Ed. PPU, 1990.

SALES I CODERCH, Jordi: *Estudis sobre l'ensenyament platònic: figures i desplaçaments*.-Barcelona: Ed. Anthropos, 1992.

SALES I CODERCH, Jordi: *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*.- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1996. Col·lecció Realitats i Tensions.

SALES I CODERCH, Jordi; MONSERRAT MOLAS, Josep: *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*.- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1991. Col·lecció eixos, 1991.

SANT TOMÀS D'AQUINO: *Antologia metafísica*.-Barcelona: Ed. Edicions 62, 1991. Textos filosòfics. Edició Francesc Canals. Direcció Pere Lluís Font. Fundació Jaume Bofill, Departament de Cultura Generalitat de Catalunya.

SARTRE, Jean-Paul: *Fenomenologia i existencialisme*.- Barcelona : Ed. Laia , 1982. Textos filosòfics. 1982.

SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*.- Buenos Aires: Ed. Losada, 1938.

SEGLERS, Àlex: *Autogovern i fet religiós. Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya.*- Barcelona: Ed. Proa La mirada social, 2000.

STURZO, Luigi: *Articles a "El Matí" (1929-1936).*- Barcelona: Ed. Unió. Grup Parlamentari del P.P.E., 1992. Amb el suport del Centre d'Història Contemporània de Catalunya.

STURZO, Luigi: "A tutti gli uomini liberi e forti".- Testo interal dell'appello e del programa del P.P.I. a 70 anni dalla fondazione. 1919-1989. Città di Caltagirone. Istituto si Siciologia Luigi Sturzo.

STURZO, Luigi: *Opera Omnia.*- Bologna:Ed. Nicola Zanicheli Editore, 1958.

- *Italia e fascismo*
- *La comunità internazionale e il diritto di guerra*
- *La società. Sua natura e leggi.*
- *Chiesa e stato (vol. I)*
- *Chiesa e stato (vol.II)*
- *Sintesi social*
- *Scritti di carattere giuridicoi*
- *Del metodo sociologico*
- *Nazionalismo e internazionalismo.*
- *Morale e politica-Coscienza e politica.*
- *La Regione nella Nazione*

TAYLOR, Charles: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, II*, 1985, pp. 187-210. Publicat primer a Alkis Kontos: *Powers, Possessions and Freedom*, pp. 39-61. University of Toronto Press, 1979.

TAYLOR, Charles: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition.* Princenton Univ. Press, 1992.

VALLESPÍN OÑA, Fernando: *Nuevas teorías del Contrato Social; John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan.*- Madrid: Ed. Alianza Editorial, 1985.

WEBER, Max: *Economía y Sociedad.*- México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1944.

ZARCA, Yves Charles: *Hobbes i el pensament polític modern.*- Barcelona: Ed. Barcelonesa d'edicions, 1997. Col·lecció Realitats i Tensions nº6.