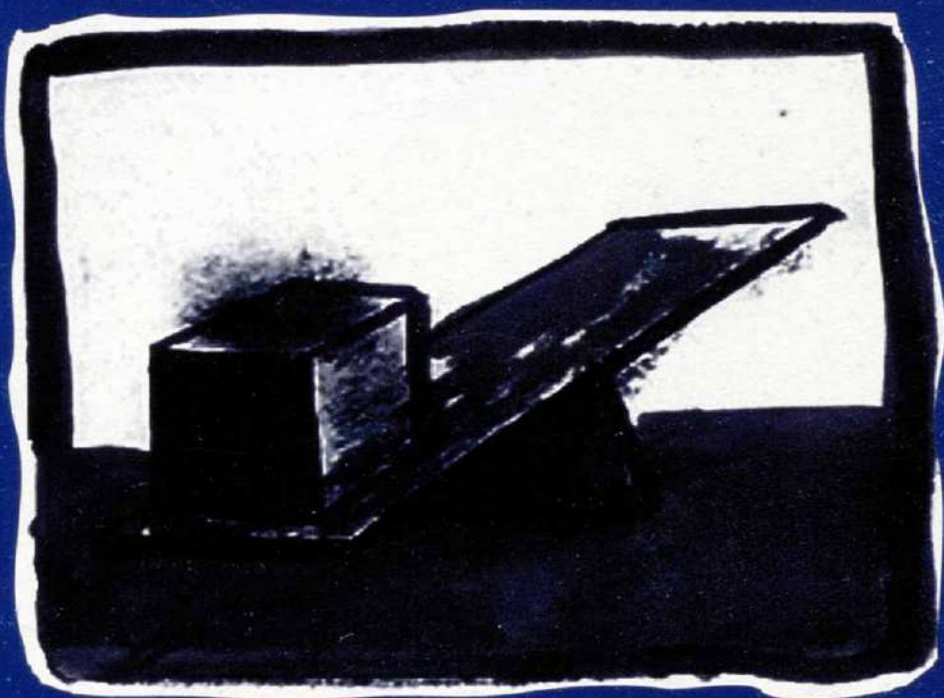


quaderns

REPTES davant el 2000

LA IGUALTAT, una fita pendent



Antoni Comín i Oliveres

LA IGUALTAT
UNA FITA PENDENT

Antoni Comín i Oliveres

Resum del Quadern a tall de presentació	3
1. Introducció	7
2. Teories de la justícia: esquerra o dreta?	14
3. La lògica del desig i les males passades de la natura	17
4. La desesperació nietzschiana	20
5. La mortalitat, les ideologies i la gràcia	23
6. El risc i el món de l'esperit	29
7. Les arrels sagrades de la felicitat	35
8. Més enllà de la modernitat	40
Conclusió	43
Notes	46
Qüestions per al debat	47

Tots som iguals davant la llei. Davant quina llei? Davant la llei divina? Doncs davant la llei terrena la igualtat es desigualada sempre i a tot arreu, perquè el poder té el costum d'asseure's sobre un dels plats de la balança.

E. Galeano (Patatas arriba, p. 207)

Antoni Comín és llicenciat en Filosofia i en Ciències Polítiques. Està preparant el doctorat. Membre de la *Fundació Alfons Comín* i col.laborador de *Cristianisme i Justícia*. Ha publicat *Els canvis són possibles* (Barcelona 1998).

INTERNET: <http://www.fespinal.com>

Dibuix de la portada: Roger Torres.

Editat en català, castellà i anglès. Tirada total: 44.000 exemplars.

Imprès en paper ecològic i cartolina reciclada • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA •
R. de Llúria 13 - 08010 Barcelona • tel. 93 317 23 38 - fax: 93 317 10 94 -
E-Mail: espinal@redestb.es • Imprès per: Imprimeix, S.L. • ISSN: 0214-6495 • ISBN:
84-89904-44-8 • Dipòsit Legal: B-39395-99 • octubre 1999

Resum del Quadern a tall de presentació

Entre els reptes que té pendent el Tercer Mil·lenni, potser el més sagnant és l'abandó d'aquell ideal de la igualtat, proclamat per la modernitat i per la revolució francesa. Aquest Quadern pretén explicar *per què s'ha produït aquesta traïció a la igualtat* (l'autor hauria volgut afegir una segona part més sociopolítica, que les dimensions del Quadern feien impossible). Diguem només que *la igualtat ha estat abandonada perquè no es tenia un sentit clar per lluitar per ella*.

L'autor ens ho mostra amb una anàlisi del pensament filosòfic de la modernitat. Tot i que creiem que el Quadern crida l'atenció perquè és diàfan i clar, això no impedeix que pugui resultar una mica més dur per a aquells qui no estan familiaritzats amb el llenguatge filosòfic i, en el nostre món tan especialitzat, ningú no ha d'estar forçosament familiaritzat amb tots els llenguatges. N'hi hauria prou amb dir al lector que no es preocupi si li sembla que no entén alguna cosa. Que potser el capítol primer li resulti més difícil, però que si continua llegint, s'anirà familiaritzant amb el llenguatge de l'autor i, al final, tindrà probablement una intuïció suficient de les seves tesis.

Però, atès el valor i la qualitat del Quadern, ens ha semblat que als lectors que, d'entrada, tinguin por de llegir coses filosòfiques, se'ls podria ajudar amb aquesta introducció que, alhora que resumeix, intenta acompanyar-los pels passos de la lectura. El lector trobarà un resum semblant a les entradetes que obren cada capítol i que, potser, es podrien llegir *totes seguides* abans de començar la lectura del Quadern.

La intuïció del Quadern sembla que és la següent: la igualtat no és possible (i fins i tot ens sembla dolenta) perquè *la nostra obsessió per la felicitat ens porta a crear desigualtats* (que tampoc no ens fan més feliços). Però alguna cosa en nosaltres continua intuïnt que la igualtat és un gran valor humà. Com podem sortir d'aquest dilema? L'experiència religiosa autèntica és un camí de renúncia a la pròpia felicitat que –d'una banda– ens és impossible i ens ha de ser donada per gràcia, però –de l'altra– porta a una fita de retrobada amb la igualtat i la felicitat agermanades.

Capítol primer. D'acord amb aquesta intuïció global, el Quadern té una tesi que s'enuncia en el primer capítol i es va desplegant en els següents, d'una manera gairebé narrativa, fins a ser recollida en l'últim capítol. Podem formular-la en tres passos: a) el món modern no ha estat capaç de realitzar la igualtat perquè no tenia raons per fer-ho. b) I no en tenia perquè la igualtat necessita un fonament "transcendent", "religiós". Mentre que c) la raó moderna va pretendre fonamentar-se i bastar-se a si mateixa.

L'autor comença el desenvolupament d'aquesta tesi pel darrer pas. La prova que la raó moderna pretenia fonamentar-se a si mateixa és el seu oblit de la mort. Però, en desentendre's de la mort, es prescindeix també d'aquest àmbit que està *més enllà de mort* i del qual només pot parlar la religió. Només l'experiència del que és "Transcendent" ens mostra que igualtat i felicitat no són incompatibles. Per això a la modernitat (en prescindir d'aquesta experiència del "més enllà") li resulten irreconciliables. Fins aquí el primer capítol.

Capítol segon. Aquest capítol és fonamental i ve a ser la traducció, en les seves conseqüències *polítiques*, del que el capítol anterior havia dit en termes filosòfics. L'autor ens mostra com aquesta suposada incompatibilitat entre igualtat i felicitat és a la base de la divisió entre esquerres i dretes. I s'expressa entorn de la noció que ambdues tenen de la llibertat, i de la seva relació amb la igualtat.

Per això, el lector podria llegir els dos capítols següents com si fossin un diàleg entre dretes i esquerres que transcorre més o menys així:

Capítol tercer. —Nosaltres tenim raó en rebutjar la igualtat (parla la dreta) perquè la mateixa natura fa els homes desiguals. I desiguals no solament en color o estatura sinó en llibertat humana (entenant la llibertat —segons la preciosa definició de l'autor— com *la capacitat per realitzar la pròpia felicitat*). Un sistema d'igualtat sense llibertat es converteix en una vida d'infelicitat per a tothom. Un sistema de llibertat sense igualtat es converteix en una vida de felicitat només per a uns pocs. I no hi ha cap altra sortida.

Capítol quart. —Si això que vostè diu fos veritat no hi hauria tants conflictes socials: aquests demostren que la humanitat no està contenta amb un felicitat desigual.

— No senyor. La conflictivitat social no neix d'un afany per realitzar-se amb més valor humà, sinó del ressentiment i l'enveja. Així ho va explicar molt bé el vostre filòsof Nietzsche.

Aquí té el lector els capítols 3 i 4. A partir d'ara, els tres capítols restants es poden llegir com l'esforç de l'esquerra per respondre aquesta objecció aparentment triomfant. Aquesta resposta parteix d'allà on s'havia quedat l'exposició del capítol primer: la raó moderna va pretendre fonamentar-se a si mateixa, com ho demostra en el seu oblit de la mort.

Capítol cinquè. En efecte: tota felicitat està amenaçada per la por de perdre-la, el símbol de la qual és la por a la mort. (Si no experimentem

sempre aquesta por és perquè no som plenament feliços. Però, qui de nosaltres que visqui, per exemple, una profunda relació d'amor feliç, acceptarà que la mort la hi trenqui? Llegiu en aquest marc els apartats 5.1 i 5.2.

L'amenaça de la mort porta, doncs, o a la por desesperada (que impedeix la felicitat) o a tractar de banalitzar-la amb allò que l'autor en diu reaccions "obscenes": aferrar-se al progrés, a la riquesa o al poder, tot esperant que algun d'ells ens porti (una il·lusió de) immortalitat (5.3.).

Capítol sisè. Aquí entra en joc una experiència humana que l'autor (amb llenguatge preferentment cristià) qualifica d'experiència del "món de la Gràcia"). Món que les religions vivencien com a Font Transcendent de Vida, que no és contrari ni aliè al món de la natura, atès que és el seu Fonament i la seva Plenitud. Però del qual només podem parlar amb símbols, i només pot ser rebut gratuïtament. I aquesta recepció demana un risc i un salt que és l'acceptació confiada de la mort.

Des d'aquí, el nostre interlocutor d'esquerres ja pot respondre al seu amic de dretes que el fet *que la natura produeixi homes desiguals no significa que tingui raó*. Atès que també produeix uns éssers mortals i limitats amb afany d'immortalitat i d'il·limitació. La natura, per tant, es contradia, i això és un senyal que necessita la Gràcia.

Capítol setè. Fent un pas endavant, l'autor treu conseqüències de totes aquestes constatacions fetes en el capítol anterior. Acceptar que la meua felicitat ve de la Gràcia i que no és obra meua, fa que la meua felicitat tingui el mateix valor que la dels altres, i resulti irrealitzable a costa d'ells (aquesta seria per l'autor l'essència d'això que s'anomena experiència mística). En estimar la felicitat dels altres com la meua, estic estimant la meua felicitat plena, encara que de vegades sembli que retallo la meua felicitat simplement natural. Perquè aquest amor a la felicitat dels altres implica necessàriament sofriment.

Capítol vuitè. La primera part d'aquest capítol se la pot saltar el lector si no està familiaritzat amb la història de la filosofia. És una confrontació amb l'ètica del filòsof Kant (pare de la modernitat) precisament perquè ell va buscar una ètica que pogués valer universalment. El que ve a dir l'autor és que el que és universal no és la raó sinó la Gràcia. La gràcia inclou totes les coses humanes (també la raó) mentre que la raó descobreix algunes dimensions transracionals però molt humanes. Per això Kant no coneix més universalitat que la de l'imperatiu i el deure. I aleshores, o exclou la felicitat de l'ètica o, si la vol incloure, n'haurà d'excloure la igualtat. Aquest ha estat el dilema de la raó moderna, exposat a 8.2. I aquí ja es perfilen l'"esquerra" i la "dreta" posteriors a Kant.

Sembla, doncs, que en la discussió entre la dreta i l'esquerra, aquesta té una resposta vàlida, en tant que es decideixi a recórrer per a la seva argumentació, a l'experiència "espiritual" o del que és "Transcendent". Des d'aquí, que el lector miri el que es diu en l'apartat 2 de la conclusió. Si la

manera de realitzar la igualtat passa avui per la democràcia, aquesta requereix per a la seva fonamentació una referència a la Gràcia. “Sense religió, doncs, no hi ha democràcia ni drets humans”. Que el lector miri els quatre passos que (a l’apartat 3 de la conclusió) resumeixen el recorregut de l’autor, i creiem que —encara que no conegui el món de la filosofia— està preparat per entrar sense por en aquest Quadern.

El que no hauria de fer ningú és acontentar-se només amb aquest resum (necessàriament molt empobridor) i confondre el fet de tenir una barana amb haver arribat a dalt de tot.

El Quadern no ho pot dir tot. Queden pendents per a l’esquerra això que s’anomena una “mistagògia” i una política. És a dir, una introducció a aquesta experiència espiritual de la felicitat donada i *gratuitament* recuperada, més una anàlisi de la realitat que mostri els obstacles i camins per continuar avançant cap a la igualtat, en lloc d’allunyar-nos-en.

Cristianisme i Justícia

1. INTRODUCCIÓ: EL FONAMENT RELIGIÓS DEL SOCIALISME

L'ideal de la igualtat ha sofert, en aquest final de mil.lenni, profundes commocions de tipus cultural i polític que l'han deixat sense fonament. L'anomenada postmodernitat, és a dir, la crisi de la raó moderna, d'una banda, i la caiguda del mur de Berlín i el fracàs del principal intent històric de "socialisme real", de l'altra, semblen haver deixat els partidaris de la igualtat en una situació de profunda confusió.

① D'entrada, el sentit comú ens diu que la igualtat és un valor irrenunciable si volem organitzar la convivència entre els éssers humans d'una manera justa. Però els esdeveniments històrics i la nostra experiència quotidiana, d'allò que anomenem "naturalesa humana" (la capacitat de l'home per a l'egoisme, la injustícia i l'abús del proïsme) ens deixen perplexos davant la possibilitat que aquest ideal pugui ser realitzat.

②
③ ¿Hem de continuar aspirant a construir una societat igualitària o és millor que, en un sacrificat esforç de realisme, renunciem a aquesta "utopia inútil"?

④ Cal fonamentar allò que per al sentit comú només són intuïcions. 1) Cal explicar, d'entrada, per què la igualtat és un ideal desitjable i irrenunciable. 2) Després s'ha de demostrar que la realització social d'aquest ideal és possible. Aquest és el doble objectiu d'aquest text.

Per demostrar això, cal retrobar el fonament que ens permeti, alhora,

justificar el valor i la necessitat de la igualtat i assenyalar les vies de la seva progressiva realització.

⑤ En els temps moderns, la igualtat es va fonamentar en les diverses ideologies que coneixem amb el nom de "socialisme", el principal suport del qual ha estat el marxisme. El marxisme albergava en el seu si una ètica de la igualtat i s'encarregava de la

defensa d'aquesta ètica. I ho feia basant-se en una versió de la raó moderna en clau materialista. Tanmateix, amb la crisi de la raó il·lustrada ha arribat el final del marxisme i, amb ell, del principal advocat que semblava que tenia l'ètica de la igualtat. Podríem dir que la crisi del marxisme ha estat la forma definitiva de la crisi de la modernitat; no en va *ell va ser l'últim exemplar de la raó il·lustrada i de la seva confiança en el progrés indefinit*.

La postmodernitat dels anys vuitanta neix com a conseqüència natural d'una època (els anys seixanta), que s'adona de les contradiccions que hi ha hagut entre els ideals de la Il·lustració i les seves realitzacions concretes. Els filòsofs de l'Escola de Frankfurt van voler evidenciar la dialèctica tràgica que hi ha entre el liberalisme burgès i el totalitarisme nazi, però amb això, tot i ésser marxistes, van posar les condicions per a la crítica paral·lela: la crítica de la contradicció entre l'igualitarisme marxista i el totalitarisme soviètic. En fer palesa aquesta "dialèctica de la Il·lustració", la que quedava tocada era la raó moderna en conjunt i totes les seves encarnacions polítiques, ja fossin liberals, ja fossin socialistes.

Certament, el socialisme va intentar donar resposta a les insuficiències de la raó política liberal. Per això, en tant que ideologia política, era superior al liberalisme. Però, per aquest mateix motiu, en esfondrar-se la confiança en el marxisme, quedava anul·lada definitivament tota confiança en la raó política moderna en

general. Si havia fracassat la resposta que la modernitat –en forma de socialisme– havia donat a les pròpies insuficiències –manifestades en el liberalisme–, sembla que ja no quedava cap alternativa en el si de la mateixa ètica moderna. La "segona modernitat", la de les revolucions socialistes, no solament no aconseguia corregir la "primera modernitat", la de les revolucions liberals, sinó que queia en els seus mateixos errors i arrossegava en la seva deriva la modernitat sencera.

1.1. Remuntar la crisi de la raó moderna

El marxisme, l'encarnació de la raó moderna en la seva faceta igualitarista, era fill directe del hegelianisme, encara que fos una suposada inversió d'ell mateix en clau materialista. El hegelianisme, a la vegada, era fill directe del sistema kantianista, encara que fos una suposada rebotada del mateix sistema en clau dialèctica i comunitària. Així, *la raó kantiana era, en darrer terme, el veritable fonament en què s'havia basat l'ètica de la igualtat*. L'anàlisi kantiana de la raó pràctica era el discurs que ens explicava en què consistia el bé i la justícia. Fins aquí, cap problema. No seria difícil defensar, a partir de Kant, que la igualtat és el contingut essencial de la justícia.

El problema era que l'anàlisi kantiana intenta explicar també, implícitament o explícitament, per què és desitjable aquesta justícia i per què és

possible que, de vegades, es materialitzi en la realitat humana. I per a aquestes dues preguntes, no troba, en realitat, *cap resposta*. L'anàlisi kantiana de l'ètica pretén ser simplement descriptiva i prescindir d'aquestes dues preguntes, però tota descripció del contingut de l'ètica porta necessàriament aquestes preguntes implícites. Quan parlem de crisi de la modernitat volem dir que *ja no ens podem creure* la resposta que, implícitament, l'ètica kantiana dóna a aquestes dues preguntes i que, indirectament, fonamenta la defensa marxista de la igualtat. *¿On podem trobar la resposta a aquestes preguntes quan la raó moderna, en la seva genealogia marxista i kantiana, ja no les pot respondre?*

En aquestes pàgines defensem que l'ideal de la igualtat, com a principi de justícia que organitza la convivència entre els éssers humans, pot retrobar el seu fonament mitjançant un diàleg de la raó amb el món que s'obre a la persona a través de l'*experiència* "religiosa". La realitat espiritual que s'ofereix a la persona quan aquesta és capaç d'estar a l'escolta de la dimensió mística de les coses, és la realitat en què la raó humana es juga la possibilitat de donar una justificació i un fonament a la igualtat i, amb ella, com ja veurem, a la llibertat i a la felicitat.

Aquesta "realitat" transcendeix el coneixement que la raó en pot tenir. D'ella tenim notícia explícita només a través del món religiós. Tanmateix, que aquesta realitat només es faci explícita en les formulacions religioses

no vol dir que no sigui present en totes les facetes de la vida. En podem tenir experiència a través de l'art, sens dubte, o en el nostre contacte amb la natura, per exemple, o en les nostres relacions humanes més determinants. El més important és adonar-se que aquest món, el món de l'*esperit*, és un món que transcendeix la raó. No podem pretendre, com Hegel, que la realitat espiritual s'identifiqui amb la raó i s'esgoti en ella.

la "segona modernitat"
(la de les revolucions
socialistes),
no solament no aconseguia
corregir
la "primera modernitat"
(la de les revolucions
liberals)
sinó que queia en els seus
mateixos errors i
arrossegava en la seva
deriva
la modernitat sencera.

La raó moderna va pretendre fonamentar-se a si mateixa. Aquest va ser el "pecat" de la modernitat que ha acabat per deixar sense justificació els mateixos ideals de la raó. La raó kantiana va ser la màxima expressió d'aquesta pretensió d'autofonamentació. La seva ètica deixa el món de la llibertat reduït al sol poder de la raó:

10 acaba per identificar el món de l'esperit amb la raó pràctica i les seves lleis internes. Amb això, el coneixement que ens aporta la raó acaba per ser l'única dimensió de la realitat; la raó acaba absolutitzant-se a si mateixa. D'aquí a la invenció hegeliana de la Raó absoluta i a la identificació d'aquesta amb l'Esperit absolut, només hi ha un pas. *La pretensió moderna de fonamentar la raó en ella mateixa acaba comportant la reducció de l'esperit a l'àmbit de la vida que queda sota el poder de la raó.*

11 Tanmateix, el món de l'esperit, la dimensió mística de la realitat, transcendeix moltíssim la raó i les seves possibilitats de decisió moral o de coneixement. La realitat espiritual és, justament, la que queda a l'altre costat de la raó i de les seves dimensions bàsiques, que són l'espai i el temps. La raó només és capaç de conèixer allò que queda *dintre* de les categories espaciotemporals, el que normalment anomenem el món *natural*. Per això, l'esperit és allò que la raó no coneix, ni pràcticament ni teòricament, atès que és el món que es troba *més enllà* de la mort.

La consciència humana de la mort és l'experiència fonamental en la qual es posa de manifest aquesta limitació de la raó. Ella representa, millor que cap altre concepte, la possibilitat d'obertura de la persona humana al món de l'esperit.

12 Davant la mort, a la raó només li queda la possibilitat de rendir-se, com pertoca sempre que hom està davant d'un gran misteri.

1.2. Felicitat i justícia

El fet que acabem de descriure: que la raó moderna volgués fonamentar-se a si mateixa *va ser la causa que les ètiques modernes escindissin l'experiència de bé o de la justícia, i l'experiència de la felicitat.*

Aquestes dues experiències estan escindides en la mesura que es contempla la realitat només des del punt de vista propi del món natural. En la dimensió natural, el bé i la felicitat no coincideixen. Per a les ètiques modernes –la kantiana i també les seves hereves–, l'essència de la justícia queda irrevocablement separada de la dinàmica pròpia de la felicitat. Però, el problema, un cop vist des del món que la raó no coneix i que transcendeix l'espai i el temps, apareix sota una llum molt diferent. En el món de l'esperit és possible reconciliar la felicitat i la justícia, la realització de la pròpia vocació individual i el *respecte* als altres.

Aquesta concepció del bé irreversiblement escindit de la felicitat, per obra i gràcia de la raó moderna, és la causa que la igualtat hagi estat un ideal irrealitzable. Si la igualtat va en contra de la naturalesa humana, és a dir, de la felicitat, mai no es podrà realitzar. Tanmateix, si per mitjà de la reflexió sobre la mort i el que se'n obre a través seu, som capaços de retrobar *la unitat perduda entre la felicitat i el bé*, si som capaços de mostrar de quina manera la nostra vocació pròpia es correspon amb la justícia col·lectiva, aleshores la igualtat torna a ser un ideal a l'abast de la huma-

13

nitat. En aquest cas, la nostra mateixa vocació, la que en principi impulsa les nostres actuacions, ens impulsarà a realitzar tot allò èticament desitjable, és a dir, una societat justa, basada en la igualtat. De quina manera la nostra pròpia vocació coincideix amb la igualtat social, és una cosa que haurem de dilucidar al llarg d'aquestes pàgines, atès que **no sempre** s'esdevé així, ni és quelcom que es produeixi d'una manera espontània o automàtica.

En la mesura que siguem capaços de mostrar aquesta coincidència, aleshores ja podrem respondre les preguntes inicials.

Podrem dir: *la igualtat és desitjable, precisament, perquè ens hi juguem la nostra pròpia felicitat*. I pel mateix motiu –perquè va a favor del nostre propi desig– cal afirmar que la igualtat es pot realitzar històricament.

sense una reflexió sobre
la mort
és impossible trobar
un fonament efectiu
per a l'ideal de la igualtat
i de la justícia social

14 1.3. Felicitat i mort

Heus aquí la nostra tesi expressada d'un manera una mica provocadora: *sense una reflexió sobre la mort*

és impossible trobar un fonament efectiu per a l'ideal de la igualtat i de la justícia social.

El pensament socialista ha prescindit de la qüestió de la mort, i per això, ara, inevitablement, es troba en crisi. La reflexió sobre la mort és justament allò que la raó moderna, d'una manera o d'una altra, ha ignorat, i per això, ara, a la igualtat li falta una fonamentació teòrica. Quan diem *reflexió sobre la mort* ens referim a la possibilitat d'entrar en debat amb l'experiència –no racional– de l'esperit, que normalment, al llarg de la història, ha estat tematitzada pel món de les religions.

La modernitat va prescindir completament del món de la religió. Encara més, la raó moderna es va desenvolupar, la majoria dels cops, *en contra* d'aquest món. I ho va fer tot i sabent que ella mateixa bevia d'aquest món. Aquest rebuig és comprensible si pensem en el context històric en què es va desenvolupar la modernitat.

La religió davant la qual es va trobar la naixent raó moderna era una religió supersticiosa, que ocupava no solament l'espai que li corresponia (el relatiu a la saviesa sobre el "més enllà"), sinó també l'espai que no li corresponia (la saviesa sobre el "més ençà"). La religió premoderna no solament reclamava els seus legítims drets sobre el món de l'esperit, sinó que s'atribuïa espúriament un dret sobre el món de la natura.

Davant d'una religió així, l'única alternativa que va tenir la raó moderna

va ser l'oposició radical i el rebuig. La raó moderna, en la seva fase incipient, havia d'autoafirmar-se necessàriament *en contra* d'aquesta religió per arrabassar-li el seu espai propi. Però, en autoafirmar-se, es va absolutitzar, va buscar el seu fonament en ella mateixa, i amb això va acabar per arrabassar a la religió el que li corresponia a ella i el que no. Va acabar identificant el món de l'esperit amb la raó. Va cometre el mateix error que la religió premoderna: legislar sobre el "més ençà", però també sobre el "més enllà", el món que ella no podia conèixer.

Avui, quan la raó moderna ja ha complert la seva tasca històrica, de replegar el món de les religions a l'espai que els és propi —és a dir, la tematització simbòlica d'allò que està *més enllà* de la mort—, i recuperar per a ella mateixa el món que li és propi, és a dir, el "més ençà", el món de la natura, ara aquesta raó ja ha de renunciar a la seva pròpia absolutització. Ja es pot desprendre del seu intent inútil d'apropiar-se del món del "més enllà". El que és desitjable per a la nostra relació amb les diverses dimensions de la realitat, és una raó que ens ofereixi les seves narracions científiques per comprendre el món natural, i una "religió" que ens ofereixi les seves narracions simbòliques per relacionar-nos amb el món espiritual.

Un cop aconseguida la secularització de la religió, la raó ja es pot secularitzar també a si mateixa. La postmodernitat, de fet, és aquesta secularització de la raó. Tanmateix, la realitat és una: amb les seves dues

cares, però una de sola. El món de l'esperit i el món de la natura són les dues cares d'una mateixa moneda. Per això, la conseqüència lògica de la postmodernitat seria que la raó anés a l'encontre del món de la religió. Si la raó reconeix que no té res a dir sobre el món del "més enllà" però sap que la realitat és una, necessitarà el coneixement de la religió sobre aquest món.

Això no vol dir tornar al món de la premodernitat, en el qual la raó era l'*ancilla*, l'esclava, de la teologia. En absolut. Vol dir entrar en diàleg amb una religió il·lustrada, que ha passat pel sedàs de la modernitat i que assumeix l'autonomia de la raó en l'esfera que li és pròpia. També una religió així, que es limita a legislar sobre el seu món, tot reconeixent la unitat de la realitat, es veurà en la necessitat d'anar a trobar la raó i la ciència. Cada una la seva tasca, però totes dues en diàleg. Raó i religió, naturalesa i esperit, es necessiten mútuament. Sense reciprocitat, l'una i l'altra perden tot el seu significat. Però cada una, en la seva funció, és irremplaçable.

Per això mateix, podem reclamar que una reflexió sobre l'ideal de la igualtat —i sobre el socialisme que vol representar aquest ideal— passi necessàriament per una reflexió sobre la mort i el món que s'obre a través d'ella. Ens proposem explicar de quina manera el socialisme necessita un fonament religiós per no acabar negant-se a si mateix. Ens proposem fonamentar el socialisme en la dimensió *mística* de la realitat.

La igualtat, efectivament, és una realitat que pertany al món natural, a l'organització de la vida de l'home en societat. La raó ens ha d'explicar de quina manera ha de materialitzar-se aquesta igualtat. El problema apareix quan la raó pretén no solament respondre al *com*, sinó que intenta respondre també al *per què* (pregunta que només es respon des del món del "més enllà"). La raó moderna, kantiana, pot explicar *com* o *què* és la justícia, però no pot explicar *per què* hem de ser justos ni ens pot donar l'esperança que la justícia és realitzable. Per això, si el seu únic fonament és ella mateixa, no pot, de cap manera, portar a la realització dels seus propis ideals i acaba autonegant-se.

la raó moderna, kantiana,
pot explicar
com o *què* és la justícia,
però no pot explicar
per què hem de ser
justos

L'experiència històrica de la modernitat és aquesta experiència d'una raó que no pot complir les seves promeses. Així, el liberalisme acaba desembocant en el totalitarisme nazi, el

marxisme acaba desembocant en el totalitarisme soviètic, sense que ni els pares d'ambdós hi tinguin cap responsabilitat *directa*. L'única responsabilitat més enllà dels homes individuals que cometen les accions, és de la dinàmica d'autoabsolutització de la raó. Autoabsolutitzada, la raó es veu obligada a respondre's ella mateixa preguntes per a les quals no té resposta ni pot tenir-ne. Creient-se ella absoluta, no ha deixat que ningú més pugui oferir-li una resposta.

Per això, *la raó necessita una fonamentació que la transcendeixi si vol que es compleixin històricament els ideals que ella mateixa proposa*. Aquesta fonamentació la troba en el món de l'esperit o de "la religió". Perquè en el món de l'esperit, la felicitat i la justícia estan reconciliades. Per això, el socialisme, que és un ideal de la raó, necessita una fonamentació religiosa per mantenir-se dret. Per això, per donar un fonament a la igualtat, cal parlar de la mort, i cal recórrer a una reflexió sobre el "món" que se'ns obre a través d'ella. Si la reflexió sobre el socialisme és capaç d'entrar en diàleg amb la reflexió sobre el costat *místic* de la realitat i sostenir-s'hi, l'ideal d'una societat igualitària, superada la seva crisi actual, tornarà a ser un horitzó desitjable i possible de l'evolució de la història humana¹.

2. TEORIES DE LA JUSTÍCIA: ESQUERRA O DRETA?

La doble pregunta que ens hem de respondre i que guiarà el nostre itinerari és: per què és desitjable la igualtat social? I és realitzable històricament? Buscar aquestes respostes és el mateix que intentar construir *una teoria de la justícia* de tipus socialista o igualitarista. El punt de partida ineludible de tota teoria de la justícia és la llibertat: la consideració de la persona, com a ésser dotat de llibertat, el reconeixement de la llibertat com l'essència de la naturalesa humana. És la premissa fonamental de tota teoria de la justícia. Què és la *llibertat*, des del punt de vista social i polític?

2.1. Dues nocions de llibertat

La diferència entre l'esquerra i la dreta rau, precisament, en la relació que l'una i l'altra estableixen entre llibertat i igualtat.

2.1.1. La **dreta** considera que llibertat i igualtat són incompatibles: com més de l'una, menys de l'altra. En canvi, l'esquerra considera que llibertat i igualtat són reconciliables: que la igualtat ha de basar-se en la

llibertat i la llibertat pot i ha de culminar en la igualtat. En l'extrem, la dreta considera que un grau considerable d'igualtat només es pot aconseguir a costa del sacrifici de la llibertat. Per això la dreta tendeix a identificar la idea d'igualtat amb la de dictadura. La igualtat, ve a dir la dreta, seria fantàstica si fos compatible amb la llibertat, però com que no és així, s'hi ha de renunciar. La igualtat només pot imposar-se mi-

tjançant el sacrifici de la llibertat i, en aquest cas, sempre serà més justa l'alternativa d'una llibertat sense igualtat que la d'una igualtat sense llibertat. No hi ha res més per escollir, diu la dreta.

Noteu que en aquest plantejament de la dreta hi ha una escissió entre el món de les coses possibles i el món de les desitjables. L'ideal, ve a reconèixer, seria una llibertat igualitària, encara millor que una llibertat antiigualitària. Però això és absolutament impossible. Per això, a l'hora de comparar les dues alternatives possibles, la dreta elegeix la que ella creu millor, i es debat contra l'esquerra en clau ètica, apel·lant a la justícia. Tanmateix, aquesta elecció "ètica" de la dreta paga un cert tribut al cinisme, en virtut del seu pretès realisme. Si comparem la justícia de la millor alternativa real (llibertat sense igualtat) amb la justícia de la millor alternativa ideal (igualtat amb llibertat), la dreta hauria de reconèixer que la primera és menor que la segona.

La dreta es queda amb la millor alternativa "possible", però no la millor imaginable. Sempre li queda fora de la seva elecció l'ideal màximament desitjable des del punt de vista moral. En el seu mateix plantejament de les relacions entre igualtat i llibertat *sempre hi ha un ideal que queda totalment exclòs de la realitat. I una escissió d'aquest tipus entre l'ideal i la realitat és la base de tot cinisme moral.*

16 **2.1.2. L'esquerra** parteix d'un plantejament completament diferent. Per ella, la llibertat i la igualtat són

reconciliables. Encara més: sense l'una, l'altra es degrada. D'una banda, l'esquerra reconeix —o hauria de fer-ho— que una igualtat sense llibertat és una caricatura insostenible de si mateixa, que tard o d'hora acabarà per esfondrar-se. De l'altra, sap que una llibertat sense igualtat acaba fent-se totalitària; quan la llibertat és incapaç de conduir progressivament a la igualtat, es bloqueja. I aleshores la mateixa llibertat acaba per lliurar-se al principi social de l'*ordre jeràrquic*, que caracteritza els feixismes, i que, com a principi, és la seva pròpia negació, l'abolició mateixa de la llibertat. El liberalisme s'entrega al totalitarisme de dretes. Per això, l'esquerra té tendència a associar les dictadures polítiques amb la dreta, justament tot el contrari del que feia la seva adversària.

la diferència entre
esquerra i dreta rau en la
relació
que estableixen entre
llibertat i igualtat

L'ordre jeràrquic, diria l'esquerra, és la categoria pròpia d'una dreta que vol impedir que la llibertat desemboqui en la seva fita natural, que és la igualtat. Per això, la dreta no té manies a l'hora d'anul·lar la mateixa llibertat, en nom de la qual havia declarat la suposada il·legimitat de la igualtat. La igualtat sense llibertat

no és legítima. D'acord. Però, la pregunta que provocadorament hauria de fer-li l'esquerra a la dreta és aquesta: entre una dictadura que sacrifica la llibertat en nom de la igualtat (el totalitarisme estalinista) i una dictadura que sacrifica la llibertat en nom d'un ordre antiigualitari (el totalitarisme nazi), amb quina de les dues es queda?

una dictadura que sacrifica
la llibertat
en nom de la igualtat:
el totalitarisme estalinista;
una dictadura que sacrifica
la llibertat en nom d'un
ordre antiigualitari:
el totalitarisme nazi

2.2. Llibertat per a –o contra?– la igualtat

Quan el liberalisme, com a representant de la llibertat, no troba un camí per evolucionar en clau socialitzant –entès el socialisme com el representant de la igualtat– aleshores inicia una deriva cap al totalitarisme 'feixistitzant' –entès aquest com a representant de l'ordre jeràrquic–. Aquesta seria, per a l'esquerra, la *biologia* pròpia de l'organisme social.

D'acord amb ella, el liberalisme, en tant que encarnació de la llibertat, seria com un vulnerable equilibri dinàmic, que no es pot detenir ni estar-se quiet en un punt: o bé avança "cap endavant", cap a una igualtat cada vegada més gran però que no anul·li la llibertat, o bé retrocedeix "cap enrere", cap a un ordre totalitari que acaba per negar-lo. Si el liberalisme vol continuar subsistint i no acabar desapareixent en el totalitarisme de dretes, hauria d'anar avançant cap a un socialisme que parteix de la llibertat i la manté, fins a acabar per fondre's amb ell.

Aquesta descripció de l'esquerra i la dreta ha transformat la nostra pregunta de partida en una de nova: *és possible la reconciliació entre llibertat i igualtat, o no?* Però totes dues preguntes són exactament la mateixa. En el nostre camí intentarem descobrir qui encerta la resposta. Segurament si dreta i esquerra contesten diferent és perquè, en el fons, *tenen una concepció diferent de la llibertat*. Del que es tracta al llarg d'aquestes pàgines es de descobrir quina d'aquestes dues concepcions de la llibertat s'ajusta més a la realitat humana. Només aleshores podrem determinar si la veritable vocació de la llibertat és la igualtat, és a dir, si la igualtat possible és èticament desitjable i si la igualtat desitjable és realment possible o no.

3. LA LòGICA DEL DESIG I LES MALES PASSEDES DE LA NATURA

La nostra doble pregunta sobre la igualtat s'ha transformat en una pregunta única sobre la llibertat: què és la llibertat? Quina és la concepció de la llibertat que s'ajusta més a la realitat de la vida humana?

Només al final podrem veure per què hi ha diferents concepcions de la llibertat i en què es distingeixen. D'entrada, hem de decantar-nos per una concepció de la llibertat que intenti ser el més neutre possible.

17 Definirem la llibertat com *la capacitat per satisfer l'"estratègia de felicitat" que un individu ha elegit per a si mateix*. El que ens interessa d'aquesta definició és la seva vinculació a una antropologia eudemonista: la finalitat de l'home és la felicitat, i la llibertat és el principi polític que consagra la possibilitat de conformar l'existència de cada u d'acord amb la seva noció particular de "vida bona".

3.1. Llibertat i felicitat

D'acord amb aquesta antropologia eudemonista, l'ésser humà se'ns presenta com un sistema de desitjos, i la felicitat consisteix en la satisfacció d'aquests desitjos. La vida humana, en efecte, està polaritzada per *desitjos i necessitats* de diferent tipus: materials, com la gana o la son, afectius, com l'amor, socials com el hegelianisme desig de reconeixement, espirituals com la creativitat, etc. Al llarg de la història de la filosofia, cada autor n'ha tingut en compte un o uns

quants com els més determinants per a la naturalesa humana.

Sense que calgui, de moment, jerarquitzar-los i decantar-nos per cap en concret, ens conformarem amb descriure l'individu com un sistema de desitjos, de necessitats i d'interessos regits per la seva racionalitat; i estarem d'acord que, en principi, els desitjos són personals i intransferibles. D'acord amb aquesta visió d'entrada, l'home seria un subjecte que té com a objecte la felicitat, entesa com la satisfacció dels seus desitjos;

* Tècnicament se'n diu eudemonista de tota reflexió sobre l'home i sobre l'ètica, que s'estructura entorn de la felicitat, més que entorn del deure (nota de CiJ).

i la llibertat seria la capacitat per satisfer-los *per ell mateix*, és a dir, seria allò que permet a l'home ser feliç.

Alguns d'aquests desitjos, els més bàsics, són comuns i compartits per tots els membres de l'espècie humana, però molts d'altres són desitjos originals i particulars de cada u. Desitjos, o combinacions de desitjos, que ningú més no comparteix, o ningú més no coneix, sinó el seu mateix titular. Desitjos canviants, en evolució i transformació permanent, que no poden ser satisfets més que *per un mateix*. Per aquest motiu, la llibertat és un principi polític i social imprescindible, perquè sense ella molts desitjos quedarien sense satisfer i, per tant, l'home no podria ser feliç. Sense la llibertat, doncs, la vida humana mateixa quedaria sense acomplir, perquè quedaria desproveïda del seu objectiu, de la seva finalitat.

Podríem distingir entre “desitjos” i “necessitats”. Desitjos: aquells que són particulars i específics de cada u. Necessitats: aquells desitjos bàsics que tots compartim: desig d'aliment, de sostre, de salut... Si l'individu només tingués els desitjos comuns, és a dir, “necessitats”, potser podríem organitzar un sistema social que prescindís fonamentalment de la llibertat: un sistema en el qual *el meu* desig no és satisfet per mi mateix, sinó per un altre. Si les meves necessitats són conegudes de tots, perquè són comunes a tots, qualsevol pot satisfer-les per mi. En aquest cas, tindríem homes feliços, satisfets, però no lliures. Perquè la llibertat no seria necessària per a la felicitat.

Però el cas no és aquest: la realitat ens ensenya que l'home té necessitats però també desitjos originals. No sempre és clara la distinció entre tots dos. Però encara que aconseguíssim posarnos d'acord en aquesta distinció, l'experiència ens demostra que també els desitjos bàsics i comuns s'articulen, a la pràctica, fragmentàriament, en un infinit i complex garbuix de desitjos parcials que, novament, deixen de ser comuns en la seva materialització concreta per prendre les més originals i variades formes. Tot això sembla exigir que la llibertat, és a dir, la satisfacció *per part d'un mateix*, sigui el principi organitzador de la convivència social i política, que és convivència entre individus, és a dir, *entre sistemes de desitjos*.

18

3.2. Aquí comença el problema

Fins aquí, tot va bé. Però la mateixa natura que ha creat tots els individus com a éssers que desitgen, i amb una capacitat per desitjar potencialment infinita, ha creat també uns individus més forts i uns altres de més dèbils. Forts i dèbils vol dir *amb capacitat més gran o més petita per satisfer els seus desitjos*, més o menys intel·ligents, més o menys traçuts, amb més o menys talent... Això vol dir, simplement, que uns estan en condicions de ser més feliços que d'altres. “De natural”, no tots els homes són iguals. Per tant, si els dons naturals estan “mal repartits” sembla que la conseqüència lògica és que la felicitat també ho estigui.

Que les diferències naturals de força es converteixin en “diferències de felicitat” és una cosa que es posa de manifest en tot tipus de desitjos. Quan diversos subjectes coincideixen en els seus desitjos, i els recursos per a satisfer-los són escassos, és evident que el fort satisfarà el seu desig i el dèbil es quedarà sense recursos per fer-ho. Quan no n’hi ha per a tots, si deixem els individus al lliure exercici de la llibertat, el més fort té les de guanyar i el dèbil tots els punts per ser “infeliç”.

És la natura, doncs, la que fa que tots els homes desitgin infinitament, però també és ella la que fa que uns puguin satisfer més desitjos que els altres. Ella llança a tots a la recerca de la felicitat i permet que uns siguin feliços i impedeix que ho siguin tots. Diríem, per tant, que la natura ha posat les coses una mica difícils a la igualtat. És la Natura, ni més ni menys, la responsable d’impedir la igualtat –i aquesta important empresa requereix, evidentment, una majúscula–.

Així, doncs, tindria raó la dreta: la igualtat només és possible a costa de la llibertat. La llibertat ja no és una utopia sinó una quimera. La *natural*lesa de l’home és la llibertat, i

la Natura fa uns homes “més lliures” que els altres.

Una Natura entesa així mereix gairebé un respecte temorós, perquè ella fa que *la major justícia possible* sigui així de cruel i de poc justa: no-més poden ser feliços uns pocs. Qual-sevol altra alternativa seria encara *menys justa*, perquè si prescindíssim de la llibertat, aleshores potser hi hauria igualtat però no podria ser feliç absolutament ningú. Per què, doncs, els defensors de la igualtat s’entesten a anar contra la natura i continuen defensant la igualtat com un valor ètic i com un principi polític?

la natura
fa que tots els homes
desitgin infinitament,
però fa que uns puguin
satisfer més desitjos que
els altres...

Per què, doncs,
els defensors de la igualtat
s’entesten a anar contra
la natura i continuen
defensant la igualtat?

19

4. LA DESESPERACIÓ NIETZSCHIANA DAVANT UNA IGUALTAT SENSE GRATUÏTAT

20 Tanmateix, alguna cosa falla en aquesta visió de la *justícia possible* entesa com "la felicitat d'uns pocs", és a dir, dels forts. Si aquesta concepció fos legítima, regnaria la pau social. En canvi, és fàcil observar com la incompatibilitat entre desitjos, la superposició de llibertats i les diverses formes de desigualtat han estat, històricament, les fonts del conflicte social. Cosa que significa que *hi ha en els individus un desig de justícia que va més enllà de la que es deriva de la llibertat natural.*

Ara bé, aquest desig hi és en tots els individus o només en alguns? ¿No són, en realitat, els perdedors del joc de la llibertat els qui provoquen el conflicte? Sembla que *el conflicte és la forma que tenen els dèbils, en una societat que es regeix per la llibertat natural, d'expressar el seu malestar i la seva disconformitat amb la seva condició de víctimes de la desigualtat.* La igualtat seria, per tant, una ideologia beneficiosa per als desfavorits.

I aleshores hi ha el perill que a aquests defensors de l'igualitarisme no els importi tant la igualtat entre els diversos membres de la societat

com "la seva" posició particular en el conjunt social: que la igualtat els interessi no per la igualtat mateixa, sinó per la millora relativa que els reportaria. *Cosa que és molt diferent de la igualtat.* Aquesta "igualtat" dels perdedors seria una forma indirecta d'aconseguir el que la llibertat natural no els havia permès.

Això és el que Nietzsche, en la seva anàlisi de "la moral dels senyors i la moral dels esclaus", anomenava la "ideologia del ressentiment", la "rebel·lió dels esclaus en la moral". Nietzsche vol desfer aquesta hipocresia que consisteix a criticar i castigar la manera de viure del senyor quan, en realitat, aquesta crítica és fruit de

l'enveja d'aquesta manera de viure. Nietzsche es nega a admetre que es mati el que, en realitat, es desitja, perquè això és com tapar la boca a la vida. Per ell, es tracta d'exaltar el que nosaltres anomenem la "llibertat natural" i de celebrar les seves desigualtats.

els esclaus
s'oposen al senyor quan,
en realitat,
són uns ressentits que
voldrien, si s'atreivessin, ser
senyors.
El seu afany d'igualtat,
acusa Nietzsche,
és una mena de por a
la vida...
Però és impossible
proclamar a tothom una
doctrina antiuniversalista.

Moralista entre moralistes, la crítica nietzschiana és com una lúcida desesperació davant la impossibilitat de l'individu de ser bo, una desesperació girada al revés i presentada com un impossible himne positiu. El que no val, dirà, és una moral crítica de la voluntat de poder que, en realitat, sigui l'instrument d'una forma retorçada de la mateixa voluntat de poder. Els esclaus s'oposen al senyor quan, en realitat, són uns ressentits que voldrien, si s'atreivessin, ser senyors. En realitat, ve a dir, *no els importa gens la universalitat*, ni el bé

ni el mal, ni la igualtat. El seu afany d'igualtat, acusa Nietzsche, és una mena de por a la vida. Els esclaus, temorencs d'admetre la seva mateixa voluntat de poder, en lloc d'intentar ser senyors, maten els senyors. Per això, segons Nietzsche, no existeix la justícia, sinó només la valentia.

Això no obstant, l'alternativa que el filòsof ofereix és tan impossible com lúcida és la crítica de la qual neix. En substitució de l'ètica de la justícia, Nietzsche anuncia una bogeria lluminosa: "el moment de les nocces entre la llum i la tenebra ha arribat". Zaratrusta proclama a la multitud la fi de la moral del bé i el mal, i els dóna la moral dels senyors, la voluntat de poder a la qual només s'atreveixen els elegits. Però no hi ha lloc sota el sol perquè tots siguin senyors. És impossible proclamar *a tothom* una doctrina *antiuniversalista*. No es pot anunciar *a tothom* una moral en la qual només caben *uns pocs*.

La doctrina de Nietzsche, en allò que té de flagell implacable de les trampes de l'universalisme, no solament és vàlida sinó *imprescindible*. És el repte més radical al qual s'ha hagut d'enfrontar la defensa de la igualtat. Encara més si recordem que, en l'esfondrament del comunisme soviètic, es posaren de manifest les falsedats de l'igualitarisme oficial, salvaguardat per unes elits privilegiades que vivien molt millor que els seus conciutadans. Simone Weil denunciava el bolxevisme perquè *només era una inversió dels papers* que, segons ella, no se sortia de la mateixa lògica de poder i de domini del món capitalista.

Fins i tot en l'Estat del Benestar, que intenta ser una versió de la igualtat que no contradigui excessivament la llibertat, un capitalisme amb alguns ingredients de socialisme, la crítica nietzschiana s'ha confirmat sovint. Aquest sistema pretenia corregir la "corrupció privada" inherent al mercat capitalista. Tanmateix, quan els partits socialdemòcrates han estat al poder, s'han repetit una vegada i una altra episodis de "corrupció pública". Resultava que els suposats defensors de la igualtat, els amos de l'Estat, eren uns simples imitadors dels amos del mercat. Els "senyors públics" es van comportar com una rèplica perfecta dels "senyors privats".

És coherent, des del punt de vista moral, que els "senyors del mercat" incompleixin la llei de l'Estat redistribuïdor, evadint impostos, atès que ells estan, per principi, en contra d'aquesta llei i d'aquest Estat. El que no és lògic èticament és que els "senyors de l'Estat" es quedin amb els diners públics, ja que ells sí que estan a favor de la redistribució. En el capitalisme salvatge els capitalistes es quedaven la riquesa aliena, però això mateix van fer els administradors públics de l'Estat del Benestar que havien arribat per evitar-ho. Amb la qual cosa, també en l'Estat del Benestar, els suposats adalils de la justícia resultaven ser simplement l'encarnació de la "hipocresia dels esclaus" denunciada per Nietzsche.

En síntesi

El filòsof ens avisa: quan la igualtat és simplement instrumental, quan està al servei d'interessos particulars, acaba per refutar-se a si mateixa. Ell no creia que fos possible una altra cosa que la voluntat de poder, no creia possible una igualtat desinteressada.

la justícia i la igualtat
no poden negar la
creativitat,
l'autosuperació, la força,
la passió espontània i
directa

Però, a més d'alertar-nos d'això, la prosa de Nietzsche ens ensenya que una igualtat que no està del costat de la vida, del costat d'allò que la llibertat té de potència, una igualtat que no tingui en compte que l'home és un ésser nascut per autosuperar-se, com li agradava recordar a Mounier —citant el mateix Nietzsche—, sempre coartarà quelcom que no ha de ser coartat, coartarà un dinamisme que batega en el fons de la vida. La justícia i, amb ella, la igualtat, no poden negar la creativitat, l'autosuperació, la força, la passió espontània i directa.

5. LA MORTALITAT, LES IDEOLOGIES I LA GRÀCIA

Què podem fer, doncs, per assolir una igualtat que no atempti contra el que la Natura té de bo –la creativitat, l'espontaneïtat, la força, la potència, el dinamisme–, però que eviti el que té de dolent –les diferències arbitràries, la incapacitat per a la universalitat?

Sembla una tasca impossible. No és la natura un tot unitari? ¿És possible separar-ne “les parts” i quedar-se amb les unes prescindint de les altres? Sembla que no. L'única alternativa és la de la justícia, determinada per la Natura, que dóna la felicitat a uns pocs, a costa dels altres. Es tracta d'una justícia *sacrificial*, basada en el *sacrifici de l'altre*, a la manera de les religions antigues. La felicitat de cada individu no passa per la realització de la felicitat dels altres, sinó per la seva negació.

El nostre recorregut sembla que s'ha acabat. No hem trobat en la natura cap “força” que condueixi a la realització de la igualtat, sinó tot el contrari. Tanmateix, si ens quedéssim aquí, ens hauríem deixat *la dada més important*, precisament allò que fa que les persones siguin persones.

5.1. La insaciabilitat del desig

Quina és aquesta *dada*? Vam dir que la vocació de l'individu és la felicitat i aquesta consisteix en la capacitat de satisfer els propis desitjos. La *dada* és el fet que *la facultat de l'individu per desitjar és infinita*. Per què és això tan important?

En principi, davant els seus propis desitjos, a l'individu se li presenten dues possibilitats: o satisfer-los, en virtut de la seva llibertat, o renunciar-hi, pel motiu que sigui. Si l'individu no vol renunciar a un desig la satisfacció del qual és impedita per un altre individu més fort, sempre té la possibilitat del “ressentiment” a la

manera de Nietzsche, que és una forma de no renunciar al propi desig i de mantenir-se a l'aguait d'una altra ocasió per satisfer-lo. Allò fonamental, en tot cas, és que l'individu, per a tots i cada un dels seus desitjos, només té dues alternatives: o satisfer-los, amb els seus mitjans naturals, o renunciar-hi quan té clar que mai no podrà satisfer-los, i deixar la seva felicitat truncada.

No obstant això, el fet que la capacitat humana per al desig sigui infinita complica les coses. Perquè fa que a l'individu li “neixi” inevitablement un tipus de desig al qual no pot renunciar de cap manera, i que al mateix temps no pot satisfer en absolut

pels seus propis mitjans. I el pitjor és que *l'home sap que no pot satisfer mai aquest desig al qual li és impossible de renunciar*. Aquest desig infinit està representat en el *desig d'immortalitat*. Aquesta és, doncs, la dada: que *l'home desitja la seva immortalitat i no té cap possibilitat d'aconseguir-la*.

Per a l'home, no hi ha cap esperança natural que aquest desig es pugui acomplir. Ni hi ha possibilitat de resistir-se al seu atractiu, a la seva seducció. La filosofia antiga situava l'home com una criatura que estava, en l'escala dels éssers, entre els animals i els déus. Mig déu, mig animal o, encara pitjor, ni déu ni animal. Ni un déu que vol ser immortal i pot ser-ho, ni un animal que és mortal i no li importa ser-ho perquè no sap que ho és. L'home és un animal que aspira a ser un déu, un mortal que vol ser immortal.

L'home es distingeix de l'animal perquè és l'ésser capaç d'*anticipar la seva pròpia mortalitat*. Però aquesta anticipació es converteix, *espontàniament*, en desig d'immortalitat. L'animal sense consciència no vol ser immortal perquè no sap que és mortal. L'home vol ser immortal perquè sap que no ho és. La consciència de la pròpia mortalitat i el desig d'immortalitat són les dues cares d'una mateixa moneda.

5.2. Felicitat i immortalitat

El desig d'immortalitat seria, doncs, la màxima expressió d'aquella

voluntat de poder nietzschiana, del voler ser com déus, estar més enllà del bé i del mal, de la il·lusió de ser només valentia. Aquest desig és, fins i tot, la justificació mateixa d'aquesta voluntat de poder. Perquè *només es pot pretendre prescindir de la moral quan s'és immortal*. Si el poder no tingués límits en el temps, aleshores seria lògic prescindir del bé i del mal (dels límits), en les relacions amb els homes i amb la natura.

Però aquest no és el cas. La natura va fer un gran pas en crear la consciència humana, va manifestar el seu màxim poder en fer un ésser que desitja la immortalitat. I, tanmateix, en fer aquest pas, es va negar a si mateixa de la manera més radical possible. ¿A qui se li passa pel cap donar a un ésser el desig d'immortalitat i no donar-li, al mateix temps, la immortalitat mateixa? O totes dues coses o cap.

El desig d'immortalitat és una cosa així com el *desig fonamental* de la persona, perquè hi queda representada la dinàmica d'infinitud inherent al fet mateix de desitjar. D'alguna manera, el desig d'immortalitat és el que permet que existeixin tots els altres desitjos. En l'estructura desitjosa de l'home hi ha un cúmul de desitjos que la natura pot satisfer, però tots ells se sustenten en un desig originari davant el qual la natura es queda muda, perquè no el pot satisfer. Per això, la mort o, millor, la consciència que l'home en té, suposa una negació total de la voluntat de poder. Amb la consciència de la mortalitat, la voluntat de poder i la llibertat com

a satisfacció dels propis desitjos sense més límit que la pròpia força, es converteixen en quelcom tràgic. I quan no es vol reconèixer aquesta tragèdia, es converteixen en una cosa encara pitjor, es converteixen en quelcom obscè.

Així, doncs, la consciència de mortalitat és el desmentiment més radical de tota forma de felicitat possible. Perquè si la felicitat consistia en la satisfacció dels desitjos, i el desig fonamental mai no pot ser satisfet, aleshores la felicitat és inassolible. Hi haurà felicitats parcials, esclats momentanis de felicitat, en la mesura en què se satisfacin els altres desitjos. Però aquests esclats quedaran suspesos en un abisme d'infelicitat en el mateix moment que vagin a la recerca del seu propi fonament. Els desitjos parcials, els que poden ser satisfets, reclamen el seu desig originari, i quan el troben aquest els contradia d'una manera inapel·lable.

5.3. Respostes possibles

Així, la felicitat de l'home ha trobat un mur infranquejable, el mur de la mort.

Abans de trobar-lo, teníem un món basat en la força natural en el qual els forts eren feliços i els dèbils infeliços. Després del mur absolut que suposa la mort per a l'home, tenim un món on tots són infeliços.

Però aquesta infelicitat de tots no és producte de la felicitat de ningú, com abans. No és la lluita per la felicitat la que explica aquesta nova si-

tuació. El motor de la vida humana sembla que s'ha detingut.

Davant d'aquest mur de la mort, hi ha diverses *reaccions* possibles.

a) Els existencialistes parlaven de la mort com d'allò que converteix la vida humana en un *absurd*, i considerada exclusivament des del punt de vista de les capacitats naturals, té tots els punts per convertir-se en absurda. Camus deia que l'únic problema filosòfic que existeix realment és el suïcidi. Perquè davant l'absurd, una resposta lògica, tot i que no per això simple, és el suïcidi.

b) Després hi ha les reaccions "obscenes": aquelles que, davant la magnitud de la tragèdia, prefereixen fer com si no se n'haguessin assabentat i continuar en la ceguesa. Conscientment o inconscientment, saben la contradicció insoluble entre el desig d'immortalitat i la mort, però, temeroses, prefereixen fugir d'aquesta veritat.

Són, doncs, cobertures ideològiques. Aquestes reaccions són les que més abunden en la història de la humanitat. N'assenyalarem tres que han estat presents, diríem que des de temps immemorials, en la història de l'home.

— En primer lloc la *ideologia de l'avenç científic i del progrés tècnic*. Aquesta ideologia creu que la ciència i la seva aplicació, la tècnica, algun dia portaran la societat de la felicitat plena. Però això suposa creure, en el fons, que la ciència descobrirà un dia "el beuratge de la immortalitat", allò que els contes infantils anomenaven el "secret

de l'eterna joventut", que ens faci a tots eterns. Però la immortalitat queda fora de la ciència humana. Eludir el problema de la mort i de la infelicitat que comporta, a través de la ciència i del progrés tècnic és una trampa; és la més típicament moderna de les tres ideologies.

— En segon lloc hi ha la *ideologia de la "riquesa"*, la que simbolitza millor el col·lectiu imaginari de les actuals societats occidentals. D'aquesta ceguesa en depèn la supervivència mateixa del sistema capitalista. En síntesi, creu que els diners fan la felicitat. Creu que tot es pot comprar, que a mesura que les societats es van tornant més riques, es van fent més lliures i, per tant, més felices. Això no obstant, aquesta ideologia no sap una cosa, o sí que la sap i l'amaga: la immortalitat no es pot comprar, ni amb tots els diners del món. Els multimilionaris podran morir vells, però també acaben morint. Tampoc els diners no donen una resposta certa al problema de la mort.

— La tercera *ideologia* és la "*del poder*", el poder social. L'eròtica del poder l'han coneguda tots els homes i totes les societats. Sembla que aquest desig sigui, fins i tot, el factor clau de l'estructura psicològica de l'ésser humà. Aquesta ideologia creu que a través de l'ascens en l'escala del poder s'aconsegueix la felicitat. Creu que el poderós, allà al capdamunt, està totalment realitzat i els seus desitjos satisfets. Perquè ell és qui dicta la llei i la llei és el mitjà per satisfer els propis desitjos. Tanmateix, cap llei no pot decretar la immortalitat de ningú. També el poder s'estavella contra el mur de la mort.

— Ni el poder, ni la tècnica, ni els diners porten la felicitat. Això no vol dir que no siguin realitats imprescindibles per a la supervivència de l'home i per a la millora de les seves condicions de vida. Ciència i progrés tècnic són positius, com també és positiva la creació de riquesa, o les institucions polítiques que dicten les lleis i regulen les relacions de poder. Però *són realitats parcials*, relatives. I l'error de les ideologies que se centren en elles és que les absolutitzen. Perquè la mortalitat fa por, i aquestes ideologies, aquestes reaccions "obscenes" són fruit de la por, són una manera de conjurar-la. Per això, històricament, l'ésser humà ha buscat la felicitat per aquests camins. I justament per això no ha estat feliç.

Quina sortida li queda a l'ésser humà? Renunciar a la felicitat? Optar només entre la reacció tràgica i les relacions obscenes? No. Davant el mur de la mort, encara hi ha una altra possibilitat, una altra *reacció* que potser ens sembla la més estranya, la més impossible, però que, de fet, és la que ha anat construint, a l'hora de la veritat, la història de la humanitat. Una reacció que ve a dir que *el mur de la mort és el llindar d'una nova realitat, diferent de la realitat natural* —que, en principi, és l'única que coneixem.

5.4. Renunciar a la immortalitat 23

Es tracta de fer el que Kierkegaard anomenaria un "salt" espiritual. Per explicar-ho ens valdrem de les

paraules d'un *testimoni* d'aquest salt. Perquè només els testimonis ens en poden parlar. En una sèrie de notes escrites durant 1941, diu Simone Weil:

“Com el gas, l'ànima tendeix a ocupar tot el lloc que se li assigna. Un gas que es contragués i deixés un buit seria contrari a la llei de l'entropia. (...) Això és contrari a totes les lleis de la natura. Únicament la gràcia ho pot fer. La gràcia omple, però no pot entrar on no hi ha cap buit per rebre-la, i és ella la que fa el buit...”

“Acceptar un buit dintre de si és sobrenatural. ¿On podem trobar l'energia per un acte sense contrapartida? L'energia ha de venir d'una altra banda. Però, això no obstant, cal, al començament, un esquinç, una cosa desesperada, perquè es produeixi el buit. Buit: nit fosca.”

“Estimar la veritat significa suportar el buit i, per tant, la mort. La veritat està del costat de la mort.” (*La gravedad y la Gracia*, ed. Trotta 1994, p. 61-62)

Què és el **buit** de què parla Simone Weil? És renunciar al desig d'immortalitat. Però la naturalesa de l'home es xifrava, justament, en la impossibilitat de renunciar a aquest desig. Per això, renunciar-hi és una cosa que no és a l'abast de la naturalesa humana. És un acte, com diu Weil, “sobrenatural”. Quan l'home experimenta aquesta renúncia al seu desig d'immortalitat, automàticament s'adona que aquesta renúncia no ha estat obra seva, atès que això no és

a les seves mans. Si l'individu experimenta aquesta renúncia, automàticament es veu obligat a reconèixer que aquesta renúncia ha estat feta com per algun agent exterior a ell. I aquest agent exterior, seguint la tradició cristiana, Simone Weil l'anomena *gràcia*.

la felicitat de l'home ha
trobat un mur
infranquejable, el mur de
la mort

El buit és l'acceptació de la pròpia mortalitat i la renúncia al propi desig d'immortalitat. Per això, diu Weil “la veritat està del costat de la mort”, perquè la veritat només ve a través del buit. Tanmateix, el que és propi de la natura és “la gravetat”, és a dir, el desig de supervivència, el “conatus” de què parlava Spinoza. Aquesta gravetat regeix la natura, regeix el món de la física i el de la psicologia, i és la que porta a desitjar la immortalitat. Per això, *renunciar a l'afany de ser immortal és una cosa que la natura humana no pot fer, perquè és una cosa que va contra la llei de la gravetat que regeix la psicologia humana*. Perquè és renunciar al propi poder. Per això, “l'energia ha de venir d'una altra banda”.

Tanmateix, quan el buit es produeix, “la gràcia l'omple”. Sobrevé aleshores una “recompensa” que no és a les nostres mans però que és

l'única resposta al problema de la mort. Aquesta recompensa, de tota manera, només arriba en la mesura que l'home hagi passat per l'experiència de la *infelicitat total* que implica el buit. La renúncia al propi desig fonamental, tot i ésser obra de la gràcia, és de tota manera "quelcom desesperat". Escriu: *El "buit" implica una "nit fosca"*. Però en aquesta nit fosca, ens diu, es pot *experimentar* la gràcia:

54 "Aquest buit és més ple que totes les plenituds" "Cal arribar a trobar una realitat encara més plena en el sofriment que és no-res i buidor. Així, *cal estimar molt la vida per estimar encara més la mort.*"

Per mitjà del buit, que consisteix en l'acceptació de la pròpia mort, se'ns ha obert *un altre món*, "més ple que totes les plenituds". La mort, acceptada, ens obre les portes de la gràcia. Per abastar la gràcia hem hagut de renunciar a satisfer el desig d'immortalitat, deixar pel camí la nostra felicitat *natural*. Però per mitjà de la gràcia es pot assolir una felicitat *espiritual*. I aquesta nova felicitat és molt més gran, molt més "plena", perquè omple el buit que deixa la mort, mentre que la felicitat de la natura, no podia omplir aquest buit. Només podia, falsament, fer veure que l'omplia, per mitjà de les ideologies.

Per això hem d'evitar les ideologies, perquè impedeixen el buit im-

prescindible perquè la gràcia l'ompli. Escriu Weil: "La imaginació s'ocupa contínuament de tancar totes les es-cletxes per on passarà la gràcia". La imaginació equival a la força generadora del que hem anomenat *ideologies*. Per això, diu Weil, cada individu ha de "suspènre contínuament en si mateix el treball de la imaginació que omple el buit".

Tanmateix, l'ésser humà té por de la "nit fosca", de la mort, i rebutja la infelicitat que suposa el fet d'acceptar la seva mort sense condicions. Per això, sovint prefereix la felicitat natural de la imaginació, de les ideologies, abans que la felicitat espiritual de la gràcia. Prefereix una felicitat falsa a una felicitat plena. "Cal descartar les creences que omplen el buit, suavitzadores d'amargures. La de la immortalitat", escriu Weil. *Renunciar al propi desig d'immortalitat, no evitar les amargures, és l'únic camí per a la gràcia.*

Estimar la mort, "estimar molt la vida per estimar encara més la mort": això és el que ens proposa la mística francesa. Però això li és impossible a l'ésser humà només amb les seves forces, perquè va en contra de la gravetat. *Tanmateix, estimar la mort és segurament el do sobrenatural més gran que li ha estat donat a l'home.* O l'únic. Per això, pot dir Weil que "la mort és el més preciós que li ha estat donat a l'home".

6. EL RISC I EL MÓN DE L'ESPERIT: LA LLIBERTAT ALLIBERADA

Per mitjà d'aquest amor a la mort, doncs, se'ns obre "un altre món", el del "més enllà" de la mort. Aquest món és un misteri. I el misteri té, per naturalesa, un cert grau d'impenetrabilitat a la raó. Weil ens avisa que no es pot explicar per mitjà de la intel·ligència. Això no obstant, d'ell se'n poden desprendre certs ensenyaments, que deriven justament del seu caràcter obscur, i aquests ensenyaments sí que admeten una certa penetració lògica. Només amb el que hem dit fins ara ja els hem albirat. Ara es tracta d'aclarir-los.

6.1. La gravetat i la gràcia (o la pesantor i el salt)

25 Per començar, sabem que ens trobem amb dos mons de caràcter totalment diferent: el natural, el món del "més ençà" de la mort, que es regeix segons la llei coneguda de la gravetat, i el món que a partir d'ara en direm "de l'esperit" o "del més enllà" de la mort, que es regeix segons la llei inefable de la gràcia. Entre tots dos mons s'estableix, d'entrada, una relació d'oposició total. La gràcia és el contrari de la gravetat. En el món de la natura regeix el coneixement, regeix la raó científica, la investigació empírica, la deducció i la inducció. Per parlar del món natural fem un ús científic del llenguatge i en ell, la llibertat, entesa com a força natural, es mou com el peix a l'aigua.

Del món de la gràcia, en canvi, només en podem parlar per mitjà d'un ús simbòlic del llenguatge. És inaprehensible per a la raó científica i per a la llibertat natural. En ell només hi valen els salts de l'esperit, com diria Kierkegaard. És ple d'abismes. Només hi podem accedir per mitjà d'una aposta, diria Pascal. En ell només hi val el risc, ja que en tot salt hi ha un risc. És un món que genera com a experiència fonamental el dubte i la confiança, que tot i semblar coses oposades, es necessiten necessàriament l'una a l'altra. Es confia en allò que no se sap, per això la confiança sempre és plena de dubte. El símbol té la missió de preservar en el pla del llenguatge el salt que es fa en el pla espiritual –i la foscor que aquest salt comporta. Per això, el llen-

guatge religiós, que sempre és simbòlic, rebutja una lectura literal, en clau científica, que és la que fa caure la religió en el fonamentalisme.

D'entrada, aquests dos mons es contraposen radicalment igual que al dubte s'oposa el càlcul, a la confiança la certesa, i al risc (espiritual) s'oposa la predicció (científica). La crítica de Kierkegaard a Hegel partia, precisament, d'aquesta premissa: de l'extraracionalitat del món espiritual. El danès s'indignava amb l'alemany perquè considerava que aquest, identificant l'Esperit amb la Raó, és a dir, colonitzant el món de la gràcia amb una facultat que pertanyia al món de la gravetat, eliminava el risc, el salt. En el sistema hegel·lià, l'angoixa havia quedat substituïda per la certesa, i la confiança per la predicció.

Aquesta és la conseqüència terrible de l'autoabsolutització pròpia de la raó moderna. Amb això, la llibertat de l'home queda permanentment en mans de *la gravetat* —és a dir, de *l'egoisme*— i es fa impossible l'experiència per la qual queda alliberada del desig per mitjà de la gràcia. Per això, la llibertat no podia ser per a Hegel res més que la "consciència de la necessitat", atès que la necessitat és la llei que regeix en el món de la gravetat.

6.2. A què ens referim quan parlem del món de l'esperit?

Ara bé, si quan parlem del món natural, que coneixem per mitjà de la raó científica, queda clar de què

estem parlant ¿a què ens referim, en realitat, quan parlem del món de l'esperit? Weil parla d'una plenitud més plena que totes les plenituds. Però, en què consisteix? Es tracta d'una vida més plena que la vida que se'ns presenta per mitjà de la voluntat natural, la raó i el desig. Per tant, si les úniques limitacions que té la vida en la seva concepció natural són els seus límits espacials i temporals, el món espiritual vindria a ser *una cosa així com la vida, la vida mateixa, però havent superat tots aquests límits*. Es tracta d'una manera diferent de relacionar-se amb la vida, transcendint les barreres que el coneixement racional imposa al món.

Per això, per mitjà de la gràcia, *es rep el món natural transformat*. Se'l concep més enllà de les seves limitacions d'espai i de temps i això vol dir que es descobreix el fons sagrat de la vida. No es tracta d'una altra vida diferent de la que coneixem, sinó d'aquesta mateixa vida en la seva dimensió sagrada, que no podem conèixer per mitjà de la raó, però sí *experimentar* per la gràcia.

Només el llenguatge simbòlic, mític i religiós, ens pot parlar d'aquest fons sagrat, inefable.

Aquesta perspectiva és la que ens permet resoldre el problema de la relació entre el món natural i el món del "més enllà". La gràcia no suplanta la natura, sinó que la culmina. Contemplada des d'aquesta perspectiva, la natura passa a ser un sagrament del seu fons sagrat, en la qual tot apunta i es dirigeix cap a la màxima transparència d'aquest fons.

26

Si la natura procedeix de la gràcia, el fet mateix de la vida mateixa ha de ser concebut com un misteri, fruit de la pura gratuïtat. Així tanquem el cercle: la gràcia s'ha revelat en el límit de la natura, quan aquesta acaba –en la mort, o en els límits de l'espai i del temps– i, un cop revelada, ella ens ha permès 're-descobrir' la natura també ella mateixa com una pura gratuïtat, com una realitat sense *per què*. Per la gràcia, que transcendeix la vida, descobrim que la vida existeix *perquè sí*².

la natura passa a ser un
sagrament del seu fons
sagrat...,
però cal acceptar la
“nit fosca”

Així podem dir que la gràcia, en realitat, és més poderosa que la gravetat i que, de fet, l'energia de la gràcia és la que anima l'energia de la gravetat. Com és possible això si havíem quedat que es tractava d'energies amb dinàmiques oposades? Diguem que des del punt de vista ontològic no hi ha contradicció entre gravetat i gràcia. És *la relació de l'home amb cada una d'elles, la seva manera d'accedir a cada una d'aquestes dimensions de la vida, la que està en contradicció*. Per això, dirà Weil, només un crucificat és capaç d'unir aquests dos mons, el na-

tural i el sagrat, i això “encara al preu de l'esquarterament”. Perquè només amb aquest sacrifici es pot salvar la contradicció interna de l'home, i elevar-lo des de la gravetat fins a l'accés a la gràcia. Cal estar disposat a acceptar la nit fosca per trobar el vincle entre la natura i el seu fons sagrat.³ 27

6.3. Vida i mort, dues cares de la mateixa moneda

Si en la nova perspectiva descoberta la gràcia fonamenta la gravetat, i el món espiritual fonamenta el món natural, aleshores la vida i la mort deixen de ser coses diferents, realitats oposades, i passen a ser les dues cares de la mateixa moneda. Aquest és el principal ensenyament de la mística. Si la vida per mitjà del salt i de l'aposta, pot ser experimentada com una realitat que transcendeix l'espai i el temps, aleshores *la mort ja no és la negació de la vida, sinó només el seu misteri*. Responent a Camus, no té sentit el suïcidi. En la perspectiva espiritual, la mort, efectivament, és bona, però no fa falta que ens suïcidem perquè és bona en la mesura en què és solidària de la vida, en la mesura en què és de la mateixa pasta que la vida. I això és el que diu la mística. Faria falta el suïcidi per passar del mal al bé, però no per passar del bé al mateix bé. Per això sant Francesc podia parlar de la “germana mort” i lloar-la al costat de la resta de les criatures de la natura.

Per això abans hem dit que l'experiència de la gràcia era capaç d'om-

plir el buit que deixava la consciència de la mort i la renúncia al desig d'immortalitat. Perquè només l'experiència espiritual és capaç de revelar la vida i la mort *com una unitat misteriosa* –i fecunda. Per això hem dit també que la gràcia és la font de la veritable felicitat. Gràcies a la confiança mística, és a dir, a un cert sentit de la dimensió sagrada de la realitat, passa a ser quelcom possible considerar la mortalitat humana des d'una altra perspectiva que la derivada de la simple impotència de la voluntat. La gràcia és justament l'espiral que fa pujar de la por fonamental –la por a la mort i a la finitud– a la confiança –que consisteix a renunciar al desig d'infinitud. I el risc que comporta la confiança és l'única resposta que l'home es pot donar al seu desig d'immortalitat. Per mitjà del risc, la superació de la mort deixa de ser objecte de desig per passar a ser objecte d'esperança.⁴

Es tracta, per dir-ho així, d'una constatació mística. Quan el desig propi queda substituït per la gràcia rebuda, l'ésser humà assoleix el seu propi fons diví, al qual pot accedir tot individu. Així, els homes passen a “ser com déus”. Respecte de la seva immortalitat, tanmateix, l'individu només té una confiança espiritual, a diferència de la seguretat racional sustentada en la voluntat natural que tenia en el cas dels altres desitjos. Per això, només per mitjà de la seva relació amb la gràcia l'home pot ser feliç. Com escrivia Mozart, el músic, en una carta al seu pare: “Dono gràcies al bon Déu perquè m'ha per-

mès adonar-me que en la mort hi ha la clau de la nostra veritable felicitat”.

6.4. La plena felicitat de l'home deixa de dependre d'ell mateix

L'ensenyament fonamental que es desprèn d'aquesta *descoberta* de la gràcia és que la *plena* felicitat de l'home deixa de dependre d'ell mateix. Per aconseguir la felicitat *natural*, l'home depèn d'un poder propi; però per aconseguir la felicitat *espiritual*, la que s'obre per mitjà de la gràcia, depèn d'un poder aliè. I aquest poder és el màxim poder, atès que és el que pot satisfer la vocació màxima de l'home: “la meva vocació depèn d'un altre”.

Per això, l'home, en passar de la perspectiva *natural* a la perspectiva *espiritual* pateix un procés de descentrament. Deixa d'estar centrat en ell i, com diria Mounier, *és aquest 'des-centrament' el que el converteix en persona*. La paradoxa de l'ésser humà, assenyala Mounier, és que només es troba a si mateix en el pla personal (només realitza la seva vocació, només troba la felicitat que l'omple) renunciant a si mateix en el pla biològic (acceptant la pròpia mort). Deixa d'estar centrat en ell, és a dir, es ‘des-centra’, per quedar centrat en un nou Centre al qual només s'accedeix per mitjà del salt i del risc del buit.

Així, doncs, la conversió consisteix a reconèixer que la meva pròpia felicitat, pel que fa al seu nucli fonamental –és a dir, la immortalitat–,

no depèn principalment de mi mateix. És admetre que el centre de la realitat no és un mateix ni els seus propis desitjos, cosa que és una manera de reconèixer que els propis desitjos són relatius i no absoluts. És, doncs, renunciar a la pròpia autodivinització —una cosa que només la gràcia proporciona.

Amb aquesta nova instància, amb aquest poder d'altri, ja no hi ha *una relació d'habilitat i de possessió*, com en el cas del poder propi, el de la llibertat natural, sinó *una relació de donació*. Ja no hi ha una relació de domini, sinó de lloança i de gratitud. Amb el món natural, l'individu establia *una relació de control*. Ara, amb el món espiritual, el subjecte estableix *una relació de respecte*, de contemplació. En el món que es coneix a través de la ciència, el poder és del subjecte. En un món del qual només es pot parlar a través de símbols, l'individu ha de venerar i agrair, perquè el poder ja no és seu. Però no amb una veneració temorenc i un agraïment servil, sinó una veneració alegre i transparent i un agraïment tendre i amorós. Perquè no esclavitzen sinó que alliberen.

Aquest Centre, que és el màxim poder, ha estat, al llarg de la història, la realitat a la qual normalment s'han remès les diverses tradicions religioses. I les religions, en general, han tendit a fer un pas més que consisteix a identificar aquest Centre amb l'amor o a dir que la seva naturalesa és l'amor. No és un pas inexplicable, sinó que té la seva lògica. El Centre es manifesta com a màxim poder en

la mesura que l'home en rep allò que per ell mateix no pot aconseguir: transcendir els límits de l'espai i del temps, omplir el buit de la mort, i reconèixer el caràcter gratuït de la vida.

Per tant, aquest poder es manifesta a l'home en la mesura en què en rep quelcom, és a dir, en la mesura en què li dóna alguna cosa. Així, el que es revela per mitjà del salt espiritual, del buit i de la gràcia, és un Centre que és el màxim poder en la mesura en què és capaç de donar. És aquí on les religions han caracteritzat l'essència d'aquest poder com a amor. Perquè per a l'experiència humana, l'amor és la capacitat de donar, de donar gratuïtament. El Centre, doncs, *és el màxim poder només i en la mateixa mesura en què és amor, do gratuït*.

6.5. La llibertat com a capacitat d'acceptar la gràcia

Així, doncs, la dinàmica del món de l'esperit no és una dinàmica de voluntat de poder, com la del món de la gravetat, sinó una dinàmica de contemplació o, el que és el mateix, de conversió. La conversió és el contrari de la voluntat de poder. La conversió està de part de l'oració, de la pregària, que és la màxima activitat amb la màxima immobilitat. La voluntat, en canvi, suposa la mínima activitat amb el màxim de moviment. El que és sorprenent de la gràcia és que suposa, alhora, *la passió* (la passivitat, és a dir, la immobilitat) *i el*

risc. Certament, el màxim risc sempre està contingut en la màxima passió, que no és altra cosa que l'acceptació de la pròpia mort.

La conversió suposa una possibilitat d'alliberar la llibertat de l'home del pes de la gravetat. Per la gràcia, la llibertat queda alliberada, és a dir, la llibertat natural pot anar més enllà d'ella mateixa i renunciar a la seva màxima expressió, que era el desig d'immortalitat. Pot reconèixer la seva pròpia indigència i acceptar-ne el fracàs. Però *en fer aquest reconeixement, és justament quan crea el buit necessari per a l'adveniment de la gràcia*. Per això podem dir que, per mitjà de la reflexió sobre la mort, a la llibertat se li presenta una possibilitat radicalment nova: renunciar a si mateixa.

Així, la llibertat natural, que era la capacitat per assolir els propis desitjos, ara queda transformada en capacitat d'acceptació de la gràcia. Una capacitat que, quan és assolida, la llibertat ja no la pot reconèixer com a obra seva, sinó que necessàriament ha de reconèixer com a obra de la pròpia gràcia, d'aquesta "energia que ve d'una altra banda". Si no ho penséssim així, cauríem en una contradicció. Perquè no podem pensar que l'acte de renúncia de la pròpia força sigui obra d'aquesta mateixa força. Aquest acte —que consisteix a *estimar la pròpia mort sense desitjar-la*—, és

un acte realitzat en virtut de la gràcia. Per això podem dir que és el màxim exercici que es pot permetre la llibertat, perquè en ell, precisament, la llibertat queda transcendida, atès que renunciant a si mateixa se supera a si mateixa. La gràcia suspèn la llibertat, però amb ella la completa, és a dir, realitza la vocació de la llibertat mateixa. La gràcia realitza el que la llibertat vol però no pot: donar una resposta al problema de la mort.

Per tant, no es tracta d'aconseguir la resposta sinó de rebre-la. Davant l'orfenesa en què la finitud deixa l'individu, aquest té la possibilitat de rebre una revelació, però de rebre-la incondicionalment, no perquè continuï buscant la felicitat, sinó perquè ja hi ha renunciat, se n'ha oblidat, s'ha resignat a deixar incompleta la seva vocació. Aleshores, inesperadament, li és tornada gratuïtament la felicitat a la qual havia renunciat. L'entrega al buit només pot ser incondicional i la incondicionalitat no admet cap trampa. La gratuïtat no admet cap manipulació. No es pot buscar la gràcia per ser feliç, sinó que s'és feliç com a conseqüència d'haver trobat la gràcia. Si la gràcia és una creació mental per satisfer el nostre desig d'immortalitat, si en realitat és una estratagema de la voluntat natural per ser feliç, aleshores no servirà de res i l'home continuarà en la seva infelicitat irresoluble.

7. LES ARRELS SAGRADES DE LA FELICITAT, O EL SOFRIMENT COM A CONTINGUT DE LA FELICITAT

Quina relació hi ha entre el sentit de la gratuïtat i la igualtat? Heus aquí un últim i definitiu pas per tornar una altra vegada al començament del nostre recorregut. Amb el descobriment de la gràcia, la realitat central de la pròpia vida deixa de ser un mateix, i passa a ser el Centre amorós del qual es rep la felicitat com a do gratuït.

A aquesta relació de dependència respecte del poder de l'altre a l'hora de completar la vocació de l'home, l'anomenarem, aquí, relació de filiació, fent un ús simbòlic d'aquest terme –com no podria ser d'altra manera. Si la natura és el sagrament del fons diví del qual procedeix la gràcia, la felicitat de la persona, culminació d'aquesta natura, serà com un sagrament de l'amor creador d'aquest fons diví. Per tant, també serà sagrada.

7.1. Dimensió sagrada de la igualtat

8 Què ha canviat, doncs, respecte d'aquella felicitat natural que donava a l'individu valent i honest, segons Nietzsche, el dret a passar per sobre de la felicitat dels altres? Si aquesta nova felicitat sagrada ja no és mèrit propi, ni resultat del poder de l'individu, sinó un do rebut, resultat d'un poder extern, una gràcia vinguda del "més enllà", aleshores les coses canvien notablement. Perquè si la felicitat d'un individu és sagrada perquè és fruit de la filiació, aleshores *també és sagrada la felicitat dels altres individus, perquè també ella és fruit*

d'aquesta filiació. Quan la felicitat era fruit de la voluntat de poder pròpia, per a cada individu només tenia valor "la seva" felicitat. Si les felicitats eren incompatibles entre elles, la felicitat pròpia era la que prevalia i guanyava el més fort. 29

Quan la felicitat passa a ser fruit del sentit de la gratuïtat i de la filiació, la meua felicitat té tant valor com la dels altres. Abans només valia la "meua" perquè era "jo" qui l'aconsegua. Ara valen totes perquè no sóc jo qui l'aconsegueix, sinó *un altre, un altre absent*, que me la dona, i que reclama el salt, el risc i la confiança com camins per accedir a *ell*.

Si la meva felicitat té valor perquè un altre l'hi dóna, aleshores totes les felicitats que provinguin d'aquesta mateixa filiació també hauran de tenir el mateix valor que la meva. *Per tant, no puc reconèixer el valor de la meva pròpia felicitat rebuda sense reconèixer, immediatament, el valor de la felicitat de tots aquells que també estan en situació de filiació.*

I qui són aquests? Els mortals amb consciència, és a dir, tots els éssers humans. Aquesta és la justificació de la igualtat i l'explicació de la seva dimensió sagrada: els homes són tots iguals perquè tots són *fills de Déu*, i tots són fills de Déu perquè tots són mortals. El fet de ser iguals davant la mort fa els homes iguals davant la vida. Però aquesta igualtat només es fa efectiva quan els homes estan disposats a realitzar la seva vocació i, consegüentment, a assumir el risc de fer el salt al buit i a la nit fosca.

ció de la meva. Perquè en la felicitat espiritual, en virtut de la filiació, "la meva" felicitat està indissolublement unida a la dels altres mortals com jo. "La meva" felicitat reclama "la seva".

Així, els "altres" es converteixen en una realitat sagrada. En conseqüència, *la vivència de la superació de la mort com a límit va necessàriament lligada a la vivència de la fraternitat. Perquè només la gratuïtat pot omplir el buit de la mort, però d'ella se'n deriva ineludiblement la fraternitat. Per tant, sense fraternitat no hi pot haver felicitat.*

Això és "estimar el proïsme com a un mateix". Amor és la capacitat de reconèixer el dret a la felicitat. El Centre amorós ens ha tornat, a través de l'experiència de la gràcia, la possibilitat d'estimar-nos a nosaltres mateixos. Per això, una vegada passada la barrera del buit, ja no té cap valor el narcisisme propi de la voluntat de poder. L'amor a un mateix passa a identificar-se amb l'amor als altres. I això és la fraternitat.

Si fos fill de mi mateix, els altres homes no serien els meus germans i aleshores la seva felicitat no m'hauria d'importar el més mínim. Però, si sóc fill d'un *Pare/Mare* comú a tots els mortals, se'm revela que la meva felicitat és sagrada pel fet que és filla seva i, per tant, també la felicitat dels altres és sagrada, ja que també és filla seva. *De fill de mi mateix i germà de ningú, he passat a ser fill d'un Centre amorós i germà de tots.* La meva felicitat és igual a la de l'altre, perquè el criteri de valor i de sentit

30 7.2. "La meva" felicitat reclama "la seva"

Per tant, no és possible reconèixer el valor de la felicitat pròpia sense reconèixer el valor de la felicitat de tots els humans. Això és el contrari del que ens ensenyava la perspectiva basada en la llibertat natural. Així, els altres homes, per mitjà de la filiació, ja no són solament "els meus rivals", sinó que passen a ser "els meus germans", si vull assolir la meva felicitat. Si no reconec la felicitat dels altres, estic impossibilitant la realitza-

he deixat de ser *jo*. Per tant, la igualtat ha de ser, ineludiblement, la finalitat i el criteri de la justícia.

Hi ha, doncs, una relació íntima entre la superació de la mort i la fraternitat humana, entre el que és sagrat i la justícia terrena, entre el misticisme i la igualtat social. El nostre viatge acaba amb aquest descobriment: la “ideologia” de la gràcia –que és el contrari de totes les ideologies– és la igualtat. La igualtat és el resultat de la fraternitat, que alhora és fruit del descobriment de les arrels sagrades de la vida, albirades en el límit del món natural. La igualtat seria, doncs, com un sagrament de la promesa de vida eterna que hi ha en l'experiència de la gràcia. Quan l'home estima el desig de l'altre, és a dir, reconeix el valor de la seva felicitat, està *actuant* la seva experiència de gràcia.

Amb la conversió de la llibertat natural –dominada per la força i l'egoisme de la gravetat– en llibertat espiritual –dominada per la justícia i la generositat de la gràcia–, se li fa patent a l'home que el màxim poder que està al seu abast és el poder de l'amor (universal) o de la fraternitat. L'amor és la màxima expressió del poder humà perquè per ell l'home pot participar del poder del Centre amorós, capaç de superar la mort i el buit. De la mateixa manera que la gràcia allibera de la mort, l'home pot, a imitació seva, alliberar el seu germà de la injustícia. El poder no consisteix a tenir, a dominar, sinó a donar, atès que donar és l'essència de l'amor. *És més poderós el qui dona que el qui té.*

7.3. Resposta a “les males passades” de la Natura

Ara ja sabem el perquè de la igualtat pel qual ens preguntàvem al començament d'aquestes pàgines. Però el recorregut no s'ha acabat. L'experiència de la igualtat com a actualització de la gràcia ens porta encara un últim ensenyament. Com ja sabem, els desitjos particulars en els quals es xifrava la felicitat “natural” dels individus entren en concurrència i conflicte entre ells. Això no obstant, l'*ètica nova* que es deriva de l'experiència de la gràcia exigeix el reconeixement de la felicitat de l'altre. Les diferències de força ara ja no poden ser utilitzades com a criteri d'actuació, ni com avantatge propi. Així, doncs, l'ideal de la igualtat entra en conflicte amb la felicitat natural. Perquè suposa necessàriament que quan el desig d'una persona entra en conflicte amb el de l'altra, si totes dues es regeixen d'acord amb l'ètica de la igualtat, estaran disposades a compartir el seu desig particular amb el de l'altre i fer-los compatibles.

Això, a la pràctica, suposa, en primer lloc, una *lògica de repartiment*, quan la incompatibilitat de les diverses felicitats naturals és determinada pel fet que els recursos necessaris per satisfer els desitjos són escassos. I, en segon lloc, una *lògica de solidaritat activa* del fort cap al dèbil, quan els recursos no són escassos, però sí diferent la “velocitat” a la qual l'un i l'altre satisfarien els seus desitjos respectius, fent que les diferències de força es convertissin en desigualtats.

Per tant, *a fi que es realitzi la igualtat, cal una certa renúncia als desitjos propis, fins a aquell punt en què tots els desitjos es fan compatibles*. Tota renúncia d'un desig suposa, necessàriament, una determinada quantitat de sofriment, gran o petita. Cosa que és contrària a la felicitat natural, que consistia en la satisfacció dels propis desitjos. Per això podem concloure que la felicitat espiritual és incompatible amb la plena felicitat natural o que la felicitat derivada de la gràcia suposa una certa quantitat d'infelicitat natural. Amb unes altres paraules, la felicitat espiritual, la que ha superat l'escull de la consciència de mortalitat, comporta sempre, necessàriament, una certa dosi de sacrifici propi i de sofriment.

En la mesura que aquest sacrifici és una exigència de l'amor, i en la mesura en què aquest amor, com dèiem abans, és un màxim poder que li ha estat concedit a l'home, *el sacrifici serà una manifestació del màxim poder*. El poder del sacrifici és, així, molt més gran que el poder de la força. I ha estat aquest misteriós i fecund poder de la debilitat el que ha anat construint la història dels homes.

Així, l'experiència de la gràcia, en materialitzar-se en l'ètica de la igualtat, suposa un guany de felicitat espiritual i una pèrdua de felicitat natural. Com veiem, doncs, hem passat d'una ètica liberal, que es basava en el sacrifici de la felicitat (natural) *aliena*, a una nova ètica de la gràcia que es basa en el sacrifici de la felicitat (natural) *pròpia*.

En virtut d'aquest pas, el dèbil ha passat de tenir un paper *sacrificial* a tenir un paper *sagramental*, de ser la víctima a ser l'objecte preferent de l'ordre social. Perquè el reconeixement de la felicitat del dèbil, que és el que, de natural, té totes les possibilitats de quedar al marge de la felicitat, és la prova fàctica que l'ordre social s'està organitzant basant-se en l'ètica de la igualtat. La igualtat del dèbil és la pedra de toc de l'ètica i de la filosofia política que regeixen en una comunitat humana, és "la prova del nou" de la justícia social.

Per això, quan en l'ordre social la universalitat està trencada i no regeix la igualtat, la manera d'estar amb el conjunt és estar del costat de les víctimes. S'elegeix una part, però no és una elecció parcial. Si no hi ha justícia social, i la diferència entre forts i dèbils es converteix en diferència entre víctimes i botxins, optar per les víctimes és la manera d'estar amb tots dos. Perquè les víctimes són l'únic lloc des del qual es pot aspirar a un futur ordre social reconciliat, l'únic lloc des del qual es pot expressar el desacord amb un present social trencat i sense reconciliar.

La valoració del sofriment propi quan la solidaritat ho reclama —*i no més en aquest cas*— és l'element que faltava per il·luminar d'una manera completa el contingut de la justícia. La gràcia que ens va permetre descobrir la unitat entre el que és sagrat i el que és universal, uneix també la felicitat (espiritual) i el sofriment. L'amor és la capacitat de renunciar als propis desitjos per permetre la sa-

tisfacció dels desitjos dels altres i en ell hi ha tota una experiència de veritable realització humana. Per mitjà de l'amor es realitza allò que, d'entrada, pot semblar-nos com una unió de contraris: el sofriment apareix com a contingut de la felicitat. Tal com diu la frase: "L'home que estima és per essència un ésser que sofreix". Aquesta identificació entre felicitat i sofriment és, potser, l'ensenyament més profund de la mística.

la igualtat del dèbil
és la pedra de toc de
l'ètica i de la filosofia
política que regeix en una
comunitat humana

Així descobrim que el món natural només es pot transfigurar –convertir– en món de l'esperit a costa del propi sofriment. L'amor ha permès la reconciliació d'aquella escissió que enfrontava la Natura i la Justícia, la igualtat i la llibertat, la particularitat i la universalitat. Però això sempre a costa del sofriment propi, que adquireix així un valor sagrat, com també

era sagrat el valor que adquiria als ulls de la gràcia la felicitat de les persones. Un cert sofriment propi és un sagrament de l'ascens de la natura fins a l'esperit, del pas de la constatació de finitud a la promesa d'eternitat i, per tant, de la desgràcia a la felicitat.

Així, el sofriment propi deixa de ser un missatger de la culpabilitat i de l'absurd, com li passava a l'individu en la perspectiva de la voluntat de poder, i passa a ser missatger de l'alliberament i de la felicitat, *un missatger de la conversió*. El sofriment propi no ha de ser en absolut desitjat, ja que això suposaria una neurotizació del sacrifici necessari que es deriva de l'ètica de la gràcia. El sofriment del qual parlem neix de la fraternitat i la solidaritat, no del masoquisme. Però cal estar disposats a reconèixer-lo si volem encarar amb realisme el problema de la realització humana: no hi ha felicitat autèntica sense dolor. Per això, el sofriment, quan ve com a conseqüència de la fraternitat, no és desitjat, sinó molt al contrari, *humilment acollit* com a motiu de creixement, de maduració. Però mai ha de ser rebutjat ni amagat. Quan arriba, com a preu de la felicitat, s'ha de penetrar el seu sentit, per així redimir-lo.

8. MÉS ENLLÀ DE LA MODERNITAT

L'ètica de l'amor (de la gràcia) ha suposat, així, la reconciliació de dues ètiques que en la filosofia moral tradicional es presentaven sovint com dues ètiques enfrontades: l'ètica autònoma o de la felicitat, entesa com una ètica egoista, i l'ètica heterònoma o del deure —el que nosaltres n'hem dit la capacitat per respectar el desig de l'altre, d'acord amb una ètica de la igualtat—.

Aquesta perspectiva ens posa en vies de fer una crítica radical de l'ètica kantiana, ètica representativa de la modernitat i, per tant, *responsable última* de la crisi de les "ideologies de la igualtat".

8.1. El "deure" kantian i la felicitat

L'ètica kantiana és l'expressió més acabada d'una ètica amb vocació de donar fonament a la universalitat. Per ella, sense deure no hi ha universalitat. Tanmateix, aquest deure, en Kant, sembla, com tota la filosofia posterior s'ha encarregat de recordar-li, com una cosa gairebé incompatible amb la felicitat. Sembla com si, per Kant, en la natura humana hi hagués dues forces, la del deure, basada en la raó, i la de les inclinacions (o de l'amor propi, com diu Kant), basada en el desig de felicitat. L'home és lliure quan la raó és capaç d'obeir-se a si mateixa, i no a les inclinacions derivades del desig de felicitat. La llibertat es caracteritza per la capacitat d'autodeterminar-se a si mateixa, d'una manera autònoma.

Tanmateix, com podem fer una ètica que obligui l'home a escollir entre la seva felicitat i el seu deure? L'ètica de l'amor reconcilia aquests dos extrems, i fa veure que en l'exercici del deure hi ha la millor felicitat possible i l'únic amor propi autèntic. Perquè davant el mur de la mort, a l'home no li queda cap altra possibilitat d'estimar-se a si mateix que amb l'amor rebut de la gràcia. I en aquest amor rebut, el deure i l'amor a un mateix, és a dir, la universalitat (la justícia com a igualtat) i la felicitat, coincideixen. La diferència entre l'ètica de la gràcia i l'ètica kantiana de la raó pràctica és que en la primera no hi ha espai per a un deure sense amor propi, ni per a una felicitat sense deure. I, en canvi, sí que existeix aquesta possibilitat en la segona.

Per a l'ètica de l'amor la força per complir el deure no neix de la pròpia raó, sinó de l'experiència del límit com a experiència religiosa, és a dir, de l'experiència de l'ésser com a amor. En l'ètica de la gràcia no és que s'actui èticament perquè es busqui la felicitat, sinó que la pròpia actuació ètica és en ella mateixa una prova de la felicitat, perquè l'una i l'altre, la felicitat i el deure, neixen de la mateixa font transcendent.

A diferència de l'ètica kantiana, en la perspectiva mística, la justícia sempre porta la felicitat amb ella, fins a l'extrem que aquesta visió, fins i tot, permet entendre la crida cristiana a "donar la vida pels germans" (que, de natural, podria ser entès com a fruit de la justícia i de l'amor, però mai de la felicitat), també en termes de felicitat, religiosament considerada. En definitiva, és el mateix amor aquell que permet a l'home ser just i el que li permet, alhora, ser feliç, és a dir, *esperar (confiar cegament en)* una vida que assoleix el més enllà de la mort. En aquest sentit, diem que la fraternitat *actualitza* l'eternitat de l'home; perquè, en l'amor, totes dues estan en perpètua comunió.

Per Kant, en canvi, la **unitat** entre el deure (o el bé, o la justícia) i la felicitat només pot ser un *postulat* de la raó. Per Kant i la seva visió moderna, allò de què la raó no pot donar compte, acaba quedant fora de la vida. Tanmateix, la raó kantiana només pot donar compte d'una natura que es deté davant els límits de l'espai i el temps. Per això, l'ètica kantiana no és capaç de descobrir la unitat entre

la felicitat i la justícia, perquè no és capaç de descobrir la unitat secreta entre la felicitat i el sofriment.

Això no obstant, l'experiència espiritual també forma part de la vida, i és una experiència que transcendeix els límits de la raó. No és la raó la font d'universalitat –tal com pensa d'una manera radical Kant i amb ell tot el pensament modern– sinó la gràcia. I en l'experiència espiritual, que transfigura la natura, la unitat entre la felicitat i el sofriment és una evidència innegable.

8.2. Universalitat de la raó = no tancar-se a la gràcia 33

Fonamentar l'ètica exclusivament en l'experiència de la raó –i prescindir de l'experiència de la gràcia– és el que ha comportat, al nostre entendre, tots els problemes característics de les ètiques i filosofies polítiques de la modernitat (kantianes, hegelianes, marxistes). La llibertat, per poder ser justa i complir el deure, necessita la gràcia. Si el compliment del deure es deixa només a les forces de la raó, aleshores la llibertat acaba caient sota el pes de la gravetat –perquè aquesta és la seva força pròpia, la seva dinàmica espontània.

La raó no pot fer de contrapès de la gravetat, perquè no té una energia pròpia. No hi ha una espontaneïtat moral en l'individu –no hi ha una capacitat natural per al bé– sinó una tendència natural cap a l'egoisme, en virtut de la llei de la gravetat. Una

lleï que només la gràcia –el que és sobrenatural– pot vèncer. Per això la llibertat, per obeir la raó, és a dir, per complir l'imperatiu, necessita la gràcia, aquella “energia que prové d'una altra banda” i que transcendeix les possibilitats de la llibertat. *Necessita la força sense força de la gràcia si vol complir els seus propis ideals d'universalitat.* Aquesta descoberta és la diferència clau que separa la “filosofia” de la gràcia del pensament de la modernitat.

L'obediència a l'imperatiu –o capacitat per regir-se segons el criteri de la igualtat– és, per dir-ho així, una cosa que *em passa*, no una cosa que *jo faig*. És una cosa que m'és permesa per una energia aliena, no quelcom que jo faig en virtut de la força de la meua voluntat. Si es considera que la meua voluntat és capaç, per ella mateixa, d'obeir la llei universal (l'imperatiu) aleshores immediatament es corre el risc de posar les bases del totalitarisme. Perquè si jo sóc capaç, *per mi mateix*, del que és incondicionat (absolut), en aquest cas estic creient que la meua llibertat té un poder absolut. M'estic absolutitzant a mi mateix.

En canvi: creure que la meua voluntat és capaç del que no és condicionat *si la concebo com un principi passiu*, és respectar la transcendència de l'absolut –de l'esperit. Posar l'esperit sota el poder de la raó, és a dir,

concebre la voluntat com un principi actiu capaç de l'absolut, és convertir cada voluntat humana en voluntat universal. Aquesta va ser, més o menys, la crítica de Nietzsche a l'ètica kantiana. Si la universalitat com a regla moral no té el seu fonament en l'experiència de *l'arrel sagrada de la fraternitat*, aleshores corre el risc de ser allò de què l'acusava Nietzsche: un camí cap al totalitarisme, un subterfugi de la voluntat de poder.

La modernitat identifica la gràcia amb la raó, però en fer aquesta operació incorre en un perill molt gran. Perquè la raó moderna és una raó que pretén fonamentar-se a si mateixa. I, per aquest motiu, *la raó es torna inevitablement totalitària*: perquè només depèn d'ella mateixa –s'autofonamenta– i creu disposar del poder universal de la gràcia. Així, quan la raó s'apodera de l'esperit, el totalitarisme està servit. Segons la nostra anàlisi, les bases d'aquest robatori –que es consuma en Hegel, i es materialitza històricament en el marxisme– ja són en l'ètica kantiana.

El que no es pot fer, en definitiva, és parlar de la gràcia sense citar-la pel seu nom. Perquè la gràcia és massa poderosa i, per tant, massa perillosa. Això és el que fa la modernitat una i altra vegada, inconscientment. Però els dimonis que es crien amb aquesta ocultació no tenen rectificació.

CONCLUSIÓ: SOBRE LA INSTITUCIONALITZACIÓ DE LA IGUALTAT

Si la fraternitat és capaç de reconciliar la justícia entesa com a igualtat amb la natura desigual, perquè per obra de la gràcia la persona és capaç de renunciar a la seva força natural per permetre la satisfacció del bé de "l'altre" (que deixa de ser rival per ser germà), aleshores ja ens podem respondre totes les preguntes que ens fem al principi d'aquest trajecte.

1. Igualtat, justícia, felicitat

Per què la igualtat és el contingut de la justícia? Perquè només en ella l'home pot realitzar la seva màxima vocació, que és la felicitat. La justícia per a un mateix i la justícia col·lectiva coincideixen.

Per què cal ser justos, si la llibertat natural s'oposa a la igualtat (i la justícia no s'assembla, com seria normal en una visió liberal, a aquesta llibertat natural)? Perquè només en la justícia l'home troba la felicitat espiritual que el realitza com a persona, molt més gran que la felicitat natural que pot trobar per mitjà de la llibertat natural.

Aquestes dues respostes ens posen en disposició de respondre l'úl-

tima i definitiva pregunta: *És realment possible la igualtat?* ¿És possible pensar en un ordre social igualitari i considerar-lo com un ordre factible, a més de desitjable? Podem respondre'ns positivament perquè sabem que és la mateixa força que regeix la vida dels homes –el desig de ser feliç– la que ens porta a trucar a les portes del palau de la justícia. Certament, la llibertat pot quedar-se a mig camí, pot no accedir a fer els salts de l'esperit, pot fugir del buit i no deixar un espai per a la gràcia. En aquest cas, la igualtat no té cap possibilitat de ser realitzada. Però aleshores tampoc l'ésser humà no serà realment feliç.

Qui cregui que la vocació de l'home cap a la seva plena realització

és la força que, al cap i a la fi, és a la base de l'actuació humana, aquest pot rescatar l'ideal de la igualtat com un horitzó social possible. L'únic problema són les dificultats que troba l'ésser humà en el procés de maduració de la seva llibertat. Perquè el pas de la llibertat natural a la llibertat espiritual mai no és un pas automàtic. És la por de saltar, l'enemic de la maduresa, la que impedeix a les comunitats humanes realitzar tant la seva felicitat com la seva justícia. La igualtat –a diferència del que creia el marxisme– només és una possibilitat de la llibertat humana i no una necessitat assegurada de la natura. Hi ha una *possibilitat* per a la igualtat, i aquesta possibilitat és inscrita en allò més profund de l'home. Això és tot. No podem fer prediccions científiques sobre l'evolució de la societat humana.

2. Si la igualtat és possible, de quina manera ho és?

Així, la societat justa basada en la igualtat no és segura, però és possible. En aquest punt del trajecte apareix una nova pregunta. Si la igualtat és possible, de quina manera ho és? De quina manera es materialitza històricament? Com es pot realitzar en la societat? Aquestes preguntes obren un últim tram del recorregut, que de fet suposaria un nou horitzó per a la nostra investigació. Per això no les desenvoluparem aquí. Necessitaríem una *filosofia política* i una *filosofia de la història*. I aquí ens hem limitat a un intent de *fonamentació* de la

igualtat com a criteri ètic i com a principi polític.

Direm, només, que en la història es produeix una dialèctica entre el que en podríem dir *moments místics* i la seva *institucionalització*. Hi ha etapes en les quals determinats moviments socials (reformistes, revolucionaris, transformadors) encarnen nous ideals de justícia i igualtat. Aquests moviments socials –sense afany de fer identifications simplificadores– corresponen al moment místic que hem assenyalat en el nostre recorregut.

Aquesta primera “revelació” de la gràcia en el pla social després ha d'assenyar-se per mitjà de realitats permanents, és a dir, d'institucions. Per això, al moment místic li segueix dialècticament un segon moment d'institucionalització de la justícia. I per mitjà d'aquesta dialèctica, la igualtat es va perfeccionant al llarg de la història, d'una manera infinita. La realització social de la igualtat és, per tant, un procés sempre inacabat, que pot aconseguir cotes sempre més grans, regit per una dinàmica de perfeccionament progressiu.⁵

D'altra banda, en el nostre moment actual, podríem dir que la institució que actualment hauria d'encarnar el que hem definit com *reconeixement del dret de l'altre a la felicitat*, independentment de la seva força o de la seva debilitat, és la **democràcia**. Ella permet que es produeixi la igualtat com a fruit d'un procés de *reconeixement recíproc* dels drets dels diferents individus entre si. Així, la democràcia es planteja com un *diàleg*, que permet un procés de creació de consensos per

mitjà dels quals els desitjos dels diferents individus es fan compatibles.

Però un diàleg no fonamentat en cap de les instàncies transcendents típiques de la modernitat, sinó un diàleg que requereix el concurs indefectible de la *gràcia*. Es tracta, per resumir-ho d'una manera gràfica, no d'un diàleg "a dos", entre dos individus, sinó d'un diàleg "a tres", entre dos individus i un *tercer d'absent*, que és el Centre amorós del qual procedeix la gràcia.

Això no vol dir que aquesta estructura de "diàleg a tres" es faci patent *en el procés social*. Ens referim, solament, a la *fonamentació* de la democràcia, que requereix necessàriament la referència a la gràcia. Sense religió —o sense dimensió simbòlica— no hi ha democràcia ni drets humans.

Així, aquest text ha estat, alhora, una reflexió sobre la gràcia i una reflexió sobre la democràcia. Com és possible? Perquè només la gràcia fa dels homes fins en si. I la democràcia és aquella forma d'organitzar la convivència humana en la qual els homes es tracten els uns als altres com a fins en si, és a dir, com a subjectes de drets inalienables.

Per a una altra ocasió queda la reflexió més detallada sobre aquestes últimes qüestions. El nostre repte actual, si volem fer progressar la societat humana cap a un estadi de justícia més gran i, per tant, de felicitat més gran, és l'*aprofundiment de la democràcia, en totes les esferes de la societat*. Ens referíem a això, quan al començament d'aquestes línies parlàvem de *socialisme*.

3. En resum

Refem de la manera més sintètica possible el camí: la felicitat (natural) ens va portar a la finitud, aquesta ens va revelar la gràcia com a dimensió fonamental de la vida, i d'aquesta passem a la fraternitat i a la igualtat, a més de recuperar la felicitat (espiritual). El nostre recorregut es podria construir com una *teoria ètica* (és a dir, una teoria de la felicitat i la llibertat) que dóna lloc a una *teoria de la religió* (o sigui, una teoria de la mortalitat i la gràcia), que acaba desembocant en una *teoria política* (és a dir, una teoria de la fraternitat i la igualtat).

Ha estat la llibertat a la recerca de la seva felicitat la que ha traçat aquest camí cap a la fraternitat. Una llibertat que a mig camí *s'ha convertit*, perquè ha hagut de renunciar a ella mateixa, ha estat capaç de saltar, per després ser novament rebuda com a gràcia. El que ha fet l'home veritablement lliure ha estat la seva capacitat d'estimar. Perquè només l'amor treu la por, la por de renunciar a un mateix. I la por —i no l'esclavitud— és el contrari de la llibertat.

Per mitjà de la conversió operada per la gràcia, la igualtat s'ha reconciliat amb la llibertat, i la natura, tot reconciliant-se amb la justícia, s'ha fet esperit. Així, la fraternitat i el seu correlat polític, la solidaritat, obren la llibertat a la igualtat. Només per mitjà del sentit de la gratuïtat, la igualtat pot ser una exigència desinteressada. Si el fort sospita que la igualtat és simplement la ideologia

"Cristianisme i Justícia" (Fundació "Lluís Espinal") és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg cultural fe-justícia.

La col·lecció "Cristianisme i Justícia" presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors. La Fundació els envia gratuïtament a tothom que els sol·licita.

44. L. BOFF. Com celebrar el Cinquè Centenari - 45. J. SESMA I ALTRES. Presons i societat democràtica - 46. J. SOLS. Teologia de la marginació - 47. E. ROJO. El dret de vaga - 48. J. RENU. Formació social a l'escola - 49. J. MIRALLES. El debat de l'Estat de Benestar - 50. PNUD. L'abisme de la desigualtat - 51. J. I. GONZÁLEZ FAUS. Passat i futur de l'evangelització - 52. L. SEBASTIÁN, E. ROJO, CiJ. Pensem sobre Maastricht - 53. D. SCHWEICKART. Democràcia econòmica - 54. A. GARCIA RUBIO. Domineu la terra - 55. I. SENILLOSA. El dret a ser nen - 56. M. D. OLLER. Davant una democràcia de "baixa intensitat" - 57. TESTIMONIS. Creure des de la Nit Fosca* - 58. C. TAIBO. Vint preguntes sobre els Conflictes Iugoslau - 59. R. DÍAZ SALAZAR. L'Esquerra encara - 60. CiJ. Gendarmes o motors de l'Economia? - 61. J. GIRALDO. Colòmbia, una democràcia genocida - 62. J. GARCIA ROCA. La Galàxia dels Joves - 63. J. I. GONZÁLEZ FAUS. De "la tristesa de ser home" a "la llibertat de fills" - 64. V. CODINA. Lluís Espinal - 65. J. I. GONZÁLEZ FAUS. El dret de néixer - 66. R. DÍAZ SALAZAR. La cultura de la solidaritat internacional a Espanya* - 67. J. RICART. El llarg exili dels refugiats i desplaçats - 68. P. CODURAS. Voluntaris* - 69. CiJ. No hi ha res a fer?* - 70. CiJ. Textos oblidats de la Doctrina Social de l'Església - 71. COL·LECTIU CRISTIÀ PER LA INSUBMISSIÓ. La insubmissió - 72. F. ALMANSA, R. VALLESCÀ, P. MALLA, R. ESPASA, J. I. GONZÁLEZ FAUS. 1996, Any de l'eradicació de la pobresa - 73. F. PODGA DIKAM. L'Àfrica Negra, el futur d'una humanitat destrossada - 74. E. LÓPEZ DÓRIGA. Cuba, experiències per al diàleg, dades per a la solidaritat - 75. J. VIVES. Parlar de Déu a l'albada del segle XXI? - 76. H. ASSMANN. Les fal·làcies religioses del mercat - 77. J. FLAQUER. Fonamentalisme. Entre la perplexitat, la condemna i l'intent de comprendre - 78. M. J. ARANA. Rescatar la feminitat per reanimar la terra - 79. E. FALCÓN. Dimensions polítiques del voluntariat - 80. N. ALCOVER, M. T. SIMÓN. La trama oculta de la gran premsa espanyola - 81. TESTIMONIS. Creure des de la Nit Fosca (II) - 82. L. SOLS. L'Islam per a un diàleg necessari - 83. J. VIVES. Vent de llibertat, font de vida - 84 extra. F. LLUÍS ESPINAL. "Teologia" del mercat - Creixement sostenible - Nous paràmetres - 85. L. DE SEBASTIÁN. La pobresa als Estats Units - 86. J. SOLS. El llegat d'Ignaci Ellacuría, per preparar el decenni del seu martiri - 87. J. VITORIA. Un ordre econòmic just - 88. J. M. CASTILLO. Escoltar el que diuen els pobres a l'església - 89. J. MENACHO. El repte de la terra, ecologia i justícia en el s. XXI - 90. S. GHEZALI, C. TAIBO, J. I. GONZÁLEZ FAUS. Les tenebres de la guerra, Algèria i Kosovo - 91. CRISTIANISME I JUSTÍCIA. El tercer mil·lenni, repte per a l'Església - 92. A. COMÍN I OLIVERES. La igualtat, una fita pendent

* Els títols amb asterisc estan exhaurits en format paper, es poden, però, trobar i copiar a internet: <http://www.fespinal.com>

Quaderns Cristianisme i Justícia

N. 92, octubre 1999

R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

Tel: 93 317 23 38 - fax 93 317 10 94

E-Mail: espinal@redestb.es - <http://www.fespinal.com>