

MOUNIER, AVUI

Antoni Comín

1. INTRODUCCIÓ: MOUNIER, L'HOME DEL DIÀLEG ENTRE EL CRISTIANISME I LA MODERNITAT

Quina aportació poden fer, per al nostre temps actual, una obra i una proposta filosòfica com la de Mounier i el seu personalisme? Des del nostre punt de vista de fi de mil·lenni, ja posterior a totes les postmodernitats, ens és fàcil de llegir i reconèixer la seva trajectòria intel·lectual i vital com la d'un pensador que va ser capaç de posar en *diàleg crític* el cristianisme amb totes les formes de la tradició moderna en un moment, els anys trenta del segle XX, en què això era una tasca encara pionera.

Diàleg crític vol dir no una cosa, sinó dues. D'una banda, vol dir sotmetre el cristianisme a la crítica de la Modernitat fent-lo passar pel sedàs d'autors com Marx, Nietzsche o els existencialistes. Vegeu, en aquest sentit, la reflexió de Mounier sobre el compromís del cristià amb les masses treballadores i l'opció socialista del personalisme, qüestions que vénen a ser el nucli central del pensament mounierian. Vegeu, també, les pàgines de «L'afrontament cristià», en què, acceptant el desafiament de la filosofia nietzschiana, Mounier reivindica la necessitat d'explicar la *caritat*, virtut central del

cristianisme, en termes de força, de coratge, de valentia, per tal d'alliberar el cristianisme de la seva imatge de religió mediocre, dèbil i còmoda a la qual l'havia sotmès el món liberal, imatge que l'havia fet tan incompetent a l'hora d'enfrontar-se a l'èpica feixista. Vegeu també els textos on Mounier reconeix el parentiu del personalisme amb l'existencialisme en la mesura que aquest reivindica la llibertat com allò que fa de la persona una tasca per construir.

D'acord amb aquest diàleg amb la Modernitat, Mounier intentarà construir un cristianisme per al seu temps. El personalisme és, sense dubte, una antropologia d'inspiració cristiana —«una perspectiva», com li agradava de dir—, però no es podria entendre sinó com el fruit de la confrontació del cristianisme amb les antropologies modernes. Justament, serà aquesta voluntat d'estar a l'altura de les exigències de la Modernitat, entre les quals destaquen l'universalisme i el laïcisme, la que empenyerà Mounier a no fer del personalisme una *antropologia cristiana* sinó un pensament aconfessional, obert al món, obert a tothom, que busca únicament ensenyar a «construir persones».

En segon lloc, *diàleg crític* vol dir, també, l'operació contrària: fer passar les tradicions modernes pel sedàs de l'espiritualitat cristiana, que se sent amb força per jutjar totes les filles de la raó (i els irracionalsmes que, dialècticament, neixen d'aquestes), perquè Mounier sap molt bé que es tracta d'una espiritualitat de l'amor. Mounier demostrarà que aquesta espiritualitat de l'amor que és el cristianisme és capaç tant de deixar-se criticar per la Modernitat com de mostrar els límits d'aquesta. Mounier afrontarà la Modernitat en dos nivells diferents: el filosòfic, d'una banda, i el polític o ideològic, de l'altra. Mounier serà el crític lúcid dels corrents filosòfics hereus de la Modernitat que dominen el seu temps: discutirà amb l'existencialisme, amb el hegelianisme i amb el materialisme marxista. Serà, sobretot, el crític implacable dels corrents polítics —i de les seves antropologies subjacents— que, fills de la Modernitat, fan de l'Europa dels anys vint, trenta i quaranta

un camp de batalla ideològic d'un dramatisme poques vegades igualat en la història del món occidental. Mounier, així, serà el desemascarador del liberalisme; i seguint aquesta denúncia posarà de manifest la tebior de la democràcia cristiana, fruit del seu compromís amb les classes liberals. S'encararà al feixisme, tant amb la seva obra com amb la seva vida. I finalment entrarà amb diàleg amb les tradicions socialistes i comunistes d'arrel marxista, per tal de mostrar la proximitat en els compromisos i el deure de compartir-hi projectes de revolució social i de transformació de les estructures econòmiques, però també per mostrar les distàncies insalvables que allunyen una perspectiva cristiana d'aquell marxisme dogmàtic que fa del materialisme un punt de partida inqüestionable. «Nosaltres mirem en la mateixa direcció que els comunistes, però mirem més lluny», havia sentenciat.

Aquesta *diàleg crític de doble direcció* entre la Modernitat i el cristianisme és el que fa de Mounier un autor no solament oportú, sinó necessari —gairebé ens veiem amb cor de dir-ho així— per a un moment històric com el nostre. Entenguem-nos bé: quan diem «Mounier, avui» no ens preguntem pas per la vigència de Mounier. No sotmetem el seu pensament al tribunal de la cultura actual. Dir «Mounier, avui» serveix per fer exactament l'operació contrària: significa preguntar-se, com fèiem al principi d'aquestes línies, quina és l'aportació del pensament personalista amb vista als nostres reptes actuals, és a dir, es tracta de sotmetre el nostre moment actual, la nostra cultura, la nostra política, la nostra economia, al tribunal de la filosofia personalista. I fent això potser podrem aconseguir dues coses: determinar amb més precisió, gràcies a la lucidesa mounieriana, quines són les causes de les nostres crisis i quins són els horitzons que poden ajudar a resoldre-les.

En una entrevista publicada el primer trimestre del 2002,¹⁴¹ el sacerdot i sociòleg belga François Houtart, durant anys professor de la Universitat Catòlica de Lovaina, un dels

141. *Iglesia Viva*, núm. 209 (2002) p. 84.

assessors del Concili Vaticà II i membre important, en les dècades posteriors, del cristianisme progressista vinculat a la teologia de l'alliberament, és preguntat sobre quins són els canvis que li semblen més urgents amb vista al cristianisme actual. I respon: «*Pienso que los cambios más necesarios hoy estarían en el redescubrimiento del símbolo, la redefinición de los ministerios y en la construcción de una ética social post-capitalista*». Inspirem-nos en les paraules d'Houtart per pensar no solament en els grans desafiaments del cristianisme actual, sinó en els de la cultura i la vida social del nostre món global. En aquest cas podríem dir:

a) recuperar la dimensió simbòlica —religiosa— de la cultura actual, hereva en crisi del racionalisme modern, és a dir, donar una sortida positiva a la postmodernitat;

b) redefinir el paper de les religions, en general, i del cristianisme, en particular, en la seva capacitat per dialogar amb el món científic, laic i plural en què estan inserides;

c) avançar en la construcció d'una ètica i un horitzó social que no tingui por de mirar més enllà de l'actual civilització capitalista, intentant superar tots els límits que aquesta presenta, almenys en tres sentits: pel que fa a la desigualtat i la distribució de la riquesa; pel que fa al consumisme i a una cultura centrada en els béns materials que pretén la mercantilització de la societat, i pel que fa a l'esgotament dels recursos naturals i la relació amb el planeta.

Aquests són grans reptes de la nostra civilització en el moment actual i precisament en aquests reptes el personalisme mounierian, sense cap pretensió d'exclusivitat, pot fer aportacions insubstituïbles.

2. SOBRE LA CRÍTICA DE LA MODERNITAT

Els anys vuitanta i noranta del segle XX han estat els anys de presa de consciència, en el camp de la filosofia i del pensa-

ment, de la crisi de la Modernitat. El personalisme es pot considerar, en algun sentit, un anticipador d'aquesta crítica. Abans, tanmateix, hem de respondre aquesta qüestió: de què parlem quan parlem de Modernitat? Contestem amb una llista de trets: la llibertat com a criteri ètic i polític quasi absolut; l'humanisme i l'antropocentrisme; la secularització de la política, és a dir, la separació entre l'Estat i les institucions religioses; el mercat capitalista; el progrés tecnològic; la investigació científica basada en l'anàlisi empírica de la naturalesa i la capacitat de formalització de les matemàtiques; la confiança en el progrés, és a dir, la convicció que la història va endavant i que el futur serà millor que el present, i això gràcies a la capacitat transformadora de la raó humana; i tot això basat en la confiança en la raó humana, com a llum que és capaç de donar compte de tot i ser guia en tot.

Si anem als lemes fundacionals de l'aventura personalista i d'*Esprit*, veurem de quina manera la perspectiva mounieriana entra de ple en aquesta qüestió. Un dels primers títols de la revista fou «Refaire la Renaissance», això és: refer el Renaixement. Mounier no dirà, com el cristianisme conservador que no ha assumit la Il·lustració, que hem de rebutjar (*refuser*) el Renaixement. Ni farà una crítica destructiva, a la manera dels irracionalsmes que tant es prodigaven durant la primera meitat de segle a Europa, que no són res més que el revers del racionalisme modern. Mounier parlarà de *reconstruir-lo*, és a dir, de salvar-lo, però sobre unes altres bases. Per salvar la Modernitat, vindrà a dir-nos, no la podem basar exclusivament en la raó, sinó que cal fonamentar-la justament en l'*esperit*. Cal reconciliar el món empíric i matemàtic, el món de la raó, amb aquell altre món que intenta expressar l'inexpressable: el món de la religió, però només en la mesura que aquest món sigui capaç d'expressar, per bé que d'una manera simbòlica, la naturalesa gratuïta de la realitat i la vocació amorosa de la persona humana.

2.1. *La superació de la Modernitat*

Si recorrem directament al nucli de l'antropologia personalista, ens serà més fàcil d'explicar a què ens referim quan parlem de reconciliar la Modernitat amb l'esperit. En altres pàgines¹⁴² ens hem atrevit a resumir la concepció de la *persona* de la filosofia mounieriana de la manera següent: la persona seria la suma de dues dialèctiques. D'entrada, la dialèctica entre la matèria (el cos) i l'esperit (l'ànima). A l'hora de precisar aquesta dialèctica, Mounier s'haurà d'enfrontar al materialisme (especialment el marxista). La persona, ens dirà, no es pot reduir a les seves dimensions materials, corporals, perquè aleshores ens perdem precisament allò que té de més genuí, allò que la converteix en un misteri insondable i que la constitueix com a tal persona. L'esperit transcendeix les nostres circumstàncies històriques, va més enllà de qualsevol determinació espaciotemporal. Tanmateix, no podem caure en un espiritualisme abstracte, que seria l'error oposat, tan freqüent en les filosofies d'inspiració religiosa. L'esperit s'expressa a través del cos i de la seva matèria; a través de la història es pot fer realitat aquesta llibertat humana que transcendeix la història.

En segon lloc, hi ha la dialèctica interna a l'esperit mateix. L'anàlisi d'aquesta dialèctica el portà a enfrontar-se al neotomisme que dominava la filosofia cristiana d'aquella època (un neotomisme obert i dialogant com el de Maritain, en el millors dels casos), d'una banda, i a l'existencialisme que regnava en l'Europa dels anys trenta i quaranta, de l'altra. Quina és la dialèctica de l'esperit? La que s'estableix entre la llibertat i la vocació, o dit d'una altra manera, entre una essència —donada— i una existència —oberta—. La llibertat, tal com diuen els existencialistes, ens posa a les mans la tasca de fer alguna cosa de nosaltres mateixos. Serem, certament, allò

142. Cf. A. COMÍN, «Emmanuel Mounier», dins P. LLUÍS FONT (ed.), *10 pensadors cristians del segle XX*, Fundació Joan Maragall / Cruïlla, Barcelona, 1997, p. 175-222.

que hàgim fet de nosaltres. La llibertat fa que l'home sigui una tasca a construir. Tanmateix, la llibertat no és, com volen els existencialistes, una llibertat buida, una dada completament oberta, sense cap destí ni cap missió. L'home, tal com ha descobert la Modernitat d'una manera irrevocable, es defineix sobretot per la seva naturalesa d'ésser lliure. L'existencialisme ha posat de manifest la natura absurda d'aquesta llibertat quan, desorientada, no és capaç de dirigir-se en cap direcció. Què n'hem de fer, de la nostra llibertat? No ho sabem, diran els existencialistes. Sí que ho sabem, respondrà Mounier. La nostra llibertat és feta per a una vocació concreta i no per a una altra. La llibertat de la persona humana és feta per estimar. Tenim una vocació i aquesta vocació és l'amor: la solidaritat, la comunicació, la comunió amb la resta de la humanitat sencera. Si no fos així ni tan sols podríem entendre, ni intuïtivament, el significat de la paraula *humanitat*. La llibertat humana participa d'un destí comú amb la resta de persones, no solament aquelles amb qui comparteix l'aventura del present històric, sinó també amb aquelles que l'han precedit en el passat i que li succeiran en el futur. La idea d'humanitat ens remet a una unitat transcendental entre totes les persones, del passat, el present i el futur. I doncs, on se sosté aquesta unitat? En la possibilitat de comunió universal, que quan es realitza, és gràcies a la capacitat humana d'estimar.

Al mateix temps, no podem concebre aquesta vocació, aquesta destinació de la llibertat humana a l'amor, com una essència tancada, feta, donada, subsistent. L'amor tan sols és tal, tan sols és possible, des de la llibertat. Per això, Mounier no admetrà tampoc la visió hereva del tomisme que, insistint en la naturalesa humana, la reïfica, la qual cosa fa que perdi justament allò que de més gran hi ha en aquesta essència subsistent: el fet que pot manifestar-se únicament per mitjà de la llibertat, i que la llibertat, com molt bé sabia Kierkegaard, és l'aventurera dels salts, la germana del vertigen, allò que s'oposa a tota determinació i a tota manca de risc.

En síntesi, doncs, la persona humana serà, per a Mounier, *una llibertat* que transcendeix tot espai i tot temps, *que s'expressa a través de la matèria*, i, per tant, mitjançant un cos determinat espacialment i temporalment, històricament, i *el sentit de la qual és l'amor*, és a dir, que únicament en l'acte d'estimar, en totes les seves formes, troba el seu acompliment i es realitza a ella mateixa. Contra una essència donada però *reificada* com la que ens presenta el neotomisme, Mounier ens parlarà d'una llibertat oberta que només *es realitza* en un destí donat, però que no eximeix del risc que constitueix la llibertat com a tal.

Amb aquesta concepció de la persona (una llibertat que estima a través d'un cos, a través del fet d'estar situada històricament), ens és força fàcil entendre quina és l'aportació de Mounier a l'hora de criticar la Modernitat. Ara ja podem copsar què vol dir «refer el Renaixement» i reconciliar la raó amb l'esperit. La llibertat no és una llibertat absoluta, com volen els idealistes; no és una llibertat que basi la seva universalitat en el formalisme de la raó, com dirà Kant; no és una llibertat precipitada a l'absurd, com diran els existencialistes quan l'aventura kantiana i metafísica en general hagi esgotat totes les seves forces. La llibertat troba el seu sentit únicament en l'amor. La raó, que ens dóna les claus de l'universalisme, en tot cas pot ser exclusivament l'instrument del diàleg, de la solidaritat, de la comunió. Tot i això, la raó no ens garanteix res per ella mateixa.

La Modernitat ha descobert la llibertat (Kant), n'ha fet un absolut (idealisme), tan bon punt ha patit els efectes devastadors d'aquest procés per fer-ne un absolut n'ha proclamat el destí absurd (existencialisme). Tanmateix, Mounier es proposa de salvar la llibertat descobrint quina és la seva vocació. Si fonamentem el sentit de la llibertat en l'amor, si reconstruïm la Modernitat en l'esperit, aleshores els ideals il·lustrats, la vocació d'emancipació de la humanitat, tornen a tenir sentit.

2.2. *La superació de la postmodernitat*

La perspectiva personalista, per tant, ens dóna una sortida a la crisi de la Modernitat ben diferent de totes aquelles sortides que han protagonitzat el debat de la postmodernitat (sigui en la filosofia política, sigui en les filosofies d'arrel heideggeriana, en molts casos, que s'han dedicat a certificar la dissolució de la metafísica). Fem un repàs molt sumari d'aquests corrents filosòfics de les darreres dècades del segle XX per entendre més bé l'especificitat de l'aportació mounieriana. Mounier no pren una posició davant de la Modernitat a la manera dels anomenats *postmoderns* (per exemple, Lyotard, per dir un nom que ens situï), que consideren la Modernitat com un projecte fallit, fracassat. Ens podem imaginar que a aquest tipus de postmodernitat el personalisme li respondria semblantment al que Mounier va respondre als existencialistes. (Al cap i a la fi, el millor de l'existencialisme dels anys trenta, l'obra de Heidegger, és a la base de les millors reflexions del postmodernisme dels vuitanta, com, per exemple, l'obra de Vattimo.) Què responia Mounier als existencialistes que ens permeti d'imaginar-nos la seva resposta als postmoderns? La llibertat no és absurda, la raó no està destinada al fracàs. Se salva si som capaços de córrer el risc d'assumir la seva vocació amorosa.

Tanmateix, la recuperació de les fonts espirituals que el personalisme posarà sobre la taula tampoc no té res a veure amb aquelles reaccions neoconservadores dels anys vuitanta i d'alguns comunitarismes que a vegades s'hi emparenten, que han convertit la seva crítica de l'universalisme abstracte de la Il·lustració, de la tradició liberal i de la tradició socialista en la millor excusa per refugiar-se en una *premodernitat* que, a l'últim, anteposa la tradició a la dignitat inalienable de la consciència (la raó i la llibertat). A aquests, els neoconservadors i els comunitarismes, els respondria, creiem, de la mateixa manera que respon al neotomisme de la seva època: no es pot concebre la tradició (l'essència) com una realitat tan-

cada, per més que en aquesta es contingui el destí de la persona.

Finalment, la proposta mounieriana tampoc no podria acabar de lligar amb aquells plantejaments *neomoderns* que, a la manera de les filosofies del diàleg (Habermas), pretenen salvar la raó a partir de les bases de la raó mateixa. Per a aquestes tradicions, la Modernitat no seria un projecte fallit que ens deixa enmig d'un desconcert que potser cal celebrar, com vénen a dir els postmoderns, ni un camí a desfer, com insinuen d'una manera més o menys virulenta els neoconservadors, sinó un projecte a seguir basant-se en la tradició moderna mateixa. La raó il·lustrada ha fallat perquè havia oblidat la seva arrel dialògica, però si recuperem aquesta estructura comunicativa de la raó i del llenguatge, els ideals d'emancipació moderns recuperaran tota la seva vigència i tota la seva factibilitat. Això és el que ens diuen els neoil·lustrats d'escola habermasiana, però no és això el que ens diu Mounier. Perquè Mounier no creu que la raó es pugui salvar si segueix referida a ella mateixa, ni que sigui descobrint-ne l'estructura dialògica. Mounier potser ens diria que aquest camí no ha tret totes les conclusions amb relació a allò que ha representat la primera meitat del segle XX, que ell va viure tan intensament, com a refutació històrica dels ideals de la Modernitat.

Forçant els paral·lelismes, de la mateixa manera que hem reconegut un cert parentiu entre l'existencialisme d'entreguerres i el conjunt de postmodernitats de fi de segle, en la mesura que tots dos es troben amb una llibertat sense sentit ni vocació; de la mateixa manera que hem reconegut una certa relació entre el neotomisme de la primera meitat de segle i el conjunt de neoconservadorismes dels vuitanta, en la mesura que tots dos fan una certa dimissió de la llibertat com a valor descobert per la Modernitat, podríem buscar un cert paral·lelisme entre les filosofies de la raó comunicativa i el materialisme marxista. Potser és massa arriscat, però podem trobar, si més no, dos trets comuns entre el marxisme clàssic —i sovint

doctrinari—, amb el qual debatia Mounier en la seva polèmica contra el materialisme, i les filosofies socials basades en el llenguatge dels hereus de l'Escola de Frankfurt. La primera seria una certa predisposició als sistemes closos, un cert determinisme de la raó: en un cas, la raó representada en la dialèctica de la matèria; en l'altra, la raó representada en l'estructura de l'acte comunicatiu i les condicions inherents en el diàleg. Hi ha una certa tendència a remarcar la necessitat de les estructures —sigui l'estructura de la matèria, sigui l'estructura del llenguatge— en un cas i en l'altre, que sembla que oblida la profunditat vertiginosa que s'amaga en l'aventura de la llibertat.

Derivada d'aquesta propensió a reconèixer la necessitat de les estructures, podríem esmentar una certa tendència a l'optimisme històric, una certa confiança en el progrés basada, al seu torn, en la confiança en la raó. Habermas no amaga pas que el seu projecte és refundar les bases del projecte il·lustrat. I en aquest punt, de fet, no està gens allunyat de la intenció de Mounier: l'important, en un cas i en l'altre, és bastir les bases per a un projecte col·lectiu d'emancipació. Què és la revolució personalista de Mounier sinó un projecte de construir persones lliures i solidàries en una societat justa, igualitària i fraterna? Això, ben mirat, és pura il·lustració. Ara bé, la pregunta que a un personalista li pot venir al cap davant de la proposta habermasiana és: quin és l'instrument al qual hem de fiar la nostra aposta pel progrés en direcció a una justícia social més gran? La raó comunicativa? O, dit d'una altra manera, és aquesta raó comunicativa el mateix que la llibertat que es decideix estimar? Perquè és aquesta llibertat, i no una altra cosa, el que hi ha al cor de la proposta personalista.

Aquesta seria, doncs, la possible diferència entre un cert optimisme il·lustrat dels hereus de l'Escola de Frankfurt i l'optimisme tràgic de Mounier. Seria una mena de reproducció del debat que en aquell moment va mantenir amb els comunistes i els marxistes i el seu optimisme històric. En Mounier hi ha menys determinisme, més pes de la irreductibilitat

de la llibertat enfront de la necessitat de les estructures, i potser menys optimisme, és a dir, més sentit del fracàs històric i, per tant, més capacitat per assumir-lo.

En síntesi, Mounier apareix com un far sorprenent en aquest context de la postmodernitat ja assumida —i gairebé ens veuríem amb cor de dir superada— que caracteritza el canvi de mil·lenni. No solament és un crític de la Modernitat *avant la lettre* que anticipa la postmodernitat cinquanta anys abans, que també ho és. A parer nostre, el que fa únic i interessant Mounier en el debat sobre la crisi de la Modernitat és que ell dóna una sortida que no s'adiu ni correspon amb cap de les sortides que els corrents dominants de la postmodernitat han posat sobre la taula durant els darrers vint anys. Mounier és hereu del món modern i oposat a tota metafísica amb temptacions de premodernitat —i, en conseqüència, de tot comunitarisme o tot neoconservadorisme que exageri les seves posicions— quan reconeix el valor clau de la llibertat. Dirà als existencialistes —i diferidament als postmoderns— que aquesta llibertat està orientada cap algun nord, que té un sol sentit possible, que és estimar: «Al cap i a la fi, ser és estimar». I finalment dirà als materialistes —i als hereus de la tradició marxista reconvertits d'una manera brillant a la filosofia del llenguatge— que cap determinació de la raó no pot substituir l'acte d'estimar per tal de garantir l'orientació de la llibertat cap a l'emancipació de les relacions humanes. Mounier, si més no d'acord amb la presentació que en fem en aquest text, és un pioner de la postmodernitat, però, més important que això, és el corrector de totes les postmodernitats; anticipa la crisi de les ideologies i les filosofies modernes, i al mateix temps ens serveix de correctiu a l'hora de valorar tots els camins que la filosofia de les darreres dècades del segle xx ha proposat com a sortida a aquesta crisi.

2.3. *La recuperació del símbol*

La qüestió que en realitat restaria contestar és la següent: de quina manera aquesta idea central de Mounier que hem definit com «la vocació de la llibertat a l'amor» vincula necessàriament una antropologia com la personalista a la seva inspiració cristiana? O, dit d'una altra manera, ¿és possible pensar una llibertat orientada a l'amor sense incorporar d'una manera explícita la dimensió espiritual de l'existència? I sense remetre aquesta dimensió espiritual a una dimensió transcendent?

Aquest no és el lloc d'aprofundir en aquesta qüestió, que només volem apuntar. D'entrada, cal dir que Mounier mai no va voler fer del personalisme una filosofia explícitament cristiana, tot i que mai no va amagar la seva condició d'intel·lectual cristià. L'única idea que volem posar sobre la taula és la següent: si la raó (ni que sigui recurrent a l'estructura dialògica del llenguatge i de l'acte comunicatiu) no garanteix l'orientació de la llibertat cap a l'amor, cal alguna referència que la garanteixi? La manera com hem formulat la qüestió potser és incorrecta o, en tot cas, massa paradoxal, atès que l'essència mateixa de la llibertat és no disposar de garanties. Diguem-ho, doncs, d'una altra manera: quan la llibertat opta per l'amor, quina és la força última que la impulsa cap a aquesta direcció, si no és la raó mateixa? La raó, en tot cas, pot donar compte dels continguts de la fraternitat, la comunió o la justícia, però no de la disposició de la llibertat envers aquestes.

Aquí caldria considerar el valor de la referència transcendent i del símbol com a vehicle privilegiat d'expressió d'aquesta transcendència. És, ho repetim, una tasca que no ens toca de desenvolupar ara. N'hi ha prou de remarcar que el personalisme mounierià, sense ser una antropologia teològica, presenta com a horitzó final de l'orientació de la llibertat cap a l'amor una referència transcendent. I ho fa d'una manera ben explícita. És l'Amor de Déu, entès d'acord amb la reve-

lació cristiana, és a dir, com un Amor que té la capacitat per encarnar-se, el que sosté l'amor humà. Aquí el símbol, com a forma de remissió a aquest Amor alhora transcendent i encarnat, ocupa un lloc indispensable en el personalisme de Mounier. Per això ens atrevim a dir que l'opció personalista davant de la crisi de la Modernitat no va ser ni de bon tros l'antimodernitat que renuncia a la raó i la llibertat (ni que sigui en nom de la religió), ni la neomodernitat que s'aferra a les noves formes de la raó, ni la postmodernitat que accepta el fracàs de la raó moderna i seu còmodament (pel que fa als anys vuitanta) o tràgicament (quant a l'existencialisme). L'opció de Mounier és la de refer el projecte modern —això és, salvar la raó, seguir fundant l'antropologia en la llibertat— mitjançant la recuperació de la referència transcendent com a horitzó il·luminador de la vocació amorosa de la llibertat humana i com a fonament de l'emancipació històrica de la humanitat. El personalisme, doncs, tot i que pugui semblar un moviment del passat, pot ser, avui, una font d'inspiració important a l'hora de donar una sortida positiva a la postmodernitat.

3. SOBRE LA CRÍTICA AL CAPITALISME

Si la crisi de la Modernitat ha estat un dels trets distintius de la cultura de final de segle, la globalització del capitalisme, arran de la revolució tecnològica, d'una banda, i de la desfeta del sistema soviètic, de l'altra, és el tret més determinant pel que fa a l'esfera econòmica. *Postmodernitat i globalització*: dues grans etiquetes que ens serveixen per intentar explicar els grans canvis socials de la nostra època.

En aquest context de capitalisme triomfant, l'obra de Mounier també té moltes coses a dir-nos. Que la crítica de Mounier al capitalisme sigui interessant avui és segurament més evident que no el que hem vist en l'apartat anterior. L'obra de Mounier —no solament els textos de la primera època, el *Ma-*

nifest al servei del personalisme, sinó textos de l'etapa intermèdia com *De la propietat capitalista a la propietat humana*, i encara el text de maduresa *El personalisme*— es pot entendre com una gran crítica al sistema capitalista. El punt de partida de l'obra de Mounier, a parer nostre, és aquest: no es pot ser cristià i estar conforme amb el capitalisme liberal, i quedar tan tranquil. Mounier batejarà el capitalisme liberal dels anys trenta com a «desordre establert», i ell mateix es considerarà un «cristià en temps d'apocalipsi».

Què crítica Mounier del capitalisme? No ens detindrem a exposar detalladament el discurs econòmic de Mounier, tasca que hem fet d'una manera sistemàtica en altres pàgines.¹⁴³ Ens permetrem, tanmateix, de fer algunes citacions d'aquests textos:

El capitalisme, en comptes de basar-se en la donació, es basa en l'acumulació. Aquesta perversió de la propietat, de la possessió, es demostra en el que Mounier, en un text de 1934, anomena *els tres principis de moral social capitalista*:

1. *La primacia de la producció*. El capitalisme posa l'home al servei de l'economia, en comptes de posar l'economia al servei de l'home. La producció no està al servei de les necessitats humanes, sinó que acaben sent les necessitats les que es posen al servei de la producció. Així, el capitalisme s'ha convertit en un joc pervers de creació de necessitats artificials: «No es regula la producció d'acord amb el consum, i aquest segons una ètica de les necessitats de la vida humana, sinó el consum i, a través d'ell, l'ètica de les necessitats i de la vida, d'acord amb una producció desenfrenada. L'economia esdevé un sistema tancat, amb el seu propi joc, i l'home hi ha de sotmetre el seu tarannà i àdhuc els seus principis de vida.»¹⁴⁴

143. E. BEA – A. COLOMER – A. COMÍN, «Quaderns de la UTDC - 4rt. Premi Cirera i Soler», s.d., p. 77-144. Cf. també A. COMÍN, «Emmanuel Mounier», dins P. LLUÍS FONT (ed.), *10 pensadors cristians del segle xx*, op. cit., p. 175.

144. E. MOUNIER, «Línies de posicions», dins *De la propietat capitalista a la propietat humana*, Barcelona, Edicions 62, 1968, p. 70.

2. *La primacia del diner o primacia del capital.* El capital no està al servei del treball, sinó a l'inrevés. «El primer aspecte d'aquesta sobirania [del diner] és la primacia del capital per damunt del treball, en la remuneració i en la repartició de la potència econòmica, ja que el diner en un sistema així és la clau dels llocs dirigits. La "societat de capitals" esdevé l'associació típica. El seu segon aspecte és el regne de l'especulació, o el joc del diner, mal encara més gros que el productivisme. Transforma l'economia en un immens joc d'atzar [...]»¹⁴⁵

Així, de la mateixa manera que el consum està al servei de la producció, la producció està al servei del capital. L'ordre de prioritats econòmiques veritablement personalitzador hauria de ser aquest: necessitats → consum → producció (treball) → capital. En canvi, el capitalisme ha pervertit l'ordre completament: capital → producció → consum → necessitats.

3. *Primacia del benefici.* Es tracta d'una conseqüència directa del principi anterior. «El benefici en diners és el mòbil dominant de la vida econòmica.»¹⁴⁶ El benefici capitalista, diu Mounier, no és just perquè «no és la retribució normal dels serveis prestats».¹⁴⁷ Al contrari, en primer lloc «tendeix sempre al guany adquirit sense treball, assegurat pels diversos mecanismes de fecunditat del diner».¹⁴⁸ En segon lloc, «no es regula en funció de les necessitats sinó que, en principi, és indefinit».¹⁴⁹ En resum, una riquesa que acumula algú que: a) no l'ha creada i b) no la necessita. Aquesta és la síntesi de la injustícia capitalista, per a Mounier.

El que Mounier anomena *la fecunditat artificial del diner* és el mecanisme econòmic en el qual es concreten o en el qual cristal·litzen aquests tres principis de moral social. Recordem que aquests tres principis representen la plasmació en la moral col·lectiva de l'error antropològic de partida: la mala possessió de la naturalesa. Aquesta mala possessió era, per al pensador cristià, una conseqüència de la traïció de la vocació

145. *Ibidem*, p. 71.

146. *Ibidem*, p. 71.

147. *Ibidem*, p. 71.

148. *Ibidem*, p. 71.

149. *Ibidem*, p. 71.

amorosa de la persona humana. Si l'home no estima, posseeix malament. En realitat, no posseeix. Tanmateix, quan l'home estima, posseeix per mitjà de la donació, de la recreació (de donar-se) i de l'acolliment.

Per tant, atès que la fecunditat artificial del diner és la plasmació en estructures i institucions econòmiques dels tres principis de moral social, cal entendre que és un mecanisme que, en si mateix, va contra la vocació amorosa de la persona humana. Ara entenem més bé la denúncia de Mounier segons la qual el capitalisme —si més no, el que ve del segle XIX i arrossega Occident al principi del segle XX— va contra la persona humana.

Així, doncs, no hi ha cap salt argumental insalvable, encara que ho pugui semblar, entre l'antropologia personalista i la teologia que la fecunda, per una banda, i la crítica de l'economia que fa Mounier, per l'altra. La relació entre la mala possessió i la fecunditat artificial del diner, per a ell, és prou clara i directa. Mounier escriu:

Tal com la concepció del capitalisme, l'apropiació privada comporta una detenció perpètua, no revisable i incontrolada, per part de l'individu, de tots els béns que li permet d'adquirir un règim on la fecunditat del diner i la llei del més fort fan créixer en un cert nombre de mans uns tresors d'iniquitat i els donen una tirania inadmissible sobre la massa dels desfavorits.¹⁵⁰

Quins són els mecanismes que generen aquesta *fecunditat artificial del diner*? Mounier els descriu així:

Del diner, simple signe d'intercanvi, el capitalisme en fa un bé productiu en si mateix, una riquesa que pot proliferar al moment del traspàs que constitueix l'intercanvi. Aquesta és la font del guany capitalista, que constitueix pròpiament la usura o la ganxa. Donat que aquest benefici s'adquireix sense treball, sense ser-

150. E. MOUNIER, *De la propietat capitalista a la propietat humana*, op. cit., p. 150.

vei real o transformació de matèria, no es pot obtenir sinó a través del joc propi del diner o (i és una altra forma derivada de la usura) gràcies al treball d'altri. És doncs un veritable parasitisme [...]. Sobre el joc propi del diner, isolació de la seva funció econòmica, la usura revesteix avui formes sàvies i variades. Citem el préstec a interès fix i perpetu: la usura de la moneda (usura monetària, inflacions diverses), la usura de la renda [...], la usura de la banca [...], la usura de la borsa (totes les formes d'especulació sobre la moneda o sobre mercaderies).¹⁵¹

De la moral a l'economia...

Així, el que d'entrada respon a principis de moral social s'objectiva en aquests mecanismes que a l'últim tenen la seva dinàmica, és a dir, que existeixen d'una manera relativament autònoma i independent dels principis mateixos que els han fet sorgir. D'aquesta manera es posen les bases per a la dialèctica entre les estructures econòmiques i la moral que Mounier esmentarà tantes vegades al llarg de la seva obra.

Les estructures econòmiques, ja ho hem vist, sorgeixen d'un error antropològic: un error, per dir-ho així, espiritual, en el sentit que és un error derivat de la llibertat humana. La possessió per mitjà de l'amor suposa per damunt de tot —i Mounier no deixarà mai d'insistir en això al llarg de tota la seva obra— la *responsabilitat* vers allò que es posseeix: capacitat per respondre d'allò que un ha rebut, d'allò que un acull, d'allò que un dona o que li ha estat donat. El capitalisme, com que no posseeix amb amor, ha eliminat tot sentit de la responsabilitat i l'ha substituït pel mecanisme anònim. Per això, abans de tot cal un canvi moral: «La revolució econòmica serà moral o no serà», dirà als marxistes recuperant la seva herència péguyniana. El parasitisme, la fecunditat artificial del diner, és un mecanisme d'irresponsabilitat. Tanmateix, qui participa

151. E. MOUNIER, «Línies de posicions», dins *De la propietat capitalista a la propietat humana*, op. cit., p. 72.

d'aquest mecanisme i se'n beneficia, es converteix en còmplice i propagador —potser sense saber-ho— d'aquesta irresponsabilitat. Per això, cal canviar les estructures econòmiques per canviar també els principis de moral social. «La revolució moral serà econòmica o no serà», dirà, d'acord amb els marxistes, als qui obliden els condicionaments materials de l'esperit. Així, cal canviar la primacia del capital sobre el treball per la primacia del treball sobre el capital, perquè el treball és l'única font de valor econòmic. El diner no és mai responsable, és anònim i només coneix la dinàmica de l'acumulació, mentre que el treball és l'única font de responsabilitat.

...i de l'economia a la moral

Així, de la mateixa manera que a l'origen de les estructures econòmiques trobem un error espiritual, Mounier vol fer notar que a l'origen de molts problemes espirituals i morals de la societat del seu temps hi ha les estructures econòmiques en elles mateixes. Ara sí que cal assumir el descobriment dels marxistes: les condicions materials de l'existència, al final, determinen tant l'esperit com la concepció del món. Escriu:

[...] gràcies al poder indefinidament acumulat que permet la fecunditat del diner, s'ha constituït progressivament un enorme aparell d'opressió [...].

N'ha resultat un enduriment de l'organisme social en classes i jerarquies fonamentades en el diner, una creació de tipus socials inhumans; el ric, el petit burgès, el proletari. Més a fons encara, una opressió interior de la vida personal en si mateixa a través de l'extinció de totes les espontaneïtats, de tots els valors, de totes les generositats humanes sota els valors del diner i de consideració. Finalment, la impossibilitat per a la majoria dels oprimits d'accedir a una vida digna ni que sigui mediocrement humana, i amb molta més raó a una vida interior.¹⁵²

152. *Ibidem*, p. 73. Recordem que es tracta d'un text de 1934.

Aquestes són les conseqüències espirituals del capitalisme. Les seves estructures econòmiques, per tant, creen una moral. I aquesta moral impedeix organitzar la vida d'acord amb els valors pròpiament humans —aquesta moral els «expulsa o desvia progressivament», dirà exactament Mounier—. Quins són aquests valors? Mounier en fa la llista: «Amor del treball i de la seva matèria, sentit del servei social i de la comunitat humana, sentit poètic del món, vida privada, vida interior, religió».

Per culpa de la moral del diner, dirà Mounier, els homes es veuen precipitats a dues menes oposades de degradació espiritual: la d'aquells reduïts a la passió pel profit, a acumular diners, i la d'aquells reduïts a l'enveja del profit, a veure com se'ls neguen els diners. La passió pel profit és la manera com Mounier fa referència a l'afany de lucre, que és el fruit d'una gran confusió: intentar posseir les coses, la matèria amb voluntat de possessió absoluta, en comptes de posseir-les amb despreniment. Així, l'afany de lucre, «una de les passions amb més capacitat de violència del món actual», envileix els esperits: als uns els fa avars i als altres, ressentits. A tots, egoistes. «Diner, misèria del ric, misèria del pobre», escriu. L'alternativa personalista és *la pobresa*: alliberar-se del desig d'acumulació i no subordinar el creixement espiritual a l'avidesa econòmica.¹⁵³

153. Diguem-ho d'una altra manera: l'afany de lucre fa dels béns materials *fins* en si mateixos, *fins absoluts*, en comptes de fer-ne *mitjans* per a la vida espiritual, és a dir, *fins relatius*. Els béns materials calen per a la supervivència, però l'objectiu de la vida humana no és la supervivència material, sinó la plenitud espiritual. Quan l'home fa de la vida material l'objectiu de la seva vida, aleshores l'únic camí que li queda és l'acumulació: l'acumulació és un simulacre material del creixement espiritual. Els béns materials, que són un mitjà per a la vida espiritual, intenten substituir-la. Tanmateix, com que els béns materials mai no satisfan les pulsions espirituals de l'home, l'única sortida que troba és seguir acumulant per tal d'intentar resoldre inútilment a través d'aquest creixement material aquesta insatisfacció. El diner es converteix en un simulacre de la llibertat. La llibertat que no sap trobar la seva vocació —que és l'amor— es lliura a la falsa vocació de la riquesa. La riquesa ha substituït l'amor en una civilització com la capitalista, que ha convertit el que eren mitjans en fins absoluts: l'acumulació és l'ànima del capitalisme.

El capitalisme, doncs, com a sistema econòmic, està estructuralment dirigit en contra de la generositat i, per tant, impedeix la personalització. La moral burgesa, a més, ha posat el confort com a valor central dels individus. La misèria material és dolenta per al creixement espiritual, però també ho és el confort, perquè abandona els individus a la facilitat, a la comoditat, és a dir, a la disminució de l'home. La doble tirania de la misèria i de la riquesa, doblement esterilitzant, impedeix la llibertat necessària per a la contemplació desinteressada de l'univers i de la vida. El diner ha mort l'esponaneïtat i l'amor i els ha substituït pel càlcul. El poder real, que és el poder de personalització, ha estat substituït pel poder del diner, fictici, un simulacre del poder. El diner converteix els intercanvis humans no en un espai de comunicació, sinó en un sistema d'equivalències. La moral de donar ha estat substituïda per la moral de la proporció i la compensació, però la persona és desproporció i gratuïtat.

Per això Mounier batejarà el capitalisme amb el nom de *desordre establert*: una organització social que impedeix el procés de personalització, que impedeix a l'individu de trans-

L'únic que pot posseir l'home amb avidesa, al final, no és ni tan sols la matèria i la naturalesa, sinó el diner: un simulacre abstracte d'aquelles. Perquè la matèria real no es deixa posseir amb avidesa; cal substituir-la per diner, que, sent una forma abstracta de la matèria, pretén ser-ne, d'alguna manera, una forma d'espiritualització. Entenguem-nos. En el dualisme la matèria ha estat privada de la seva submissió real a l'esperit. Amb això, la matèria, destinada a ser mitjà d'expressió de l'esperit, és absolutitzada, acaba convertida en fi en si mateixa. Intenta substituir l'esperit mateix, ocupar el seu lloc. Tanmateix, la natura real no pot fer això: només ho pot fer una forma abstracta de la natura. Aquesta forma és el diner, que pretén ser, doncs, una versió de la matèria amb pretensions espirituals, per tal de poder dur a terme la usurpació de l'esperit real. La matèria real no podria dur a terme aquesta usurpació, no podria ocupar el lloc de l'esperit. Ella sempre resta com a mitjà.

Únicament el diner —com a matèria abstracta que és— pot fer aquesta usurpació. Tan sols el diner pot intentar passar de mitjà —el que és en realitat— a fi en si mateix. No és estrany, doncs, que l'únic que es pot posseir amb avidesa, amb avarícia, l'únic objecte de la *mala possessió* de la matèria, no sigui la matèria mateixa, sinó el diner. Del dualisme se'n derivava, en primer lloc, l'absolutització de la matèria; en segon lloc, la necessitat de posseir amb avarícia. Només el diner pot intentar ser absolut; només el diner pot ser posseït amb avarícia.

cendir-se ni en els altres ni en cap valor que no sigui la mera satisfacció dels seus desigs particulars. Potser hi va haver un temps en què l'esperit burgès va poder ser vàlid per enderrocar l'ordre feudal i la cristiandat anterior, però al principi del segle XX fa de la persona un individu isolat i egoista. Al segle XX, creu Mounier, el capitalisme va contra la història.¹⁵⁴

3.1. *La dialèctica entre el liberalisme i el totalitarisme*

Indubtablement, la crítica mounieriana que acabem de veure és d'una gran actualitat per al moment present de la globalització. Ara, novament, la crítica al capitalisme, un cop caigut el model de socialisme real de l'Est, s'està desplegant en dues direccions: la crítica a les estructures econòmiques i a les bases culturals que les fan possibles. I per a aquesta crítica dialèctica, que és capaç de tenir en compte tots dos nivells, l'obra de Mounier és, indubtablement, utilíssima.

Amb la globalització hem tornat a molts aspectes típics del capitalisme liberal dels anys trenta del segle XX. El neoliberalisme que inspira el nou capitalisme global és una mostra monstruosament aclaparadora de la «fecunditat artificial del diner». De fet, les dades dels anys noranta del segle passat demostren que la globalització actual és sobretot una globalització econòmica, que la globalització econòmica és, sobretot, una globalització financera, i que la globalització financera és fonamentalment especulativa. Què són els actuals mercats financers globals que constitueixen el cor mateix de l'actual capitalisme internacional sinó un triomf irrefutable del capital sobre el treball? Què són sinó una forma claríssima de la *primacia del benefici*? La interdependència creixent de la humanitat s'està construint precisament basant-se en aquests *principis de la moral social capitalista* que

154. E. BEA - A. COLOMER - A. COMÍN, «Quaderns de la UTDC - 4rt. Premi Cirera i Soler», op. cit., p. 87-97.

Mounier denunciava com a profundament despersonalitzadors.

Per altra banda, Mounier, vist el moment que li va tocar viure, va ser un agut analista del nazisme i de la dialèctica entre el totalitarisme de dretes i el fenomen nazi. El nazisme és una reacció contra la crisi econòmica en què el capitalisme liberal havia enfonsat les societats europees; era també, però, una reacció espiritual en contra de la mediocritat espiritual característica de l'antropologia liberal, aquella que segons Mounier era capaç d'inspirar, exclusivament, «institucions encarregades d'assegurar la no-usurpació entre éssers egoistes». Per al pensador, l'individualisme liberal ha reduït la relació entre individus a la desconfiança, el càlcul, la reivindicació i el profit. Com sabem, el lema mounieria serà: en contra de l'individu, cal salvar la persona.

Hi ha damunt la taula el tema de discutir fins a quin punt l'actual globalització, amb el seu format neoliberal, dominada per la comunitat financera occidental, ens retorna als anys trenta. La tornada de certs moviments de totalitarisme de dretes a Europa ha posat el paral·lelisme històric amb els anys trenta en boca de tothom. Quan el liberalisme trenca el teixit social, quan es perden les regulacions socials i la intervenció pública ja no és capaç de garantir una mínima cohesió i d'impedir la bifurcació no justificada dels itineraris vitals ni la divergència creixent entre les expectatives socials dels individus, aleshores torna el fantasma del totalitarisme. El nou racisme europeu (Le Pen, Haider, etcètera), el nou nacionalisme —que a més de reaccionar en contra dels efectes que la globalització té sobre la cohesió social, pren els immigrants, és a dir, la part més dèbil i més explotada de la societat, com a boc expiatori— és la forma que adopta el malestar col·lectiu davant d'un pacte social que es va modificant en una direcció cada vegada més individualista.

Davant d'aquesta realitat, la reflexió de Mounier i de la gent d'*Esprit* té moltes coses a dir-nos. En primer lloc, perquè ens recorda que a l'origen de la crisi social hi ha una crisi es-

piritual. Només quan es trenquen les bases espirituals de la solidaritat —i més en un moment de canvi tecnològic i econòmic accelerat com l'actual—, la societat és incapaç de respondre als requeriments de la justícia. Per això cal una revolució espiritual —o, més ben dit, cal realimentar la revolució espiritual permanent— per tal de superar fenòmens com el del totalitarisme, sigui el gran totalitarisme nazi dels anys trenta del segle XX, sigui el —per ara— petit totalitarisme racista del canvi de mil·lenni. El totalitarisme, davant de l'individualisme burgès que ho fia tot al progrés en el confort i en l'estatus social, ofereix una èpica: l'èpica de la força, de la violència, de la destrucció. L'èpica de l'amic-enemic. I a aquesta èpica es pot respondre únicament des d'una èpica superior, que és la de la caritat política i la comunicació universal que hi ha en el cor del projecte personalista. En cap cas, ve a dir-nos Mounier, no vencerem l'apel·lació totalitària a la força amb l'individualisme dels petits interessos egoistes que hi ha darrere del projecte liberal.¹⁵⁵

En segon lloc, perquè ens recorda que el liberalisme està dialècticament vinculat amb el totalitarisme de dretes —basat en la recerca en la part dèbil de la societat d'un culpable que sigui capaç d'expiar el malestar general d'una societat bloquejada i en crisi—. El totalitarisme és la negació del liberalisme, però és alhora la sortida natural del liberalisme econòmic quan aquest deixa de banda qualsevol limitació, qualsevol contrapès social, qualsevol regulació pública que garanteixi un mínim de solidaritat.

Aquestes dues lliçons típicament mounierianes —el fonament èpic i espiritual del totalitarisme, per una banda, i la dialèctica entre aquest i el liberalisme econòmic, per l'altra— poden ser-nos molt útils en un moment en què la globalització econòmica —això és, la creixent integració dels diferents capitalismes nacionals en un únic capitalisme global de

155. En relació amb aquesta qüestió, cf. A. COMÍN, «Emmanuel Mounier», dins P. LLUÍS FONT (ed.), *10 pensadors cristians del segle XX*, op. cit. En concret el subcapítol «La força: la resposta al desafiament nihilista».

caràcter neoliberal— ha fet posar en crisi els sistemes de garantia social i l'Estat de benestar, i en què, per tant, el model social s'aproxima perillosament, en alguns aspectes, al liberalisme de preguerra.

3.2. *Els llocs de la moral social «postcapitalista»*

Es pot dir, d'alguna manera, que la vigència de la crítica de Mounier en el debat actual sobre el capitalisme global neoliberal *va de soi*, tot i que la referència al socialisme personalista no sigui pràcticament mai una referència explícita en els debats que hi ha hagut durant els darrers anys i en els moviments que han liderat la crítica al neoliberalisme. A parer nostre, podem trobar petjades de l'esperit del plantejament mounierà —pel que fa a la construcció d'aquesta *moral social postcapitalista* a què ens referíem a la introducció— en tres realitats sociopolítiques actuals ben diverses: en una certa concepció d'Europa i la relació d'aquesta amb l'Estat de benestar, en el sector de l'economia social o de l'economia democràtica i en els actuals moviments socials globals de crítica al neoliberalisme.

Fem un breu apunt amb relació a cadascuna d'aquestes qüestions per adonar-nos de quina manera la perspectiva mounieriana s'hi veu reflectida:

1. Europa va ser, un cop acabada la guerra, l'horitzó en el qual Mounier s'imaginava plasmada la seva revolució personalista i comunitària. Expliquem-nos bé: el socialisme personalista, com sabem, partia de dues crítiques: la crítica al capitalisme i la crítica al socialisme estatista soviètic. Així, el projecte mounierà representava una *tercera via* —expressió, per altra banda, que Mounier mateix deplorava i rebutjava d'una manera activa per no ser confós amb tot el reguitzell de terceres vies que poblaven l'Europa d'entreguerres i que no tenien res a veure amb la filosofia personalista— que podríem resumir definint-lo com un *socialisme democràtic*.

Durant la guerra freda, es pot dir que va ser el model social europeu el que més va acostar-se a la utopia mounieriana. Els Estats Units representaven el capitalisme liberal; l'URSS representava el comunisme estatista. I Europa encarnava una combinació de mercat capitalista i Estat redistribuïdor que, sota l'etiqueta d'*economia social de mercat* o d'*Estat de benestar*, pretenia buscar la síntesi entre el principi liberal i el principi socialista. Europa venia a ser un *tercer espai* en què s'intentava buscar un camí intermedi. De fet, molts pares de la construcció europea de la primera hora, siguin democratacristians (De Gasperi, Adenauer, Schuman), siguin socialdemòcrates, van ser fortament influïts pel personalisme comunitari.¹⁵⁶ Més endavant, personatges clau de la construcció europea com Delors han estat declarats hereus del personalisme.

Així, són molts els qui interpreten l'Estat de benestar europeu com una plasmació concreta del socialisme de Mounier. De fet, quan Mounier parla de *personalisme comunitari* —un pleonasma, com deia ell—, parla d'evitar els dos extrems: el de l'individualisme que malmet la comunicació per a la qual és feta la llibertat humana i el del col·lectivisme que anorrea el caràcter únic de cada persona. L'equilibri entre el mercat (la institució social que encarna l'individualisme) i l'Estat (la institució que encarna el col·lectivisme) és una manera de fer que l'un compensi l'altre, és a dir, d'evitar caure en cap dels dos extrems. En aquest sentit, per què no el considerem una plasmació, ni que sigui imperfecta, del personalisme comunitari?

La resposta pot ser del tot afirmativa. Si el personalisme comunitari de Mounier és la *bona síntesi* entre el pol personal

156. La democràcia cristiana europea de la postguerra es pot dir que va assumir la crítica mounieriana: va reconèixer el seu error històric, que va consistir a rebutjar —en qualitat de partits cristians— l'aliança amb l'esquerra i amb els moviments socialistes i preferir caure en la trampa del totalitarisme feixista. Es pot parlar, en aquest sentit, del salt des d'una democràcia cristiana de preguerra criticada durament per Mounier a una democràcia cristiana de postguerra fins a un cert punt influïda pel personalisme mounieria.

i el pol comunitari, l'Estat de benestar podríem dir que és la *mala síntesi*, en la mesura que és un model social fet segons un equilibri de contraris: una meitat que correspon a l'esperit de col·lectivisme estatista al costat d'una altra meitat que correspon a l'individualisme capitalista. Sempre valdrà més una mala síntesi que no pas una polarització en un dels dos extrems. Tanmateix, el personalisme volia ser una antropologia que posés les bases per superar el col·lectivisme i l'individualisme, no per compensar-los mútuament fent que l'equilibri entre ambdós impedís els riscos més greus de l'un i de l'altre, tal com fa el model de l'Estat de benestar. La filosofia mounieriana volia substituir el col·lectiu massificat per la comunitat viva i l'individu isolat per la persona solidària. No es tracta d'un equilibri de contraris, sinó de fundar la comunitat en la persona i fundar la persona en la seva capacitat per a la comunicació, és a dir, per unir els seus destins lliurement als dels altres.

Tanmateix, ens queden dues idees a l'hora de fer el balanç de la inspiració personalista del projecte europeu i del seu model social. Per una banda, ens queda la idea que l'Estat de benestar —l'economia social de mercat— segurament és, de tots els models socioeconòmics històricament realitzats, aquell que més s'aproxima, encara que sigui d'una manera molt imperfecta, a la proposta social mounieriana. I, sobretot, queda la idea d'Europa com a *tercer espai* en el qual s'intenten edificar tots aquells projectes socials que es corresponguin amb l'ideal del socialisme democràtic, un projecte que va més enllà de l'Estat de benestar característic de la socialdemocràcia clàssica. Aquesta idea d'Europa —que serveix d'horitzó ideal des del qual es jutja la realitat històrica, més que no pas de projecte concret a realitzar— que Mounier compartí amb molts d'altres pensadors de preguerra i de postguerra, tant francesos com de la resta d'Europa,¹⁵⁷ pot ser

157. Vegeu en aquest sentit el «Manifeste pour la paix et pour une Europe socialiste», publicat a *Esprit* el 1947 i signat per Mounier, Lacroix, Izard, Domenach, Sartre, Simone de Beauvoir, Camus o Sédar Senghor.

un ideal inspirador dels futurs passos d'una Europa que cerca la seva integració política i el seu lloc al món.

2. Si l'Estat de benestar no encarna completament i efectivament la utopia del personalisme comunitari,¹⁵⁸ ¿hi ha cap altra realitat socioeconòmica que respongui d'una manera més ajustada a la filosofia mounieriana? Per respondre'ns aquesta qüestió, caldria entrar una mica més detalladament en les característiques de la proposta mounieriana. N'esmentarem només les característiques més essencials:

a) Mounier converteix en un dels principis bàsics de l'economia personalista el que ell anomena *primacia del treball sobre el capital*. «El capital no té cap dret dins d'una ciutat humana si no ha sortit d'un treball i no col·labora en un treball; és il·legítim si ha sorgit de formes de la usura o pretén fructificar indefinidament sense treball.» Per tant, aquest principi nega legitimitat a tota forma de remuneració que no provingui del treball: «El benefici capitalista, guany sense treball, s'ha de declarar fora de la llei. El benefici just, representació exacta del treball, no es pot bandejar d'una ciutat de carn. Però els recursos de l'educació i el tarannà de les institucions han de subordinar la preocupació pel benefici als altres interessos més ricament humans [...] i l'amor del servei social en una comunitat ricament restaurada».

Així, el que Mounier esbossa és un règim cooperatiu, en el qual el treball i el capital recauen en la mateixa persona, és a dir, un règim en què les empreses són copropietat dels seus treballadors. Si sumem aquesta necessitat del règim cooperatiu a la necessitat del mercat, el sistema econòmic que dibuixa Mounier podria ser definit com a *socialisme de mercat*: socialista perquè la propietat de les empreses no és una propietat capitalista, per accions, a la manera de les societats anònimes, sinó que és una propietat personal dels treballadors, i, en aquest sentit, es trac-

158. És força interessant, en aquest sentit, un dels darrers textos de Mounier, «Du bonheur», escrit l'any 1950, en què el pensador descriu el seu viatge a Suècia i on fa un balanç de l'incipient Estat de benestar suec. Es tracta d'un text bàsic per fer el balanç de la relació entre el socialisme democràtic de Mounier i la socialdemocràcia i l'Estat de benestar europeus.

ta d'un sistema de propietat col·lectiva; *de mercat*, però, perquè aquesta propietat col·lectiva no implica cap mecanisme burocràtic de planificació, sinó que es basa en la llibertat i la responsabilitat econòmica dels productors.

Només un sistema com aquest permetrà de superar l'alienació del treball pròpia del capitalisme. La degradació a què el capitalisme ha sotmès el treball és doblement indignant: de primer, pel que li roba en el seu parasitisme —és a dir, per mitjà de la usura i l'apropiació privada de la plusvàlua— i, després, pel que li manlleva com a font de realització humana. «L'assalariat, en les condicions actuals, que comporta una dependència no pas d'una justa autoritat social, sinó d'una oligarquia del diner, ha de desaparèixer sota aquesta forma davant de formes que caldrà determinar, però que derivaran d'un règim de copropietat i de cogestió correlativa.»

b) La primacia del treball porta necessàriament a una segona primacia: *la de la responsabilitat personal sobre l'aparell anònim*. En el capitalisme i en el socialisme de l'Est prevalen sempre el mecanisme cec, l'aparell anònim, els poders irresponsables, sigui sota la forma de la fecunditat artificial del diner o sota la forma de la burocràcia. El capitalisme, diu Mounier, «ha dissolt la persona patronal en la societat anònima irresponsable, sotmesa al poder anònim del diner. Ha oprimint tota empresa sota el poder d'aquesta dictadura financera; expropiant els assalariats, els desinteressava del seu treball i els lliurava a l'odi i al desig desesperat de posar-se en el seu lloc. El capitalisme pretén defensar els valors de la propietat personal, i en la pràctica els nega, excepte per als seus privilegiats, i encara d'una manera caricaturesca».

El capitalisme, sota el pretext de defensar la llibertat econòmica i la lliure iniciativa, l'ha suprimit: organitza un sistema en què uns pocs dirigeixen la vida econòmica i una majoria no té cap possibilitat d'iniciativa econòmica ni de creativitat. La lliure iniciativa i la responsabilitat són les dues cares de la mateixa moneda, i en el capitalisme regit per les societats anònimes —«que més exactament haurien d'anomenar-se *societats ocultes*», dirà Mounier—, com també en la planificació, estan completament malmeses. És contundent: «El capital no té dret a cap parcel·la d'autoritat o de gestió. Autoritat o gestió pertanyen ex-

clusivament al treball responsable i organitzat. Aquesta exigència sotraga les dues columnes del desordre capitalista: el govern dels bancs i dels consells d'administració, l'assalariat capitalista».

El sistema de mercat capitalista ha de ser substituït per una economia de la responsabilitat, cosa que s'aconseguirà exclusivament a través de la *democràcia econòmica*, que Mounier descriu de la manera següent: «En el terreny de la producció l'exigència democràtica vol que cada treballador sigui posat en condicions d'exercir al màxim les prerrogatives de la persona: responsabilitat, iniciativa, creació i llibertat, en el paper que se li assigni d'acord amb les seves capacitats i per l'organització col·lectiva. [...]. [Així s'assoleix] l'emancipació (en sentit propi) dels treballadors, el seu pas del rang d'instruments al rang d'associats de l'empresa, en una paraula, [...] el reconeixement de la seva majoria d'edat econòmica».

En la democràcia econòmica personalista, explica Mounier, «hi ha responsabilitat, creació i col·laboració pertot arreu». La direcció de l'economia ja no correspon a «una casta irresponsable i hereditària», sinó al «mèrit personal, que s'extreu constantment de l'elit dels treballadors i és escollit per ells», d'acord amb els valors de dedicació a l'empresa i de capacitat i competència personal. Així, la democràcia de la copropietat es complementa amb la democràcia de la cogestió, que no vol pas dir absència de jerarquia, sinó jerarquia democràticament legitimada: «En un ordre industrial qualsevol, hi haurà sempre homes que decreten i homes que obeeixen, àdhuc si els primers són representants dels segons».

c) Així arribem a la tercera i darrera primàcia que caracteritza la proposta econòmica de Mounier: *la dels organismes sobre els mecanismes*. Escriu: «El moviment propi d'una economia personalista és un moviment descentralitzador. [...] Aquesta descentralització personalista és, més que un mecanisme, un esperit que surt de les persones, base de l'economia. Tendeix no a imposar sinó a extreure entre les persones col·lectives que tenen iniciativa, relativa autonomia i responsabilitat [...]. Dir que l'economia (com la societat sencera) està animada per la base, que la creació ha de sortir de baix, és dir, en perspectiva personalista, que l'animació li ve del si mateix de la realitat espiritual: de la persona».

Tan sols a l'empresa la persona individual pot trobar, en col·laboració amb altres persones individuals —és a dir, en una activitat de coproducció i de cogestió, de la qual es deriva el règim de copropietat—, aquest espai per actuar com a ferment espiritual del sistema econòmic. Per tant, la cèl·lula fonamental d'un sistema econòmic personalista hauria de ser l'empresa, cooperativa i democràtica, entesa com una persona col·lectiva, i per tant amb capacitat d'animació espiritual del conjunt del sistema econòmic.

La base d'un sistema econòmic no pot ser ni l'individu isolat, com pretén el liberalisme, ni tot el sistema productiu en el seu conjunt, com vol el socialisme centralitzat. L'economia personalista té la vocació de resoldre el conflicte permanent entre el liberalisme i el col·lectivisme: «No es tracta d'establir enlloc un col·lectivisme [...], sinó d'extreure, allà on es formen, *persones col·lectives* que reposin en l'organització de persones responsables en tota llur economia interna, persones de persones, tal com un cos vivent és un organisme d'organismes. El principi personalista unit a les condicions col·lectives de la producció moderna ens porta a la noció i a la institució de persones col·lectives».¹⁵⁹

El món de l'economia social, del tercer sector o del cooperativisme ha estat assenyalat sovint com una realitat econòmica que correspon a aquesta filosofia mounieriana: democràcia interna a l'empresa, l'empresa entesa com a *persona col·lectiva*, la responsabilitat com a nucli de l'activitat econòmica, la primacia del treball, el compromís de l'empresa amb la comunitat. Són moltes les realitats cooperatives a Europa que es reclamen directament hereves del personalisme. (A Espanya, concretament, hi ha un reconeixement explícit de la filiació personalista en el cooperativisme del País Basc, de Catalunya i de València, que segurament són els tres focus més importants d'economia social del territori espanyol.)

En el context de l'actual globalització neoliberal —que construeix els processos econòmics de dalt a baix; que és dominada, de primer, pels mercats financers i, en segon lloc, per

159. A. COMÍN, «El personalisme: inspirador d'una economia democràtica», *Compartir*, Fundació Espriu (hivern de 2002).

les grans corporacions multinacionals, i que, al final, menysprea la competència i el mercat per substituir-los per una *paraplanificació* privada conduïda pels grans grups econòmics—, l'economia social ha estat assenyalada com una alternativa que cal tenir molt en compte. Una economia que respecta el mercat en allò que té de positiu, que construeix l'economia d'una manera democràtica, arrelada al territori, i al servei dels treballadors i no dels propietaris. Una economia, a més, que no depèn, per sobreviure, del foment d'una cultura del consum exacerbada i de la publicitat, a diferència de l'economia capitalista. En aquest sentit cal reconèixer l'ampli espectre de realitats que s'inclouen en l'economia social —però especialment les empreses cooperatives— com un focus de construcció de l'*ètica social postcapitalista*. Reconeixent l'empremta personalista d'aquesta realitat, el personalisme pot contribuir a reforçar i reconstruir aquesta *ètica postcapitalista* i a avançar unes quantes passes més en el creixement de formes de socialisme democràtic.

3. Pel que fa als actuals moviments socials de crítica al neoliberalisme, simplement un apunt molt breu. És sabut que en l'anomenat *moviment antiglobalització* que ha emergit en el tombant de mil·lenni hi conviuen actors molt diferents: tant pel que fa a la institucionalització (ONG, sindicats, partits polítics, moviments socials informals, òrgans intel·lectuals), com pel que fa a la tendència (des del reformisme més moderat fins a la crítica antisistema neta i pelada). Les trobades de Porto Alegre al Fòrum Social Mundial en són una bona prova.

La majoria d'aquests actors, cadascun separatament, ja existien abans de la seva eclosió com a actor global. Què ha fet que aquesta *societat civil internacional* hagi adquirit el valor simbòlic que té actualment en el debat global? En primer lloc, evidentment, el fet que aquests moviments hagin decidit connectar-se i debatre conjuntament, més enllà de la seva pluralitat. L'element transversal que ha posat les bases per a aquesta connexió entre actors plurals és el rebuig a l'actual model de capitalisme neoliberal. Hi ha, per tant, un cert

component que podem anomenar *anticapitalista* en el moviment antiglobalització, que denuncia la incompatibilitat amb la democràcia del capitalisme global actual. Aquest component *anticapitalista* —com ha remarcat Houtart mateix, el qual citàvem al principi d'aquestes pàgines— es pot expressar en clau neokeynesiana (més moderada) o en clau postcapitalista (més radical). Els primers serien aquells que reclamen la creació d'una mena d'Estat de benestar global (el *welfare* mundial), mitjançant la creació d'institucions polítiques mundials que permetin la gestió i el finançament de béns públics globals (educació universal, salut universal, seguretat alimentària, medi ambient sostenible, seguretat física). Els segons serien aquells que aspiren a la construcció de formes d'economia que superin les característiques bàsiques del capitalisme (la propietat privada dels mitjans de producció com a element profundament antidemocràtic del sistema econòmic). Aquests moviments en cap cas no tenen el socialisme real dels països de l'Est com una referència positiva a recuperar. Per això no ens sembla gaire forçat de reconèixer en l'anticapitalisme del moviment *antiglobalització* (és a dir, antineoliberal o en favor d'una globalització democràtica) una certa semblança amb la crítica que feien els joves personalistes dels anys trenta al capitalisme liberal europeu d'entreguerres. I sigui en els discursos més de caire socialdemòcrata d'alguns components d'aquest moviment (ONG, sindicats), sigui en aquells discursos més de caire anarquitzant d'altres components (els moviments socials informals), trobem dues vetes, la socialista democràtica i l'anarquista, que, d'una manera o altra, van ser presents en els primers anys del moviment personalista lligat a *Esprit* i a Mounier.

4. SOBRE LA CRÍTICA AL CRISTIANISME

A més de ser un pensador universal, Mounier fou un *intel·lectual* cristià, i bona part de la seva reflexió va dirigida a

respondre la pregunta sobre quin és el paper del cristià en el món i en la societat del segle xx, i quin és el seu paper pel fet de ser cristià. Són moltes i massa profundes les pàgines dedicades per Mounier a debatre sobre el lloc, el sentit i el futur del cristianisme per abordar ara amb prou rigor la qüestió que ens convindria: quins són els ensenyaments que podem rebre de l'obra de Mounier amb vista al futur del cristianisme del tercer mil·lenni. No és aquest el lloc ni el moment de fer-ho.

Tanmateix, sí que podem fer una reflexió molt general que ens recordi, simplement, que Mounier representà un impuls a l'anomenat *progressisme catòlic*, els *cristians d'esquerrres*, i que aquest fet no solament significa la incorporació dels cristians a les causes de la transformació de les estructures socials i de la justícia política i econòmica. Suposa també, amb actitud profètica, reclamar i promoure totes aquelles reformes de l'Església necessàries per tal de fer-la comprensible a la cultura contemporània. Es tracta que el cristianisme segueixi proclamant el seu missatge —que es resumeix en l'experiència de l'amor incondicional de Déu als homes, experiència la porta de la qual és la fe, l'esperança i la caritat—, però que ho faci d'una manera realment inculturada en la realitat del seu temps. Cal un canvi de llenguatge, i un canvi de llenguatge comporta, a la fi, un canvi en la teologia i, sobretot, en les institucions que representen l'Església que vol ser portadora de la Paraula de Déu.

Mounier, en aquell moment, fou un impulsor decisiu d'aquest canvi de llenguatge, de teologia i de reforma institucional. El Concili Vaticà II, que és la gran revolució del catolicisme al segle xx, és un fruit madur la llavor del qual havia plantat, trenta anys abans, Mounier mateix entre molts i molts d'altres catòlics progressistes, però ell molt especialment. Fins i tot alguns textos del Concili tenen frases que són citacions textuals extretes de l'obra del pensador francès.

Crec que el valor de l'exemple i de l'obra de Mounier per als cristians no és cap altre que aquest: tenir la valentia d'acostar-nos al món i ser capaços de parlar-li en el seu llenguatge

per explicar-li el missatge etern del cristianisme —que Mounier anomenà una vegada *el doble rigor de la transcendència i de l'encarnació*— i, més important encara, ser capaços de reconèixer, identificar i assenyalar aquelles realitats del món que, sabent-ho o no, d'una manera conscient o no, són portadores de l'Esperit de Déu, això és, l'amor incondicional i gratuït envers tots els homes.

D'una manera més concreta, són molts els sectors del món cristià que reclamen un «Concili Vaticà III», per tal de dur a terme aquelles reformes que sembla que són imprescindibles avui per tal que l'Església sigui realment *transparència de Déu*, és a dir, portadora d'una bona nova d'alliberament integral per a tots els homes i totes les dones de bona voluntat. Un Concili que entengui la salvació com una promesa d'alliberament de tothom, però en primer lloc dels pobres i dels qui pateixen. Una concepció de la salvació realment evangèlica entén l'amor com un impuls cap a l'alteritat —i cap a l'altre per excel·lència que és el pobre, el marginat o l'immigrant—.

Aquest Concili Vaticà III, a parer nostre, tindria davant seu unes grans tasques per tal que l'Església fos aquesta *transparència de l'amor de Déu* que vol ser, i per tal que, com el Concili Vaticà II, sigui capaç de ser percebut com un cristianisme obert al món:

a) Hauria de tornar a posar en el centre del missatge cristià la solidaritat eficaç amb els pobres i amb els exclosos. *Solidaritat eficaç amb els pobres* vol dir que el centre del missatge cristià, per al món d'avui, ha de ser un missatge no solament ètic, sinó polític i econòmic. L'Església està compromesa amb la idea del destí universal dels béns de la terra; aquest és el *comunisme* cristià. I en un moment de globalització en el qual els mercats financers exerceixen una dictadura econòmica absoluta tant en el Primer Món com en el Tercer Món, d'acord amb els interessos d'una minoria i no de la majoria, dictadura que no és capaç de fer sortir de la pobresa els 3.000 milions de persones (la meitat de la humani-

tat) que no superen els dos dòlars diaris per sobreviure, l'Església ha de ser una veu de crítica radical de la globalització tal com es duu a terme avui dia. La igualtat, la solidaritat, s'ha de plasmar no solament amb testimonis esporàdics admirables, sinó sobretot en reformes estructurals —i això implica política i canvis socials—, que són les úniques que permeten superar l'exclusió i la pobresa d'una manera efectiva.

El cristianisme de Mounier va ser sempre un cristianisme dels pobres, de solidaritat amb els pobres. El món s'ha de mirar des de les barriades perifèriques, deia els anys quaranta. Una de les seves frases que mai no hauríem d'oblidar és aquesta: «M'estimo més equivocar-me amb els pobres [i en el seu context es referia al món obrer, concretament] que no pas encertat sense ells».

b) Hauria de canviar força radicalment les seves posicions pel que fa a la moral sexual i familiar. Primerament, respectar la primacia de la consciència respecte a aquestes qüestions. En segon lloc, ser capaç de valorar positivament aquelles realitats que són viscudes com una expressió d'amor i d'afecte de les persones i que són viscudes així d'una manera honesta. Una sèrie de realitats que la doctrina oficial de l'Església —hereva d'una moral de la culpa i d'una institució el poder de la qual depenia del control de les consciències mitjançant la por— encara no és capaç d'assumir. A l'Església li cal una nova antropologia a l'hora de pensar la sexualitat: cal canviar la concepció dominant referent al valor del cos, dels sentits i del plaer. Cal ser capaços de valorar la sexualitat com una realitat positiva per ella mateixa, en qualitat d'expressió de l'amor entre dues persones, i deixar de vincular-la a la reproducció. Cal pensar d'una manera nova la relació entre la dimensió femenina i la dimensió masculina de la personalitat humana. Aquests canvis en la perspectiva antropològica comporten un seguit de canvis ben concrets en la doctrina moral: no condemnar l'ús de mètodes anticonceptius, no condemnar totes aquelles relacions que no estiguin circumscrites al marc del matrimoni canònic i abandonar d'una vegada

la condemna moral de les relacions homosexuals. Amb relació a aquest punt, ja és hora que l'Església desenvolupi una espiritualitat i una moral pensada per a les relacions amoroses entre persones del mateix sexe en allò que tenen d'específic, de la mateixa manera que n'ha generada una per a les relacions amoroses entre persones de sexes diferents.

En relació amb la moral sexual, seria molt evangèlic que la doctrina de l'Església se centrés menys en els actes concrets i fos capaç de pensar les opcions moralment desitjables, per a les quals cal un aprenentatge, com a meta d'un procés. Per exemple, el valor de la fidelitat; els adolescents el poden aprendre a partir de la seva experiència i fer-ho progressivament; no té sentit imposar-los-el com un imperatiu en abstracte. A banda de tot això, seria molt desitjable que l'Església parlés molt de moral social, però molt poc de moral sexual. Als Evangelis, on tot és presidit per l'amor com a únic mandat diví, no es parla quasi mai de sexe i, en canvi, es parla tothora dels pobres, dels dèbils i dels més petits.

c) Una conseqüència del punt anterior és una reforma dels aspectes vinculats al sacerdoci. Cal canviar la relació entre celibat i sacerdoci: el celibat hauria de ser una opció lliure dins del sacerdoci i no una condició obligatòria. El celibat i el sacerdoci són coses diferents, que es poden il·luminar molt positivament l'una a l'altra, sempre que aquesta vinculació sigui triada lliurement. En segon lloc, recuperar la dignitat de la dona vol dir obrir-li les portes al sacerdoci. D'aquest punt no cal parlar-ne perquè el debat teològic els darrers anys ha estat ampli, fructífer i diríem que força concloent. En tercer lloc, cal abandonar definitivament una certa visió heretada segons la qual *hi ha més gràcia* en els sacerdots i en aquells que fan una vida consagrada que no en els laics. La *quantitat de gràcia*, ja ho sabem, no es pot institucionalitzar. Aquella visió, en el fons, partia de la vinculació entre santedat i celibat, una vinculació teològicament insostenible.

d) L'Església té una organització hereva de la seva estructura medieval, pròpia d'una era de cristiandat. Una organit-

zació jeràrquica i centralitzada, en la qual el papa nomena els bisbes, els quals, al seu torn, són els qui s'encarreguen de l'elecció dels papes. Cal entrar en un procés de democratització i descentralització de les estructures de l'Església: fer participar d'una manera prioritària la comunitat en l'elecció dels bisbes; reformar el papat i la cúria per tal de fer que el govern de l'Església i el magisteri no s'articulin de dalt a baix, sinó que es construeixin de baix a dalt. Aquests, de la mateixa manera que altres punts que acabem d'assenyalar, són deures de fraternitat evangèlica que l'Església, amb l'excusa del pes dels segles, no pot ignorar més temps.

e) En darrer lloc, l'Església no es pot concebre a si mateixa com l'única dipositària de l'Esperit i de la Paraula. Entre altres coses, perquè seria una posició herètica: l'Esperit bufa allí on vol, i fora de l'Església també hi ha salvació. Amb això, s'haurien d'obrir les portes per a la reconciliació de les diferents Esglésies cristianes, d'una banda, i, de l'altra, per avançar en tot allò que es refereix al diàleg interreligiós i a la presència conjunta de les religions enmig del nou món global com un testimoni eficaç de crida a la pau i a la solidaritat.

No pretenem dir —Déu ens en guardi!— que aquests punts proposats són avalats per la legitimitat de la figura de Mounier. Seria fer-li dir el que mai no va dir. Tanmateix, creiem sincerament que de la mateixa manera que Mounier ens va fer entendre durant la primera meitat del segle XX que si el cristianisme volia ser *la força d'avantguarda* de la humanitat, una força de *rebel·lió* i d'esperança, calia que comencés per reformar-se a ell mateix i a la seva manera de ser present al món, ara el cristianisme del canvi de mil·lenni és davant de la mateixa cruïlla. En un moment anterior, això es va plasmar en el Concili Vaticà II, en el qual reconeixem l'empremta de la vida i la paraula de Mounier. Avui un Concili Vaticà III podria ajudar a fer que l'Església mostrés el seu vertader rostre. Sí que podem dir del cert que aquesta, la voluntat que l'Església

fos per al món el rostre de l'amor eficaç de Jesús als desheretats, fou la voluntat d'un home com Mounier. Un home l'obra del qual —d'acord amb el que hem expressat en aquestes pàgines— té una capacitat no substituïble a l'hora d'orientar-nos amb vista als grans reptes d'avui.