

Maria PUEYO ALAMAN, *El mal en el personalisme de Mounier*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Josep M. Coll i d'Alemany i llegida a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 15 de gener de 1998.

Per tal de destriar la noció del mal en Mounier, és necessari conèixer la seva noció de persona, en la mesura en què Mounier considera que el fracàs de la realització de la persona com a tal, i tot allò que condueix a aquest fracàs, pot ser considerat un mal. Amb aquesta noció del mal -que pot inferir-se fins i tot d'una lectura superficial de Mounier- iniciem un

procés d'investigació sobre la naturalesa del mal. Amb aquest procés tractem d'arribar a establir la realitat més íntima i pregona del mal, a través dels seus efectes, conseqüències i vies de manifestació.

Veiem, doncs, la noció de persona en Mounier: «La persona és el volum total de l'home. És un equilibri en longitud, amplada i profunditat, una tensió en cada home entre aquestes tres dimensions espirituals: la que puja des de baix i la concreta en una carn, la que es dirigeix cap amunt i l'eleva a un universal, la que s'estén en allò ample i la dirigeix a una comunió. Vocació, encarnació, comunicació, tres dimensions de la persona»¹. «Una persona és un ésser espiritual constituït com a tal per una forma de subsistència i d'independència en el seu ésser; manté aquesta subsistència amb la seva adhesió a una jerarquia de valors lliurement adoptats, assimilats i viscuts en un compromís responsable i en una conversió constant; unifica així tota la seva activitat en la llibertat i desenvolupa (...) la singularitat de la seva vocació»².

Per tal d'establir quina és la realitat més nuclear del mal, hem triat tres facetes de la realitat personal. Aquesta elecció ha estat feta perquè creiem que, a través d'aquestes facetes, podem veure com la persona i la comunitat veuen destruïda, en nombroses ocasions, la seva aspiració a realitzar-se plenament (patint, per tant, un mal). Les tres facetes triades són les següents: la dimensió intersubjectiva, l'adhesió als valors i la bipolaritat del pla espiritual i el pla temporal.

En efecte: la persona posseeix una dimensió intersubjectiva, té la possibilitat d'adherir-se a uns valors, i es compon de múltiples facultats i possibilitats, que podem agrupar en dos àmbits diferents (sense que això trenqui la unitat personal): el pla espiritual i el pla temporal, que constitueixen una de les bipolaritats que configuren a la persona com a tal.

La dimensió intersubjectiva forma part de la constitució humana; la unió amb l'altre, l'«ésser-amb» o «unió essencial amb l'altre» està lligat a l'ésser mateix de la persona, que no es realitza com a tal si no es relaciona amb els seus semblants. Aquesta dimensió obté la seva plenitud amb l'entrega de si mateix a la vida i al proïsme³.

La persona és capaç de realitzar una sèrie d'actes originals que, al seu torn, la funden; posseeix les facultats de sortir de si mateixa, de comprendre situant-se en el punt de vista de l'altre, de donar amb generositat i gratuïtat, i també és capaç de ser fidel, en un ressorgir continu en què la fidelitat no és rutina, sinó creació.

Mounier enumera tres direccions principals de la vida personal, que l'home ha d'esforçar-se per a integrar en una unitat harmònica: el moviment d'exteriorització, que condueix cap als altres i cap a les coses; el moviment d'interiorització, que permet el coneixement d'un mateix i la realització de la vida interior; i el moviment de «transcendència contínua d'allò donat», en què s'integren i superen els dos moviments anteriors⁴.

El «nosaltres» és una realitat espiritual consecutiva al «jo»; no sorgeix de la desaparició d'aquest jo, sinó de la realització personal de l'ésser humà. Tanmateix, una comunitat no neix espontàniament de la vida en comú; una realització autèntica del «nosaltres» depèn de la realització personal de cada jo⁵.

La unió del «jo» amb el «tu» -fonament indispensable del «nosaltres»- es basa en l'amor. Així com la vocació constitueix la unitat de la persona, l'amor constitueix la unitat de la comunitat⁶.

Aquesta importància de la dimensió intersubjectiva no implica cap mena de col·lectivisme, car una persona singular mai no pot ser substituïda en el lloc que ocupa dins de l'univers de les persones. Aquesta vàlua de la persona la fa alhora extremadament digna i extremadament

1. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 178. He traduït al català les cites de Mounier que apareixen en el text; a fi de facilitar la correspondència amb el text original, les referències estan fetes en relació al text d'*Oeuvres Complètes*, d'Ed. du Seuil.

2. O.C., Vol. I, M.S.P., p. 523.

3. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 179.

4. Cf. O.C., Vol. II, T.C., pp. 569-573.

5. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 191.

6. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p.193.

humil, car tota persona la igualarà, al seu torn, en dignitat.

Seguint aquesta línia d'equilibri de les bipolaritats «interiorització/exteriorització» i «jo/nosaltres», Mounier ens diu que es deu únicament a la «misèria» del llenguatge l'haver de definir amb dues paraules la seva proposta «personalista i comunitària». Designar la civilització cercada pels personalistes com a «personalista i comunitària» és un pleonasma, car ningú no abasta la seva salvació totalment sol, ni socialment ni espiritualment⁷.

Els elements més positius que Mounier arriba a destriar en la intersubjectivitat són els següents: la comunicació, la llibertat, el coneixement de si mateix i dels altres, l'amor i l'amistat.

El cristià ha de desenvolupar molt la seva faceta intersubjectiva, car es troba molt lligat, per definició, a la comunitat a la qual pertany. Allò que l'Església proposa als seus membres no és la recerca egocèntrica de vivències íntimes satisfactòries, sinó que els ordena compartir tot el que tenen amb el proïsme, i el bé humà més preuat -i més resistent- és el «jo»⁸.

Una altra faceta de gran importància dins de la complexa realitat personal és la possibilitat d'adherir-se a uns valors. Per a Mounier, la unitat personal es troba vinculada a l'afirmació moral i, conseqüentment, a l'opció dels valors que aquesta última comporta. Per tant, tot allò que faci fracassar els valors serà un mal, no únicament moral, sinó que afectarà a la totalitat de la persona, impedit la seva realització.

Així, Mounier afirma l'existència de valors transcendents i creu que aquest «realisme espiritual» pot ser compartit per creients i increients⁹, encara que situa la màxima plenitud de comprensió i realització dels valors en el personalisme cristià¹⁰.

Els valors propis de la persona -com ara la llibertat, l'amor, la veritat, la dignitat, la justícia-, no estan constituïts pels que s'hi adhereixen, sinó que els preexisteixen; alguns valors, ens adverteix Mounier, són més valuosos que la pròpia vida, car la transcendeixen (per exem-

ple, aquest seria el cas d'un cert nivell irreductible de dignitat humana).

Mounier comprèn que aquestes afirmacions són greus, i que és vàlid preguntar: quines són les proves d'aquesta transcendència, de la vàlua dels valors? Doncs bé: la transcendència no es objecte de prova, car pertany a l'esfera de la llibertat. El subjecte pot tenir davant del valor una ceguesa total, o bé el pot reconèixer amb certesa en la realització de la vida personal¹¹.

Els valors són la meta transcendent a què la persona s'adhereix, i que tracta de realitzar prenent-la com a fi ideal; els valors contribueixen a la realització de la persona i, per tant, al perfeccionament de la comunitat, «persona de persones».

Existeixen uns valors que són pròpiament cristians (caritat, comunió,...) i que impliquen, no tan sols una opció moral, sinó també religiosa. De fet, Mounier considera que el personalisme cristià aporta tres noves direccions als valors: els orienta cap a Déu, deixen de ser impersonals i la caritat passa a situar-se al cim dels valors.

L'impuls de la caritat és suprajurídic, i encara que inspira les obres del dret i de la justícia, també és cert que les supera i que fins i tot s'hi oposa quan aquestes obres resulten anacròniques en unes circumstàncies històriques determinades.

Així, la realització progressiva dels valors té sentit dins d'un marc intersubjectiu i d'una realitat que inclou el caràcter constrictiu de les condicions materials. Per tant, podem inferir que el personalisme reconeix un eix inamovible de valors transcendents, els quals tenen, però, un àmbit de realització històrica que els diversifica continuament. D'aquesta manera, el sistema personalista de valors queda vinculat a la bipolaritat espiritual/temporal.

Aquesta bipolaritat fonamenta l'ésser humà; en coherència amb la seva definició de persona com a «vocació encarnada», Mounier considera que l'esperit i la carn, amb la seva estricta unitat, conformen el jo total.

Aquests dos àmbits (espiritual i temporal) no tan sols es relacionen estretament,

7. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 453.

8. Cf. O.C., Vol. I, C.P.P., p. 804.

9. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 216.

10. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 487.

11. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 487.

sinó que, al seu torn, es subdivideixen en múltiples gradacions de sentiments, pensaments,... configurant així l'amplíssim ventall de facetes i possibilitats personals.

L'afany equilibrat de viure cadascuna de les facetes personals, sense menysprear-ne cap, representa per a la persona un pas vers la seva realització.

En efecte, és necessari l'equilibri en el lligam de la carn i l'esperit. L'esperit humà es manifesta encarnat en un cos material; de fet, l'ésser humà és totalment cos i totalment esperit. Mounier ens n'ofereix les proves següents: instints primaris, com ara alimentar-se i reproduir-se, han derivat en arts delicades (la cuina, l'art d'estimar); investigacions històriques rigoroses mostren la correlació entre les grans religions i les grans epidèmies¹².

La condició carnal de la persona humana és un tema dominant de la teologia catòlica, centrada en l'Encarnació continuada, que transcendeix la història i alhora es desenvolupa en ella. L'única substància completa és la unió ànima-cos, unió indissoluble que configura l'eix de l'antropologia cristiana¹³.

Ara bé, tot i afirmant l'estret vincle entre carn i esperit, Mounier defensa la irreductibilitat del pla espiritual al pla temporal. Ambdós han de mantenir un equilibri harmònic, sense separar-se ni tampoc escindir-se.

Mounier ens diu que en el pla espiritual es troben les «veritats eternes» i els «valors transcendents»¹⁴. Ara bé, només ens és possible apropar-nos a l'ideal inserint-lo progressivament a través de les resistències de la matèria, amb els mitjans utilitzats pels tècnics, i tenint en compte les condicions concretes de cada moment històric i de cada lloc geogràfic.

Així com l'àmbit temporal encarna i determina l'expressió de l'àmbit espiritual, també l'àmbit espiritual impulsa i vivifica les realitzacions de l'àmbit temporal, en un equilibri harmònic que es dona

en l'home i que es reflecteix en la societat.

Ara bé, en un sentit molt restringit, Mounier defensa una certa «primacia» del pol espiritual per damunt del pol temporal. És en aquest sentit que Mounier ens diu que el desordre xoca menys que la injustícia¹⁵; anomena *personalista* a tota doctrina, tota civilització que afirma la primacia de la persona sobre les necessitats materials¹⁶. Ara bé, la realització espiritual de la persona es dona en unes condicions temporals favorables a aquesta realització, i alhora es manifesta en l'àmbit temporal; per tant, aquesta «primacia» restringida del pol espiritual encara reforça la necessitat d'establir una millora de les condicions temporals:

«Les exigències temporals del personalisme només són en rigor apremiants si la persona és ontològicament transcendent a allò biològic i a allò social»¹⁷.

Per tal d'adaptar-se a l'àmbit pràctic, els ideals espirituals necessiten un estadi de la realitat que sigui, ja no purament espiritual, però sí racional; no immers en la materialitat, però que pertanyi a l'àmbit temporal. Aquest estadi és el que permet adaptar analògicament els ideals espirituals a la materialitat, a través del pla intermedi de la legislació i organització sociopolítiques.

La necessitat que existeixi el pla sociopolític temporal-racional, es deu a la limitació existent en la realitat; aquesta limitació impedeix l'home d'actuar col·lectivament sota la inspiració directa i immediata dels ideals espirituals.

Creiem que la necessitat del concurs del pla sociopolític no es deu únicament a l'existència de la limitació humana; si no existís també el mal en l'home individual i en el conjunt de la societat, l'àmbit sociopolític no tindria per què incloure organismes destinats a prohibir, investigar i sancionar els actes malvats (aquests organismes inclouen el mecanisme penal, el cos policial,...)¹⁸.

12. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 441.

13. Cf. O.C., Vol. I, P.C., p. 737.

14. Cf. O.C., Vol. I, M.S.P., p. 512.

15. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 141.

16. Cf. O.C., Vol. I, M.S.P., p. 483.

17. O.C., Vol. I, P.C., p. 736.

18. Creiem necessari assenyalar ja la distinció entre la mera limitació i el mal; encara que la limitació humana és una de les condicions de possibilitat del mal -una altra d'aquestes condicions seria la llibertat-, el mal i la limitació no s'identifiquen.

El pla sociopolític, encara que és plenament racional, participa dels errors i imperfeccions del pol temporal; ara bé, això no significa que aquest pla hagi d'evitar-se. Al contrari: si l'home tracta d'evitar l'estadi sociopolític d'adaptació del pla espiritual al pla temporal, corre el risc de caure en utopies catastròfiques que proven d'actuar directament sota la inspiració de la idea pura -idea que ja no és un ideal espiritual, sinó una abstracció racional- forçant absurdament la realitat perquè s'adapti a aquesta abstracció.

Al llarg de tota l'obra de Mounier, trobem que els diversos àmbits de la realitat (la bipolaritat espiritual/temporal, la dimensió intersubjectiva que travessa ambdós pols, l'adhesió als valors,...) poden ser contemplats des de diferents perspectives que al seu torn poden ser englobades en dues: la perspectiva històrica i la perspectiva escatològica.

Per a Mounier, l'ús del terme «història» ja implica una determinada visió de l'univers: «Afirmar que hi ha una història és afirmar que el conjunt d'esdeveniments que concerneixen l'home, o potser fins i tot al conjunt home-naturalitat, no és un pur caos (...) sinó que mostra una continuïtat (...) una direcció i una significació»¹⁹.

La perspectiva escatològica no treu el seu sentit a la històrica, sinó que augmenta la intel·ligibilitat d'aquesta última en donar-li un significat, una direcció i una finalitat superiors a l'àmbit únicament temporal; la perspectiva escatològica reforça també el concepte «història» com allò que dissipa la possibilitat que l'univers es regeixi pel caos²⁰.

En cada instant del temps històric, podem dur a la pràctica els valors eterns, fins al punt que no és pròpiament lícit parlar de dues històries separades, la sagrada i la profana. Existeix una sola història, la de la humanitat que es dirigeix cap al regne de Déu. És una única història, que es troba en tensió entre el pol natural i el pol sobrenatural. És precís distingir-los, i alhora mantenir-los units.

Mounier afirma l'existència d'una història universal i progressiva, i ens diu

que, si l'Encarnació tingué un moment concret després de molts segles d'història humana, es degué a la necessitat de l'home d'assimilar progressivament la revelació de la divinitat.

Així doncs, en les etapes del progrés espiritual posseeixen la mateixa importància les condicions espirituals de realització i les condicions temporals (econòmiques, socials,...), car ambdós tipus de condicions contribueixen a que l'ésser humà pugui assimilar el missatge diví²¹.

Ara bé, la història sobrenatural de la humanitat no es redueix al desenvolupament de la decisió divina, car l'ésser humà és lliure. La història és «una creació comuna d'homes lliures»; la llibertat i la responsabilitat personals existeixen, i els homes no se'n poden desfer només perquè hi hagi un sentit col·lectiu de la història humana natural i sobrenatural.

Com tot ésser humà, el personalista viu en tensió la seva participació del pla espiritual i el pla temporal, i la doble perspectiva de l'històric i l'escatològic. Ara bé, per al personalista, aquesta situació té un sentit especial, perquè significa la tensió entre els ideals de perfecta realització de la persona i de la comunitat (ideals als quals es tendeix) i la realitat, amb els errors i imperfeccions.

Aquesta diferència entre els ideals i allò real permet al personalista comprendre que es fa necessària l'existència d'un pla racional que, tot i estant situat en l'àmbit temporal, tracti d'adaptar els ideals a la realitat; aquest és el pla de la regulació, l'organització, la legislació,... que hem anomenat «sociopolític».

El personalista no cerca utopies absurdes ni ideals abstractes, però desitja organitzar una societat millor tenint en compte un ideal de perfecció que, si bé no pot ser implantat en la realitat, col·loca la realitat en una situació de tensió -tendència a l'ideal- que permet el perfeccionament constant, l'evolució i el progrés del pla temporal.

Ara bé, com podem obtenir l'equilibri entre els diferents àmbits de totes aquestes bipolaritats? Com podem assolir

19. O.C., Vol. III, L.P., p. 596.

20. Cf., per exemple, O.C., Vol. III, P.P.S., p. 403.

21. Cf. O.C., Vol. III, P.P.S., p. 403.

l'harmonia entre les moltes facetes de la realitat i de la persona? Mounier arriba a suposar que potser mai no s'ha aconseguit²².

De fet, aquest equilibri és molt difícil d'abastar; la persona ha d'estar al món, però situada com si no hi estigués. Aquest equilibri, difícil i tens, sovint acaba decantant-se més cap a un pol (l'evasió d'allò real) o cap a l'altre (l'atenció excessiva a les controvèrsies de la pròpia època i el propi medi).

Si hem triat iniciar la successió de possibles vies d'accés a la noció de mal amb el desequilibri de les bipolaritats, és perquè Mounier concedeix molta importància a aquest tipus de mal per a la persona. Creiem que Mounier evita la simplificació pròpia d'alguns corrents personalistes que identifiquen «mal» amb «odi» i «bé» amb «amor», centrant-se així únicament en l'àmbit intersubjectiu sense examinar altres complexitats de la noció de mal. De fet, potser un dels trets més característics de Mounier consisteix precisament en el seu interès pel desequilibri de les bipolaritats i pel perill utòpic, com a mals que perjudiquen greument la persona.

Tant en l'individu com en la societat, el desequilibri que consisteix en tendir excessivament cap a un únic pol de la realitat es converteix en un dualisme de predomini «espiritualista» o bé «materialista»; en ambdós casos, s'escindeix el cos de l'esperit. Aquest desequilibri d'una bipolaritat que hauria de mantenir-se unida harmònicament perjudica igualment l'home singular i a la globalitat de la societat²³.

La primàcia del pla temporal sovint es manifesta en l'home -i, per tant, en els esquemes socials que aquest configura- com un interès excessiu pel «regne dels diners» i altres «desigs, violències i petiteses», de manera que la mediocritat ofega la vida espiritual²⁴. Al seu torn, el menyspreu del pla temporal converteix la vida interior en egocèntrica i in-

sípida, mancada d'intercanvi intersubjectiu i de contacte amb allò viu i real²⁵. Com tot extremisme, ambdós desequilibris representen un mal per a la persona, que és esperit encarnat.

Així, el debat entre idealisme i materialisme és absurd, car es tracta de l'enfrontament entre dos extrems igualment erronis: ambdós són fruit del desequilibri de la bipolaritat espiritual/temporal. No hem de triar entre dos errors, sinó rebutjar-los amb idèntica energia²⁶.

Els conceptes d'«esperit» i de «matèria» es poden convertir en dues abstraccions idèntiques sobre l'home concret. Aquesta confusió sobre el que és esperit i el que és matèria és un error intel·lectual, un error de comprensió; l'odi que s'estableix entre els partidaris d'un o de l'altre mal és un mal que sorgeix de l'aplicació pràctica d'aquests errors de comprensió.

Tanmateix, és cert que l'ideal sorgit en l'àmbit espiritual no s'adapta fàcilment a la realitat diversa i material del pla temporal; l'intent d'adaptar-los de manera directa i immediata significa forçar la realitat. De fet, el simple intent de dur a terme aquesta adaptació forçada ja implica una visió distorsionada de la realitat.

És necessari l'estadi sociopolític intermedi de lleis, normes, costums,... inspirades, certament, en el pla espiritual, però pensades per a ser aplicades a la multiplicitat del pla temporal, i sense cap intenció de ser eternes, sinó renovables en el mateix sentit que ho són les circumstàncies històriques, culturals,...

L'intent d'evitar l'estadi sociopolític pot adoptar formes molt diverses; potser les més habituals són les dues següents: aplicar directament l'ideal espiritual a la realitat prescindint de la legislació i organització social intermèdies entre l'un i l'altra, o bé convertir el pla sociopolític en un munt de normes inhumanes impossibles de complir,

22. Cf. O.C., Vol. II, T.C., p. 679.

23. Cf., per exemple, O.C., Vol. III, Q.P., p. 183.

24. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 276.

25. Cf. O.C., Vol. II, T.C., p. 744.

26. Cf. O.C., Vol. III, Q.P., p. 242.

que es corresponen exactament amb una abstracció pura, la qual ha deformat l'ideal espiritual i, a més, prescindeix de la multiplicitat temporal.

Mounier concilia l'ideal revolucionari de justícia distributiva amb l'adhesió als valors eterns reconeguts pel personalisme. En el personalisme de Mounier, aquell que es desinteressa del poder temporal, de la justícia i de la col·lectivitat en què viu, comet el mateix tipus de mal que si descuidés la salut del seu cos amb negligència fatal²⁷.

Cal assenyalar que, per al personalisme cristià de Mounier, l'estat social just no és un fi absolut, però sí una meta necessària que ens ajudarà a assolir la realització del desenvolupament espiritual, la «revolució interior».

En efecte: el perfeccionament espiritual és una acció interior, que no es pot dur a terme des de l'exterior; per això depèn de cada persona singular, de la mateixa manera que la felicitat sobrenatural depèn de cada ànima singular. En canvi, la felicitat humana temporal pot ser obra de la col·lectivitat i quedar assegurada des de l'exterioritat per l'Estat.

Aquesta distinció entre els diferents aspectes de la realitat no ha d'implicar separació, però sí que ha d'impulsar l'esforç per a no confondre ni barrejar aquestes facetes diferents. Així com el desequilibri de les bipolaritats constitueix un mal, també ho és la barreja excessiva de dos pols distints.

Ja hem vist que el desequilibri de les bipolaritats sovint porta, o bé a l'extremisme «espiritualista», o bé a l'extremisme «materialista». L'extremisme -sigui quin sigui el pol sobre el qual es fixa- forma una imatge falsejada de l'home i de la realitat social, i a més pretèn imposar la seva visió del món (i de l'organització que aquest necessita) sobre el col·lectiu humà en general i sobre cada persona en particular; aquest és l'aspecte fosc de l'extremisme utòpic.

Certament, la utopia té funcions positives, com ara la de ser un model a seguir, car la tensió entre el que és i el que hauria d'ésser resulta benèfica per al

perfeccionament humà. Tanmateix, hi ha un tipus d'utopia que resulta negatiu, car té el seu origen en una visió del món basada en el desequilibri de les bipolaritats. L'extremisme que resulta d'aquest desequilibri culmina amb la pretensió de dur a terme l'organització del col·lectiu social que deriva de la visió extremista i desequilibrada del món i de l'home. Així, es passa del desequilibri de les bipolaritats a l'extremisme, i d'aquest a la utopia.

També es pot arribar a la utopia no-cívica a través de la via següent: davant de la situació crítica generada pel desequilibri de les bipolaritats, s'intenta l'aplicació de constructes utòpics que únicament aconsegueixen empitjorar la situació.

Segons Mounier, la utopia es distingeix per la manca de coordinació de les exigències suprahistòriques amb els sistemes històrics concrets en què tracta d'empeltar-se²⁸.

La utopia i la ucronia són el rebuig del «jo-aquí-ara», i constitueixen dos camins pels quals l'home pretèn escapar de la pròpia realitat en l'espai i en el temps creant somnis irrealment. D'altra banda, sovint es vol imposar la utopia a través de la violència, i aquest intent fracassa, ja que, per a unir una comunitat amb un vincle interior, no és suficient que l'ideal final sigui pur i vertader, sinó que també és necessari que l'adhesió de cada persona sigui, no tan sols lliurement triada, sinó progressiva²⁹.

I per què «progressiva»? Perquè la recerca de la perfecció utòpica se'ns apareix com absurda des del moment en què compremem la història, la lentitud i les successives etapes «de les accions reals, de les que duren». El coneixement d'aquesta necessària progressió en el temps ens fa rebutjar les impaciències del deliri utòpic.

En un mateix corrent revolucionari de caràcter utòpic podem descobrir diversos desequilibris bipolars: d'una banda, una ortodòxia doctrinal tirànica, «la doctrina del partit», deformació extrema dels impulsos espirituals; i d'altra banda, una «tàctica» purament empírica

27. Cf. O.C., Vol. I, C.P.P., p. 803.

28. Cf. O.C., Vol. III, Q.P., p. 188.

29. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 201.

orientada cap a l'èxit i no cap al testimoni, centrada únicament en els fets immediats i guiada per l'interès³⁰.

L'afany utòpic d'organitzar les societats humanes segons casos purs i situacions ideals neix condemnat al fracàs, car violenta la realitat humana. Curiosament, la temptació utòpica de la puresa és potser més perillosa que la utopia purament repressiva, car acaba reunint els defectes d'ambdues. En efecte: la puresa absoluta, imaginada no com un ideal a seguir, sinó com una possibilitat actual, es transforma en un «ídol assassí» que genera, o bé opressors fanàtics (com ara Savonarola, Robespierre,...) o bé individus «ímpotents», inútils, que es retiren del món per tenir cura obsessiva de la seva vida interior³¹.

Podem trobar utopies totalitàries i opressives, la concepció antropològica de les quals és tan negativa que la seva filosofia social es basa gairebé únicament en la repressió. També hi ha utopies d'una ingenuïtat absurda, disposades a afirmar incondicionalment la bondat humana, sense adonar-se de les facetes obscures de l'home. Ambdós tipus d'utopies cometen un mateix error: tot el que és real i humà els sembla aliè. De fet, és absurd que es pretengui alliberar l'ésser humà i alhora se li negui el tracte que mereix un ésser adult lliure i responsable.

Mounier creu en la capacitat de la persona de comprometre's responsablement i lliurement; rebutja igualment la temptació del fanatisme utòpic i el que anomena «temptació dels ninismes»: ni feixismes ni comunisme, ni dictadura ni anarquia, ni això ni allò,... aquestes posicions, que es presenten com contràries a la utopia, per a Mounier constitueixen una forma particular d'utopia, la utopia centrista³².

Per a Mounier, el perill de caure en la utopia -ja sigui l'extremista o la centrista- és tan real, que es preocupa d'evitar-lo en el seu personalisme. Creu

que és positiu tenir un model a seguir, una utopia directriu (la perfecta realització de la persona i de la comunitat), però també pensa que seria molt perillós considerar aquest esquema realitzable històricament. Seria absurd creure -i fer creure- que un organisme pot funcionar sense errors, sense crisis i sense una tensió interna permanent.

Hi ha una dimensió on es fa força evident la separació entre el pla de les nostres aspiracions espirituals i allò amb què ens trobem a la vida quotidiana. En efecte: la relació interpersonal forma part de la realització personal, però les relacions humanes no sempre assoleixen el nivell interpersonal, i sovint trobem en la intersubjectivitat uns conflictes tan greus que impedeixen la realització de la persona.

La noció mateixa de persona es troba estretament relacionada amb tots els aspectes de la intersubjectivitat, fins i tot els negatius. En efecte: la persona es mostra, s'expressa: és la que mira cap endavant, la que «afronta». Què és el que afronta? Un entorn hostil: l'actitud d'oposició davant de l'altre i de protecció d'un mateix es troba, doncs, inscrita en la condició mateixa de la persona³³.

La persona conviu amb la realitat del mal intersubjectiu, car l'«altre» és per a mi pura espontaneïtat i imprevisibilitat, capaç de demanar sense esperar, de prometre sense complir, de resistir, d'atacar, d'amenaçar, de trastocar els meus plans, de ferir,...

Mounier afirma sovint que no és la pròpia llibertat la que esclavitzava l'altre, sinó tot el contrari: la prèvia esclavitud del subjecte a l'egocentrisme. És en aquest «projecte previ d'indisponibilitat», i no en la llibertat personal, on s'adopta l'actitud de rebre l'altre com a invasor i alhora se l'aprehèn com a objecte³⁴.

En la dimensió intersubjectiva, l'excés d'introversió és tan perjudicial com l'excés d'extroversió; ambdós excessos exageren un dels pols de l'ésser humà, que necessita una vida interior i

30. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 348.

31. Cf. O.C., Vol. I, P.C., p. 740.

32. Cf. O.C., Vol. III, Q.P., p. 193.

33. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 470.

34. Cf. O.C., Vol. III, I.E., p. 137.

una vida pública, una interioritat i una exterioritat,...

L'excés d'introversió pot conduir a la desadaptació d'allò real, l'individualisme, l'egoisme, la solitud i l'aïllament. I un conjunt d'individus amb aquests problemes intersubjectius condueix, al seu torn, a una societat on regnen la indiferència, la inacció i la passivitat, car l'egoista auto-aïllat es despreocupa del destí comú dels «altres».

Tanmateix, la solitud de l'auto-aïllat condueix a l'angoixa i a la por; l'home sol i desesperat cerca aleshores un remei a la seva solitud. És en aquest instant quan corre el perill d'integrar-se precipitadament en un col·lectiu tancat i tirànic, per tal de compensar l'excés d'aïllament que ha patit. Així es compliria la paradoxa segons la qual un excés d'individualisme hauria conduït a un excés de col·lectivisme³⁵.

El mal intersubjectiu, ja sigui en forma individualista o col·lectivista, es reflecteix de manera immediata en els àmbits polític i econòmic (cal recordar que totes les facetes de la realitat estan vinculades).

En l'àmbit econòmic, el mal intersubjectiu es reflecteix en la primacia del «tenir» diners sobre l'«ésser» personal³⁶. D'altra banda, l'enorme importància atribuïda a la possessió de riqueses afavoreix fins i tot la creació de nous tipus humans: el ric, el petit-burgès, el miserable,...

El mal intersubjectiu també es troba molt vinculat amb la política, per la simple raó que la política s'ocupa d'un sector determinat de les relacions intersubjectives -entre grups, ciutats, nacions,... a través dels governs-, i els conflictes intersubjectius que es produeixen a aquesta escala afecten necessàriament aquest àmbit.

D'altra banda, recordem que l'existència mateixa de l'àmbit sociopolític és necessària perquè el mal existeix en la realitat i impedeix a l'home obrar col·lectivament sota la inspiració directa de la idea pura, la qual es mou en l'àmbit del que «ha de ser», i no del que és. Quan la idea pura és traduïda pel pla

sociopolític per tal d'adaptar-la analògicament al pla temporal, aquesta adaptació pot tenir com a resultat una abstracció inhumana que pretengui transformar la realitat sense tenir en compte les múltiples circumstàncies temporals.

Podem trobar exemples de totes les dificultats que dificulten la realització de la persona -i que fins i tot poden arribar a destruir-la-, en els diversos mals que ha patit -i causat- la humanitat en el segle XX.

Mounier -filòsof compromès activament amb els esdeveniments de la seva època- arriba a destriar una sèrie de perjudicis a la persona, propis del segle XX. Aquests perjudicis són els següents: el doble mal de l'horror nihilista i la mediocritat irresponsable, i l'excessiva diferència entre el gran progrés tècnic i el desenvolupament espiritual.

L'existència en el segle XX de dues guerres mundials, de l'adveniment dels estats policials i dels horrors dels camps de concentració són, per a Mounier, proves de l'«horror nihilista». No és estrany que, després dels desastres causats pel furor nihilista, l'home cerqui el refugi d'una mediocritat irresponsable, en què la indiferència substitueix al fanatisme.

Cal assenyalar que els horrors nihilistes i la mediocritat irresponsable tenen en el segle XX una successió lògica, però no cronològica; de fet, la indiferència massiva ja va afavorir l'adveniment de la Segona Guerra Mundial, abans de ser una reacció contra la ferocitat d'aquesta última.

Quant al desequilibri entre el progrés tècnic i el desenvolupament espiritual, Mounier considera que el progrés tècnic pot ser un progrés per a la persona, deslliurant l'home de tasques pesades i contribuint a desenvolupar arts i ciències. Tanmateix, també es pot convertir en un progrés simplement nominal, que només afecta a un terç de la humanitat i que a més només es preocupa del saber utilitari, oblidant la resta de facetes de la intel·ligència humana i de la realitat global. L'home és lliure i pot fer que el progrés sigui benèfic o bé negatiu.

35. Ct. O.C., Vol. III, Q.P., p. 223.

36. Mounier relaciona aquest aspecte de la seva teoria amb el pensament de G. Marcel.

Els règims totalitaris comunista i nacionalsocialista ens han mostrat que els més elevats triomfs tecnològics poden coexistir amb els atacs més horribles a la dignitat humana. Així doncs, no hem de jutjar una societat pels seus assoliments tecnològics, sinó pel lloc que hi ocupen la dignitat i la llibertat de la persona.

Si pensem en els horrors totalitaris, ens adonem que no els haurien pogut dur a terme éssers humans convençuts de la llibertat i dignitat intrínseques de cada persona. Les successives imatges falsejades de l'home, basades en desequilibris de la realitat humana que extreman algunes facetes d'aquesta realitat tot oblidant-se d'altres, no tan sols han donat constructes absurds i il·lusoris sobre l'ésser humà, sinó que en alguns casos fins i tot han arribat a la negació de la persona com a tal, i finalment, a la destrucció de la persona.

A l'hora d'analitzar les causes -i conseqüències- d'aquests perjudicis, Mounier parteix de la crisi econòmica de 1929. Aquesta crisi el porta a considerar que el major defecte del capitalisme és la subversió total de l'ordre econòmic, car l'economia s'hi organitza fora de la persona, tenint com a meta únicament els guanys.

Mounier considera que el capitalisme s'arrela en el liberalisme; tanmateix, creu que els valors defensats pel liberalisme originari (importància de la llibertat individual, dret a la propietat, protecció de la iniciativa,...) han quedat convertits en la pràctica en la defensa de la llibertat d'enriquir-se sigui com sigui i en l'oblit del sentit col·lectiu de solidaritat.

Aquest liberalisme deformat i el capitalisme egoista han donat una societat pseudo-democràtica, on regnen els ideals burgesos i l'individualisme més exagerat. Integrada en el sistema capitalista, on la classe que posseeix els diners té poder econòmic i sociopolític sobre la resta de col·lectius, la democràcia es converteix en quelcom il·lusori. Així, doncs,

les idees abstractes -inspirades al seu torn en el pla espiritual, encara que ja no perfectes- que pretenien ser realitzades pel liberalisme han estat traduïdes al pla temporal de manera imperfecta.

Creiem que l'existència de la limitació i del mal és la que produeix aquest divorci inevitable, car, si la realitat fos no-limitada i sempre benèfica, ja no seria necessària l'existència d'un pla sociopolític que traduis les aspiracions espirituals; aquestes últimes es realitzarien de manera immediata, sense necessitat de lleis que les promulguessin ni d'institucions que les protegissin³⁷.

El pla sociopolític no ha sabut traduir les aspiracions de l'home del segle XX, i aleshores es produeix una situació de crisi, de «desordre»; lògicament, l'home cerca una solució per aquesta situació.

Si la solució per aquesta situació de desequilibri hagués intentat ajustar-se a la realitat, s'hauria mogut, certament, en el terreny de la limitació, però això no hagués portat el mal dels desequilibris extrems.

Ara bé, les solucions al desordre del segle XX no pretenien ajustar-se a la realitat, sinó que fos la realitat qui s'ajustés a elles. Aquestes solucions contenien idees deformades de l'home i del seu entorn, fruit de desequilibris extrems de les diverses facetes de la realitat. Es va pretendre, no tan sols que aquestes idees desequilibrades regissin l'home, sinó que el transformessin per tal d'adequar-se a elles. D'aquesta manera, la utopia es revelà en el segle XX en la seva forma més negativa, donant com a resultat règims totalitaris.

Mounier defineix així el règim totalitari: «Règim en el qual una aristocràcia -minoritària o majoritària (...) assumeix els destins d'una massa amorfa imposant-li la seva voluntat (encara que aquesta massa, entusiasta i havent donat el seu consentiment, obtingui per això mateix la il·lusió de veure's reflectida)»³⁸.

Quina és «l'arrel del mal» dels règims totalitaris? La trobem en el fet que les relacions intersubjectives es troben

37. Tal com veurem més endavant, Mounier vincula estretament la limitació i el mal, però no els considera idèntics.

38. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 294.

sotmeses a una autoritat abstracta. La utopia, la idea pura, l'abstracció, regeix les complexes i variades relacions humanes. La responsabilitat individual en el «mal social» queda suprimida; un poder abstracte que no coneix excepcions ni matisos, és ara el regidor omnipresent de la consciència col·lectiva. Quan s'arriba a aquesta situació resulta possible destruir éssers humans en benefici d'una utopia abstracta.

Però abans d'arribar a la destrucció d'éssers humans, ha de destruir-se també la noció segons la qual aquests éssers són persones lliures i dignes; per això existeix una «amença fatal» en tota utopia política que situï la preocupació pel pa i per la pau per damunt de la preocupació per la llibertat. Fins i tot si aquestes utopies s'imposessin sense lluites violentes, els éssers humans no serien realment feliços en elles, car la manca de llibertat els impediria realitzar-se com a persones.

Tanmateix, l'extremisme fanàtic impedeix la realització mediocre de les utopies polítiques. Aquestes utopies ens ofereixen un futur col·lectiu i uniforme, al qual s'afegeix el factor violent d'un extremisme fanàtic que tracta de reconstruir brutalment la realitat humana fins que aquesta respongui a l'ideal utòpic abstracte.

Aquest reconstruir brutal de la realitat humana el duen a terme forces armades, enfrontades entre si, i totes elles segures de portar la humanitat cap a la perfecció, de manera que es produeixen guerres com a conseqüència gairebé inevitable³⁹.

En la guerra totalitària, no tan sols s'intenta destruir l'adversari, sinó també desposseir-lo de la dignitat humana; és un mal en què també cauen els que lluiten contra els totalitarismes, perquè utilitzen les seves mateixes armes per tal de vèncer-los⁴⁰.

D'altra banda, cal assenyalar que les solucions extremes pretenen compensar diferents mancances de la societat del

«desordre», però aquestes solucions compensatòries es fixen només en un pla de la realitat (el pla econòmic, per exemple), de manera que augmenten el desordre en comptes de reduir-lo i distorsionen encara més el pla sociopolític en relació amb la realitat humana.

Ja hem vist els mals que afecten el desenvolupament i la plena realització de la persona i la comunitat: la necessitat d'un pla sociopolític, deguda a la impossibilitat d'actuar col·lectivament sota la inspiració directa de les aspiracions espirituals; el desequilibri de la bipolaritat espiritual/temporal; el desequilibri de les perspectives històrica i escatològica; la utopia que sorgeix d'aquests desequilibris, i alhora vol solucionar-los; la inevitabilitat dels conflictes intersubjectius; i també hem vist com es produïen tots aquests mals en el segle XX.

Aquesta anàlisi ens ha mostrat l'estreta relació existent entre tots aquests mals, fins al punt que considerem legítim formular la hipòtesi de l'existència d'una realitat positiva⁴¹ que engloba tots aquests mals vinculats entre si: «el» mal.

Quan ens referíem al mal com a presupòsit, significava tot allò que dificulta la realització de la persona i de la comunitat. Un cop analitzats els mals que dificulten la realització mencionada, veiem que no tan sols estan vinculats entre si, sinó que tots condueixen a un mateix mal: la realitat positiva de tots els contraris de les aspiracions espirituals, realitat que es manifesta com l'odi enfront a la caritat, la lluita violenta oposada a la comunió, l'error intel·lectual en front de la comprensió que es dona en l'autèntica fraternitat,...

La limitació humana no s'identifica amb el mal, però sí constitueix allò que permet el desenvolupament de la maldat en l'ésser humà; si aquest no fos limitat, el mal no podria arrelar en el seu interior.

La simple limitació humana faria necessària l'existència del pla sociopolític, però és el mal el que fa necessaris

39. Cf. O.C., Vol. IV, L.C.D., p. 223.

40. Cf. O.C., Vol. IV, L.C.D., p. 223.

41. Utilitzem el terme «positiva» aplicat a la realitat del mal en el sentit que és possible experimentar-la i fins i tot mostrar la seva existència. Mounier menciona en aquest sentit el «poder positiu del mal». Cf. O.C., Vol. III, P.P.S., p. 405

certs àmbits preventius i punitius d'aquest pla (el cos policial, per exemple). Així doncs, és el mal i no la simple limitació humana allò que separa més dràsticament les diverses facetes de la realitat.

Si la separació entre els pols de la realitat humana es vol evitar aplicant directament les aspiracions espirituals a la realitat temporal, sense passar per la mediació necessària de l'adaptació analògica del pla sociopolític, aleshores es cau de nou en la utopia nociva.

No tan sols es produeix aquesta separació a causa del mal, sinó que, en ocasions, el mal aconsegueix extreure aquesta separació fins que es desequilibren totalment els pols que configuren la realitat. Aleshores es fa necessària una solució, però com que aquesta solució parteix d'una situació ja falsejada, sovint empitjora encara més la crisi.

Mounier fa poques referències explícites al mal, però ens en dona un valuós intent de definició: el mal és la «negació de ser», *refus d'être*⁴². Aquesta definició, hereva d'una llarga tradició filosòfica, no aporta novetats al pensament filosòfic; ara bé, ens resulta valuosa perquè implica una sèrie de conseqüències de gran importància per a la nostra exposició. El terme «*refus*» té el sentit d'una negació plenament conscient i voluntària, d'un «rebuig». Així doncs, el mal no s'identifica amb la limitació, sinó que compta amb la llibertat humana com a condició de possibilitat; i el mal té una realitat positiva, car el rebuig voluntari de la plena realització personal és un acte positiu, i no una absència d'acte.

Aquest «rebuig» es dona en la realitat, que té ser i, per tant, pot gaudir de béns; així, el mal es dona en el bé. Això implica que el mal és inferior al bé, no tan sols ontològicament, sinó també en extensió; i implica també que el mal existeix, però no en si mateix, sinó en un altre, en un «altre» que sí té ser i, per tant, és capaç de posseir també el bé,

però que és finit i limitat. I és en aquesta limitació d'allò real, en aquesta privació, on arrela el mal.

Tanmateix, aquesta explicació sobre la naturalesa del mal potser ens podria satisfer des d'un punt de vista estrictament ontològic, però, ¿i des del punt de vista existencial, en què el mal fa partir tant a l'ésser humà?

Doncs bé: Mounier nega l'existència d'un mal absolut en sentit estricte (ja hem vist que el mal no existeix per si mateix, sinó en un altre), però considera que l'immens impacte del mal a nivell existencial permet usar el terme «absolut», precisament per a designar l'enormitat d'aquest impacte.

Mounier considera el mal com un drama personal que, en ocasions, converteix l'existència humana en tragèdia; el mal és un problema de la persona⁴³.

L'anàlisi del mal a nivell existencial fa que trobem de nou la realitat positiva d'un mal que s'oposa clarament a l'ètica de valors propugnada pel personalisme, fent sovint que fracassi la seva realització.

Així, no tan sols ens cal enfrontar-nos al divorci entre diversos pols de la realitat com a conseqüència del mal, sinó que trobem a aquests pols una sèrie de mals que podríem anomenar «disvalors»⁴⁴, car s'oposen clarament als valors que propugna Mounier: són la immoralitat, la crueltat, la covardia, la depravació, la indignitat, la hipocresia,...

El mal iguala en poder als valors més elevats, la qual cosa ens autoritza un cop més a presentar-lo com a oponent d'aquests valors⁴⁵.

De la mateixa manera que l'experiència ens mostra la realitat del mal a nivell existencial, creiem que l'experiència també ens autoritza a suposar la impossibilitat d'erradicar el mal. És cert que hi ha mals evitables i superables (com ara la injustícia social que encara mantenen certs tipus d'organització política), però també hi ha mals que semblen tan persistents com la història mateixa de l'home: la

42. O.C., Vol. I, P.C., p. 750.

43. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 497.

44. Encara que el terme «disvalor» no figura en l'obra de Mounier, l'hem escollit per a designar la negació dels valors, perquè creiem que el terme «disvalor» expressa clarament la total absència o privació de qualsevol valor.

45. Cf. O.C., Vol. III, L.P., pp. 496-497.

malaltia, els conflictes intersubjectius, els defectes de cada home singular,...

Tanmateix, l'anàlisi del mal a través de les seves conseqüències i vies de manifestació potser ens permet veure -i no sempre de manera plena- què és el mal, com es manifesta i des de quines perspectives (ontològica, existencial,...) podem estudiar-lo; però no ens diu «per què», per quina raó, hi ha mal en el món, ni quin és el seu sentit.

Mounier rebutja l'explicació del mal segons la qual aquest quedaria «reabsorbit» en un ordre còsmic intemporal; creu que és una «orquestració» que intenta amagar la realitat aclaparadora del mal⁴⁶.

Tanmateix, l'única explicació que ofereix el personalisme de Mounier al misteri del mal s'apropa a la que ha estat criticada, si bé l'adapta al nivell de l'existència humana temporal: el sofriment puleix l'esperit humà i, per tant, pot arribar a ser benèfic allò que en un principi semblava nociu⁴⁷.

Aquesta explicació també té sentit a nivell col·lectiu, car la història ens mostra que, en ocasions, les millores han arribat a la humanitat a través de mals (aquest seria el cas d'algunes revolucions violentes que han assolit justícia social).

El sentit de la seva existència no és l'únic misteri relacionat amb el mal. També podem preguntar-nos: per què un ésser humà concret, en unes circumstàncies determinades, comet un mal deliberadament? És això una fatalitat?

Ja hem vist que, per a Mounier, no es podria dir que l'ésser humà ha comès un mal si aquest ésser no fos lliure. Si el mal fos una fatalitat, no hi hauria llibertat. El mal, com a imperfecció i error, i fins i tot com a dolor i sofriment, existirà durant tota la història de l'home. Ara bé, un mal concret comès deliberadament per un home singular, sovint hagués pogut ser evitat per qui el va cometre. La necessitat -en sentit estrictament filosòfic- no condueix al mal,

sinó que l'ésser humà és lliure i responsable dels seus actes.

Un cop hem arribat a la conclusió que el mal no es redueix a l'enumeració de diversos mals, sinó que és una realitat positiva dotada d'unes característiques determinades, podem preguntar-nos si aquesta realitat, de la mateixa manera que engloba uns trets propis (existència en l'altre, negació de ser,...), pot englobar uns estadis o àmbits determinats. Quins serien aquests estadis o àmbits?

Si adoptem la perspectiva teològica, com fa Mounier en diverses ocasions, considerem el mal comès per l'home com pecat o transgressió intencional d'un manament diví, i les seves conseqüències arriben fins l'àmbit ultraterrenal.

Com a pensador cristià, Mounier situa l'origen del mal en el pecat, i creu que si no es reconeix aquesta arrel del mal, aquest mai no podrà ser plenament atacat. També considera que el pecat, a més de ser l'arrel originària del mal, fa que l'home, en separar-se de Déu, tingui una pèrdua de transcendència i d'apertura a la dimensió escatològica, pèrdua que desequilibra els múltiples pols de la realitat humana perquè mutila l'obertura a allò sobrenatural⁴⁸.

L'antropologia cristiana considera que l'ésser humà ha estat ferit, però no viciat pel pecat original, de manera que no ha perdut les seves armes contra el mal. D'altra banda, el dret de pecar, és a dir, de rebutjar el destí que correspon a l'ésser humà, és essencial pel ple exercici de la llibertat; seria la seva absència el que faria de l'home un ésser alienat⁴⁹.

Si adoptem la perspectiva estrictament ètica, en el pla de la reflexió sobre la moralitat, el mal serà per al personalista la negació dels valors, negació que causa perjudicis a la persona i a la comunitat.

Es comet un mal moral contra la persona cada vegada que es redueix un ésser humà a l'estat «d'objecte o d'instrument», considerant-lo mancat de la dignitat de persona⁵⁰.

46. Mounier cita Leibniz i Malebranche com exemples de filòsofs que han intentat «reabsorbir» el mal en un ordre intemporal.

47. Cf. O.C., Vol. II, T.C., p. 564.

48. Cf. O.C., Vol. I, P.C., p. 736.

49. Cf. O.C., Vol. III, L.P., p. 434.

50. Cf. O.C., Vol. I, P.C., p. 739.

La coexistència en la persona de la llibertat, dels valors, i dels «disvalors», és problemàtica per si mateixa, i a més es converteix en dramàtica quan la persona tria una opció moral, quan la persona delibera sobre el que ha de fer (o no ha de fer), i com a conseqüència d'aquesta deliberació, decideix com actuarà i quin acte durà a terme.

Quan es pregunta si hi ha homes realment malvats, la resposta de Mounier és la següent: podem afirmar, amb seguretat gairebé total -Mounier sempre deixa una porta oberta a l'esperança, basant-se tant en la seva fe cristiana com en la imprevisibilitat humana-, que existeixen alguns éssers humans radicalment perversos, encara que el seu nombre és tan reduït com el de les persones santes. Cal recordar que, per a Mounier, una persona santa pot compensar tota la maldat del món.

Quant a la responsabilitat moral del pervers, podem inferir dels textos de Mounier que els radicalment perversos no posseeixen la lucidesa moral necessària per a triar opcions morals; per tant, la seva responsabilitat en el mal que cometem és mínima. Ara bé, potser han arribat a aquest estat de total irresponsabilitat a causa d'algunes opcions morals de les quals sí que foren responsables en algun moment de llurs vides. Segons Mounier, el marge de perversió que rau fora de l'esforç educatiu i personal és molt petit⁵¹.

Des del punt de vista purament físic, el mal és plenament evident i reconeixible, manifestat com a dolor, sofriment, malaltia, decrepitud,...

Mounier és conscient de l'enorme perjudici que el mal físic causa a la persona, i per això mateix suggereix la possibilitat de transfigurar aquest mal des de la perspectiva teològica. Mounier considera que qualsevol sofriment integrat en Crist pot transformar-se en una «ofrena d'alegria». Quan Mounier accepta la greu malaltia de la seva filla gran,

s'esforça en fer aquesta ofrena: «No pensem en aquest mal com quelcom que se'ns treu, sinó com quelcom que donem»⁵².

És cert que tota persona està afectada pel mal en els seus tres estadis: teològic, ètic i físic; però això no significa que aquest mal afecti uniformement la humanitat, ni que cada home pugui descarregar la responsabilitat del mal en el col·lectiu humà.

Si la persona desitja realment perfeccionar-se a si mateixa i a la comunitat, si desitja realment pensar i actuar d'acord amb el personalisme, aleshores es fa necessària l'acceptació lúcida -no pessimista, però sí serena i realista- de l'existència i realitat del mal. Excloure la visió del mal, ens diu Mounier, desarma al mateix temps la resistència al mal i «la més profunda indulgència, l'única vertadera»⁵³.

L'acceptació lúcida del mal propi i aliè no ens permet adoptar un punt de vista massa optimista sobre el mal, però si aquesta acceptació del mal és realment lúcida, tampoc ens durà al pessimisme, sinó a un «optimisme tràgic» en què, tot i reconeixent la realitat aclaparadora del mal, decidim enfrontar-nos-hi.

Mounier afirma que les millors armes contra el mal són l'examen de consciència sincer, l'intent d'estimar el proïsme⁵⁴, l'oració⁵⁵ i el perdó⁵⁶.

En la lluita contra el mal, mai no s'ha d'adoptar una actitud maniquea, car aquesta falseja doblement la realitat humana: imagina equivocadament que sempre és fàcil destriar allò que és bo d'allò que és dolent, i a més suposa que la humanitat es troba dividida en dos grups, el dels éssers angèlics i el dels éssers diabòlics. Aquest doble falsejament de la complexa i múltiple realitat humana fa impossible, per al personalisme, l'adopció de la perspectiva maniquea.

El personalisme proposa una revolució que engloba des de la més humil condició material fins a la més alta possibilitat espiritual. Aquesta revolució no

51. Cf. O.C., Vol. II, T.C., p. 729.

52. Cf. O.C., Vol. IV, M.G.C., p. 661.

53. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 331.

54. Cf. O.C., Vol. I, Annexes (R.P.C.), p. 855.

55. Cf. O.C., Vol. IV, M.G.C., p. 527.

56. Cf. O.C., Vol. III, A.C., pp. 43-44.

es planteja la meta impossible d'erradicar el mal de la Terra, però sí proposa solucions adequades per a conviure amb la realitat del mal, prevenint-lo i superant-lo en la mesura en què sigui possible.

Si Mounier usa el terme «revolució», és perquè aquesta paraula pertany a l'àmbit «on es reben sistemàticament els cops», allà on encara es manté oprimint el legítim desig de justícia⁵⁷.

El personalisme guia la seva acció per la utopia directriu de la perfecta realització de la persona i de la comunitat, però no ha de cometre l'error de voler aplicar-la directament al pla temporal.

La revolució espiritual comporta l'adhesió als valors (amor, llibertat, igualtat, justícia,...) i únicament pot ser duta a terme per cada persona singular en el seu propi interior; ha de ser totalment lliure, i seria desitjable que també fos progressiva.

En el pla sociopolític, Mounier propugna una democràcia que sigui l'exigència d'una personalització indefinida de la humanitat. Aquesta democràcia és un règim que descansa sobre la responsabilitat de totes les persones que constitueixen la comunitat social⁵⁸. L'Estat es transformaria en un instrument al servei de les societats, i a través d'elles, de les persones; la funció estatal consisteix en vetllar pel manteniment de la pau i la llibertat en les nacions.

Quant al pla econòmic, Mounier considera que s'ha de subordinar l'economia a la persona, de manera que allò econòmic sigui un instrument que utilitzin les persones per assolir les fites següents: un «mínim vital» per a cada individu, i les condicions perquè aquest individu tingui la possibilitat de realitzar plenament la seva vocació personal.

El «mínim vital» el garantiria el sector econòmic planificat, i l'àmbit on desenvolupar la vocació personal el garantiria el sector econòmic lliure.

Com a mitjans per a humanitzar l'economia, Mounier proposa donar primàcia al treball per damunt del capital, a la responsabilitat personal sobre

l'aparell econòmic anònim, al servei social per damunt dels guanys, i als organismes sobre els mecanismes.

Així, la proposta personalista, en la seva lluita contra el mal, ofereix un intent d'equilibrar els diferents pols de la realitat humana, oposant una alliberació contínua al perill totalitari i un compromís total als excessos del liberalisme.

Albert LLORCA I ARIMANY, *De l'Eidètica Pràctica a l'Heremèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Artur Juncosa i Carbonell, defensada a la Universitat de Barcelona el 7 d'octubre de 1996.

La present recensió, com a síntesi del discurs seguit en la tesi, recull una doble via paral·lela:

- En primer lloc, mostrar la *continuitat i coherència* del pensament de P. Ricoeur, des de la fonamentació de la seva primera gran obra: «Le Volontaire et l'Involontaire»¹.

- En segon lloc, atènyer-nos a la *reflexió moral* que hi trobem -ens ofereix en el període de 20 anys (1950/1970), tot i que es perllonga posteriorment -al nostre parer- en la mateixa direcció. En aquest segon vessant de la tesi és on hem de desenvolupar la nostra aportació específicament personal sobre la *fonamentació de la reflexió ètica*, aprofitant les eines que l'autor ens ofereix.

L'organització dels punts de la recensió restarà dividida en tres apartats:

- I. Motius i objectius de la tesi.
- II. Marc metodològic i dinàmic de la investigació.
 - a. Estructura de la tesi.
 - b. Dinàmica de la tesi.
- III. Consideracions finals.
 - a. Rellevança i originalitat del pensament de P. Ricoeur.
 - b. Possibilitats que ofereix al discurs filosòfic.

57. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., pp. 302-303.

58. Cf. O.C., Vol. I, R.P.C., p. 294.

1. *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, 1950. Ed. Aubier (Philosophie de l'Esprit). 464 pàgs.