

## EMMANUEL MOUNIER: UNA FILOSOFIA PERSONALISTA<sup>1</sup>

PAUL RICOEUR

El nostre amic Emmanuel Mounier ja no respondrà les nostres preguntes: una de les crueltats de la mort és canviar el sentit d'una obra literària en curs: no solament ja no tindrà continuació, perquè està acabada, en tots els sentits de la paraula; sinó que ha estat arrencada a aquest moviment d'intercanvi, de preguntes i de respostes, que situava el seu autor entre els vius. Ja per sempre més, serà una obra escrita i únicament «escrita»; la ruptura amb el seu autor s'ha consumat; a partir d'ara entra en l'única història possible, la dels seus lectors, la dels homes vius que ella alimenta. En un sentit una obra copsa la veritat de la seva existència literària quan el seu autor mor: tota publicació, tota edició inaugura la relació inexorable de les persones vives amb el llibre d'un home virtualment mort.

Les persones vivents menys disposades a entrar en aquesta relació són segurament aquelles que han conegut i estimat l'home, el vivent... i cada lectura renova en elles i consagra d'alguna manera la mort de l'amic.

Jo no he estat capaç de rellegir els llibres d'Emmanuel Mounier tal com han de ser llegits els llibres, com els llibres d'un mort. Per això, prego que no es vulgui trobar en aquestes pàgines un estudi estrictament històric, sinó quelcom híbrid que comença la lectura i continua inútilment el diàleg prohibit.

He rellegit primerament, en certa manera a contracor, els articles de Mounier apareguts dins *Esprit* entre l'octubre de 1932 i el desembre de 1934 (publicats en un recull sota el títol *Révolution personaliste et commun-*

1. [Nota del Traductor (N.T.): El present article de Paul Ricoeur aparegué publicat per primera vegada el mes de desembre de 1950 a la revista *Esprit*, com a homenatge en la mort del seu amic Emmanuel Mounier. La seva publicació en català és la nostra contribució a la commemoració del cinquantè aniversari de la mort d'Emmanuel Mounier, i el nostre reconeixement i felicitació a Paul Ricoeur, recentment nomenat «Doctor Honoris Causa» per la Universitat Ramon Llull. El text original sobre el qual s'ha fet la traducció prové de la inclusió del present article en el llibre-recull fet pel mateix Paul Ricoeur, sota el títol *Histoire et Verité*, París: Seuil, 1955.]

*nautaire*<sup>2</sup>) i el breu i excel·lent vademècum de la filosofia personalista intitulat *Personnalisme*<sup>3</sup>.

Aquestes dues obres reflecteixen, pràcticament, els dos moments cabdals de l'obra de Mounier: 1932, 1950. I tinc la ferma convicció que els escrits de 1932 donen llur autèntica perspectiva a tota l'empresa filosòfica i contenen, sota la forma juvenil, impulsiva, les intencions de l'obra posterior.

Ambdues obres deixen ben clar que el pensament d'Emmanuel Mounier està marcat negativament per la seva sortida de la universitat, per la seva ruptura amb un ensenyament —i positivament per la responsabilitat d'un moviment, cristal·litzat per una revista. Aquesta primera observació va més lluny del que sembla: obres com les de Bergson, de Brunschvicg, de Blondel, de Maritain, contemporànies de bon començament de la revista *Esprit*, desenvolupen, per llur estil, el gènere didàctic adaptat a un públic d'estudiants, de professors, i, a part d'aquests, d'adults que s'instrueixen. La filosofia francesa, fins abans de la guerra, prenia part, de forma ben clara, en la funció d'ensenyar en el més ampli sentit. Aquesta funció d'ensenyament explica bastant bé la força i la feblesa de la filosofia universitària: d'una banda, mostra feblesa per la seva tendència a situar els problemes al marge de la vida, de la història, i a donar-se una vida i una història pròpies que, en última instància, són irrealistes. D'altra banda, mostra força el seu gust pels problemes de mètode, per les qüestions prèvies, per la investigació del «punt de partença», de la «primera veritat» i per la conducta ordenada del discurs.

Fundant *Esprit*, Mounier intentava l'aventura d'una filosofia no universitària. La seva sort fou, llavors, en deslligar-se de la universitat —l'ensenyament és a la seva manera un compromís—, no caure en la banalitat, sinó servir un moviment creant-lo; el primer compromís d'Emmanuel Mounier és el moviment *Esprit*; és aquí on s'han decidit exactament l'estil, el gènere i el projecte filosòfic del nostre amic.

La seva gran força és haver connectat, l'any 1932, en els seus fonaments, la seva forma de filosofar amb la presa de consciència d'una crisi de civilització; i haver gosat proposar, per damunt de qualsevol filosofia d'escola, una nova civilització en la seva totalitat. No es percep l'amplitud d'aquest projecte inicial si hom comença pel *Traité du caractère* o pel *Personnalisme*; pel fet que llavors hom s'entreté en un joc estèril de comparar peça a peça la «filosofia» de Mounier amb la «filosofia» existencialista i la «filosofia» marxista. El joc és estèril perquè les tres «filosofies» no són solucions diferents donades a un mateix conjunt de problemes, no són tampoc problemàtiques diferents col·locades sobre un mateix plànol teòric; són formes divergents de projectar les relacions del que és teòric i del que és pràctic, de la reflexió i de l'acció.

Caldrà retornar aviat a aquesta comparació i, sobretot, sobre les condicions d'aquesta comparació; però no podrà fer-se correctament fins des-

2. *Révolution personaliste et communautaire*, coll. *Esprit*, Aubier, 1935 (*Oeuvres de Mounier*, t. I, Ed. du Seuil). [N.T.: d'aquesta obra n'hi ha traducció castellana, sota el títol *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid: Biblioteca Promoción del Pueblo. Ed. Zero, 1975].

3. *Le Personnalisme*, París: PUF, 1950 (*Oeuvres*, t. III, Ed. du Seuil). [N.T.: També hi ha d'aquesta obra traducció castellana amb el títol *El personalismo*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1962.]

prés d'haver retrobat la intenció inicial del personalisme, la pretensió d'una civilització; és certament rellevant el fet que l'adjectiu personalista qualifiqui en primer lloc una civilització, una tasca civilitzadora; i el personalisme de 1950 ens recorda que el mot volia, l'any 1932, «designar les primeres investigacions de la revista *Esprit* i d'altres grups semblants al voltant de la crisi política i espiritual que esclatà llavors a Europa» (115).

Aquesta presa de consciència de l'època, aquest enfocament sobre la nostra època, caiguda en la crisi de la civilització nascuda en el Renaixement, és la primera provocació assumida pel personalisme: perquè aquesta consciència de crisi era lluny de romandre en el cor del pensament responsable a França l'any 1932; no jugava cap paper decisiu en la filosofia universitària; encara menys estava en condicions d'orientar de manera radical una vocació filosòfica. És, doncs, un dubte metòdic de caràcter històric i cultural allò que posa en marxa totes les reflexions d'Emmanuel Mounier. Ell hi respon, no pas amb una desesperança, amb una profecia de la decadència, o amb una actitud merament descriptiva; sinó amb el projecte d'un nou Renaixement. «Refer el Renaixement»: és el títol del primer editorial d'*Esprit*, signat per Mounier.

Aquesta consigna, que vincula una tasca amb una consciència de crisi, dóna les dimensions últimes del personalisme de 1932: no es tracta, primer de tot, d'analitzar una noció, de descriure una estructura, sinó d'influir sobre la història per un cert tipus de pensament combatent.

Aquesta dimensió desborda el que nosaltres entenem comunament per una «filosofia»; m'atreveria a dir que Emmanuel Mounier ha estat el «pedagog», «l'educador» d'una generació; com el mateix Péguy. Però caldria eliminar d'aquests mots llur doble estretesa, a saber: llur referència a una infantesa que hom proposa de conduir cap a l'edat adulta, i llur vincle amb una funció ensenyant, en un cos social ja diferenciat (com es diu: «L'Educació nacional»); o, fins i tot, jo diria que Mounier ha predicat un «missatge», si fos possible de trasplantar aquesta expressió des de les comunitats religioses al terreny més ample d'una civilització vista en tot el seu conjunt.

El personalisme: originàriament una pedagogia de la vida comunitària lligada a un despertar de la persona.

En el període de 1932 a 1934, aquesta intenció era ja més i menys que una «filosofia»; en el sentit que el projecte d'una nova època històrica implicava una «filosofia» i potser diverses «filosofies» en el sentit escolar del terme; allò que Emmanuel Mounier subratllava, dient que el personalisme aplega «els» personalismes. La seva gran contribució al pensament contemporani fou, situant-se per damunt d'una problemàtica filosòfica en sentit estricte, per damunt de les qüestions del punt de partença, de mètode i d'ordre, oferir als filòsofs de professió una «matriu filosòfica», de proposar-los filosofies i formes d'una i diverses sistematitzacions filosòfiques. Heus aquí, per a alguns d'entre nosaltres, el veritable deute respecte al nostre amic. En efecte, en el període 1932-1934 aquest despertar i aquesta pedagogia eren menys que una filosofia, en el sentit que la teoria dels valors, de la història, del coneixement, de l'ésser, que aquests suposaven, hi eren implícits.

Però, com es veurà després, els llibres posteriors a la guerra han conduït la investigació en un sentit més filosòfic, interpretant el personalisme com una de les «filosofies de l'existència».

L'any 1949, Mounier escriu: «El personalisme és una filosofia, no és sols una actitud... és una filosofia; i no sols un sistema. Degut al fet que necessita estructures, el personalisme és una filosofia i no sols una actitud... Però essent la seva afirmació central l'existència de persones lliures i creadores, introdueix en el cor d'aquestes estructures un principi d'imprevisibilitat que desgavella tota voluntat de sistematització definitiva» (*Le personalisme*, p. 6).

El pensament d'Emmanuel Mounier, de 1932 a 1950, penso, per tant, que està orientat des d'un projecte de *civilització* «personalista» vers una interpretació «personalista» de les filosofies de l'existència. El sentit d'aquest desplaçament d'accent serà precisat al llarg del present estudi.

## I

### DESPERTAR PERSONAL I PEDAGOGIA COMUNITÀRIA

Projectar una civilització suposa segurament que una civilització és, en part —una part decisiva—, l'obra dels homes. Fer, desfer, refer el Renaixement és propi de l'home. El personalisme s'ha comprès a si mateix com «el conjunt dels primers consentiments que poden establir una civilització posada al servei de la persona humana» (*Manifest...*, p. 8).

#### 1. Refer el Renaixement

Es podria anomenar *ètica* aquesta empresa, precisament tant com E. Mounier havia rebutjat amb horror l'esperit del moralista, que sempre li semblà perdut en les generalitats i l'eloqüència, limitat a les dimensions de l'individu, sense incidència sobre la història i tacat d'hipocresia; aquesta crítica del moralisme és per si sola un dels elements de la crítica permanent de l'idealisme que trobarem continuament al llarg de la ruta.

Però per la seva crítica de «l'error doctrinal o moralista», Emmanuel Mounier haurà contribuït precisament a restaurar el prestigi de l'ètica, permetent-li travessar tot el gruix de les tècniques, de les estructures socials, de les idees i aixecar el pes dels determinismes i de les inèrcies ideològiques. Haurà restituit l'ètica real i vertadera. El llarg camí de preocupació ètica a través del teixit de les societats no fa sinó transformar en més evident l'afirmació de base de la revolució personalista i comunitària: una civilització és «primer de tot una resposta metafísica a una crida metafísica, una aventura d'ordre etern, proposada a cada home en la solitud de la seva elecció i de la seva responsabilitat» (*Manifeste...*, p. 11). «Cada època només realitza una obra més o menys humana si ha escoltat primerament la crida suprahumana de la història. El nostre objectiu llunyà resta aquell que ens havíem plantejat l'any 1932: després de quatre segles d'errors, pacientment, col·lectivament, refer el Renaixement» (*ibid.*, p. 15).

Aquesta convicció prèvia que una civilització està impulsada per opcions i consentiments, que d'altra banda són més viscuts i «obrats» que no pas reflexionats, sobre valors en joc; és el que Mounier en deia «primàcia del que és espiritual», oposant-ho enèrgicament a l'espiritualisme que exi-

lia l'esperit a un altre món. Però aquesta convicció, Mounier no l'ha pas tractada en primer lloc com un problema sociològic previ, com una qüestió especulativa de la forma: quines són les relacions dialèctiques entre les opcions dels homes i les gravideses econòmiques, polítiques, ideològiques? Aquesta convicció l'ha anticipada i posada en joc alhora en la lectura de l'esdeveniment i en el projecte de la tasca per emprendre. En aquest sentit, se situa més en el terreny de la «praxi» que de la «teoria»: és així que s'inicien tot despertar, tota pedagogia, tota Reforma.

Aquest mateix estil pràctic es fa palès en l'elucidació del tema personalista: des de l'inici, Emmanuel Mounier evita començar per definicions abstractes: s'orienta més aviat, per un cert tacte concret, entre fórmules de civilització, exercint una mena de «discerniment dels esperits». Aquest tacte procedeix primerament de manera crítica: totes les investigacions personalistes d'abans de la guerra comencen per «l'estudi crític de les formes de civilització que acaben llur cicle, o d'aquelles que des de les primeres orientacions es postulen com a successores» (*ibid.*, p.15). La clau pròpia de Mounier és recuperar aquest tipus de civilització en «formes pures», «doctrines límits», que són menys teories que no pas formes de vida, maneres de ser, o, com ell diu encara, «perfils límits», «direccions d'experiència» (*Révolution personaliste...*, p. 75).

El burgès és la «figura» fonamental que serveix de contrast; aquí el *daimon* de Sòcrates diu no. La clau sobre totes les indicacions al voltant del món del burgès és comprendre'l globalment com alguna cosa que es desfà essencialment, com un moviment de pèrdua. El burgès és un estil descendent: de l'heroi al burgès; dels valors de conquesta i de creació als valors del confort. Aquesta intuïció del que és *negatiu* en el burgès s'ha introduït en totes les reflexions al voltant de l'oposició entre l'individu i la persona. L'individu és, en primer lloc, un pol de civilització; més exactament, un contrapol: sota aquest terme Mounier ha identificat la coalició de diverses tendències aparentment diferents, però entre les quals circula el mateix corrent descendent: el desgavell de les imatges superficials, dels personatges diversos entre els quals es divideix l'home sense interioritat, la complaença en aquestes imatges, la radical avarícia d'un ésser sense generositat, la seguretat en la qual s'enquista i finalment la reivindicació freda, racionalista i jurídica, actitud general per la qual es protegeix. Així cristal·litza un «món» de l'individu que és, alhora, el món de l'aparença i de la consideració, el món del diner, el món de l'impersonal, el món del legalisme.

Si el món del burgès, del qual l'individu és el perfil-límit, és un món en clau de «menys» (de menys estimar, de menys ésser), el món del feixista és un món en «pseudo»: el seu entusiasme és una pseudo-generositat, el seu nacionalisme un pseudo-universal, el seu racisme un pseudo-concret, la seva agressivitat una pseudo-força. Tal és la gran equivocació dels anys 1933-1939: Buchenwald ha desemmascarat definitivament la falsedat. Així, el món de la persona es reconquereix sobre la seva pèrdua i la seva caricatura.

## 2. El món de la persona

Encara és com a «món de» la persona que la persona és anticipada positivament. Certament, hom troba des de 1932 fórmules que tendeixen cap a una definició d'estructura, tal com es trobarà més freqüentment després de

la guerra: així, la persona s'oposa a l'individu com la unitat vivent per damunt dels personatges, com «el centre invisible on tot es relaciona» (*Révolution personaliste...*, p. 69), com la «xifra única» que seria una «presència en mi» (*ibid.*). La persona rebutja els valors de fugida i de protecció de l'espiritualisme i aspira a transfigurar el seu cos i la història. Abans que res, la persona gira l'esquena a l'avarícia de l'individu; aquest exigeix i reserva; en canvi, ella dóna i es dóna; la persona és generositat.

Però aquestes fórmules no poden separar-se de l'impuls pel qual m'inclino vers un «món» per erigir; elles són menys definicions de la persona que indicacions dirigides cap a una civilització per construir; així la vocació no té sentit si no és en un món de la «meditació», l'encarnació no en té si no és en un món del «compromís», la comunicació tampoc no en tindria si no fos en un món d'autenticitat davant els altres. Ara bé, meditació, compromís i autenticitat descriuen una societat que seria una «persona de persones» —una comunitat. La persona és la figura-límit de la vertadera comunitat, com l'individu ho és de la no-civilització burgesa i el partisa ho és de la pseudo-civilització feixista.

És en aquest sentit que Mounier insistia en la «i» (*et*) de l'expressió *Révolution personaliste «et» communautaire*: la «i» (*et*) assenyala l'única intenció dirigida envers el Jo i el Nosaltres («sense la mortificació del llenguatge seria superflu parlar de filosofia personalista “i” comunitària» *ibid.*, p. 91); el despertar de la persona és la mateixa cosa que la pedagogia de la comunitat.

Per això, no convé de separar les fórmules sobre la persona de l'esbós d'una «ascesi comunitària» (*ibid.*, p. 96) que hom retroba sota formes diferents en els escrits d'abans de la guerra, i dels quals tot el sentit de retruc és ser una «iniciació a la persona». En tornaré a parlar només puntualment, perquè no tinc l'objectiu de resumir l'obra investigadora d'Emmanuel Mounier, sinó de mostrar-ne les intencions i els procediments.

Des de 1932, Mounier designava, com Heidegger, mitjançant l'expressió «on» (*Révolution personaliste...*, p. 79) aquesta figura-límit de la despersonalització massiva que il·lustraria força bé la «insípida fredor dels lectors del Paris-Soir» (*ibid.*, p. 80); ja que ell se centrava en l'àmbit de les societats en el «nosaltres», realitzades parcialment pels grups de «partisans» i basades en la camaraderia i en la companyonia; llur abnegació, llur heroisme, Mounier els situa per sobre de les «societats vitals», inclinades cap als valors del benestar, de la felicitat, però aquelles estan en regressió davant d'aquestes per la destrucció de la iniciativa individual i de l'espontaneïtat en les relacions mútues. Per damunt d'aquestes societats vitals se situen les «societats raonables», oscil·lant entre dos nivells d'impersonalitat, el d'una «societat dels esperits», que realitza per exemple un congrés científic, i el d'una «societat jurídica contractual» vers la qual tendeix el legalisme democràtic.

Aquests tipus de societats, ja es veu, representen menys categories sociològiques objectives, a la manera de les distincions durkheimianes o bergsonianes, que els estadis d'una «ascesi» dirigida vers la figura-límit d'una «persona de persones». Hom compararia millor aquests estadis amb els de Kierkegaard en un altre registre, o encara amb els «graus de la ciència» en Plató o en Spinoza; així mateix Max Scheler ha suggerit explícitament alguns d'aquests estadis. Es tracta en tots aquests casos no de tipus empírics obtinguts de l'observació, sinó de fórmules possibles de vida en

comú, arrenjerant un moviment de cadascú i de tots vers la perfecció. Es tracta, quasi, de moviments pedagògics<sup>4</sup>.

### 3. Personalisme i cristianisme

Aquí és on es planteja legítimament la qüestió de les relacions entre aquesta pedagogia i el cristianisme, d'una banda, i el marxisme, de l'altra. La «conversió» de l'un, la «praxi» de l'altra són, evidentment, posats en joc per aquest despertar i aquesta ascési.

No és negable que aquesta pedagogia sigui directament inspirada pel tema cristià de la «santificació»: la figura del «sant» atrau vers ella la comunitat personalista, com la de l'«heroi» la societat feixista (*Révolution personaliste...*, p. 75; *Manifeste...*, p. 79).

La generositat de la persona té com a paradigma la virtut teològica de la caritat; i la reciprocitat de les persones la «comunió dels sants» confessada en el *Credo* cristià. Un petit assaig escrit durant l'hivern de 1939 titulat *Personalisme et christianisme*<sup>5</sup> afegeix expressament en la predicació cristiana, trencant amb els modes de pensament impersonal i naturalista dels grecs, l'accés al món de la persona; car és l'exuberància divina (p. 20) qui suscita focus personals de responsabilitat, éssers capaços de dir «*Sóc present!*», present! (p. 25); i és el mateix impuls cristià el que crida a l'autenticitat de l'ésser que convida també la noblesa: «Tonifica i ennobleix la persona, però la desarma. Tranquil·litza llurs voluntats per a obrir-les a l'abandonament» (p. 31). Altres com jo assenyalaran allò que el cristianisme de Mounier tenia d'específicament catòlic, no sols al voltant de la doctrina catòlica de l'autoritat (54-60), sinó també sobre la doctrina del pecat (*Contra Luter*, p. 50, 58, 67) i sobretot sobre la «natura» (pàgines fonamentals: 69-72)<sup>6</sup>: a grans trets, Mounier se situa en la línia d'un tomisme essencial l'humanisme del qual li apareix com una cursa entre el pessimisme luterà i l'optimisme de les llums. Però la seva funció específica res-

4. No puc, en el quadre d'un estudi sobre *Emmanuel Mounier* filòsof, mostrar com una pedagogia engloba una política; és a dir, que l'implica tot situant-la en una perspectiva més vasta. És, encara, la figura típica del burgès la que fa del problema del diner la clau de totes les anàlisis sociològiques de Mounier: *Argent et vie privé, Anticapitalisme, Notes sur la propriété, etc.* (*Révolution personaliste*, pp. 147ss.); *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (Aubier, 1934; tornat a tractar en *Liberté sous conditions*, 1949). Caldria veure com es vincula a la pedagogia de Mounier la seva «ètica de les necessitats» que dirigeix els seus punts de vista al voltant de la propietat i del socialisme. Però, sobretot, un estudi filosòfic no ha de posar a l'ombra la lluita constant contra el prejudici antitecnicista: «El personalisme no és un jardí tancat on el civilitzat s'amaga en la civilització, sinó el principi que ha d'animar, reiventant-la al seu nivell, tota civilització» (*Révolution personaliste*, p. 152).

5. *Liberté sous conditions. Trois essais: Personalisme et christianisme* (1939); *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1934); *Anarchie et personalisme* (1937), Ed. du Seuil (*Oeuvres*, t. I. Ed. du Seuil).

6. «El que l'Església mantindrà per sempre del "naturalisme" de sant Tomàs és primerament l'afirmació d'humanisme cristià que n'és l'ànima» (contra Luter, l'ortodòxia i el pessimisme dels polítics realistes). «... Seguidament és la idea que les construccions més aventurades de l'home han de reposar sobre un terreny sòlid, primitiu...» (contra l'antropologia racionalista i la seva idea d'una invenció de l'home per l'home sense estructura i sense fonament). «És en aquest sentit que una política catòlica recorda sempre a les utopies evangèliques o racionalistes el valor dels vincles, el pes de la duració, els límits del somni» (*ibid.*, p. 71).

pecte a aquest tomisme essencial és haver allargat fins a l'extrem la noció de «natura» en el sentit de la invenció històrica, de l'audàcia i del risc: per això prefereix, finalment, parlar de «condició humana» més aviat que de «natura humana» (*ibid.*, p. 72)<sup>7</sup>.

Vol dir, això, que el personalisme és cristià (i catòlic) per excel·lència? ¿No s'arrisca, llavors, la comunitat, a esdevenir una projecció temporal i laica del «regne de Déu», com precisament la «ciutat dels fins» del kantisme o la «societat sense classes» del comunisme? La qüestió, a més, no és solament d'ortodòxia cristiana, sinó que fa referència a la possibilitat de col·laboració entre cristians (de confessions diferents) i no cristians en el si d'un personalisme relativament coherent. De fet, Mounier mai no ha deixat d'afirmar que aquesta col·laboració era, en principi, possible.

Em sembla que aquí la posició de Gabriel Marcel sobre les relacions de la investigació filosòfica amb la fe cristiana és molt aclaridora: el tema de la persona neix i adquireix sentit en una zona «peri-cristiana» de la consciència ètica, en una zona de sensibilització que verticalment rep la predicació cristiana i lateralment la fecundant influència dels comportaments cristians més autèntics, però que, per aquesta doble fecundació, desplega *les seves possibilitats més pròpies*. A través del cristianisme, l'home ètic, l'home capaç de civilització, s'obre a *les seves pròpies* anticipacions. Si és així, el personalisme no serà ni un confusionisme del cantó cristià, ni un eclecticisme del cantó no cristià.

És en aquest sentit, crec jo, que Emmanuel Mounier parla de «valors», «d'escala de valors» (materials, vitals, raonables, espirituals); semblantment a Max Scheler i el seu deixeble Paul Landsberg<sup>8</sup>, del qual Mounier fou

7. [N.T.: El canvi de l'expressió «natura humana» pel de «condició humana» l'adoptarà anys més tard —dinou anys després—, dins una tradició filosòfica diferent, la pensadora alemanya Hannah Arendt (el títol de la seva obra fonamental és precisament *The Human Condition*, de 1958): «Para evitar malentendidos: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana... si tenemos una naturaleza o esencia, solo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un "quien" como si fuera un "que"» (*La condición humana*, trad. cast, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 22-23). Tal com assenyala l'autora, fou sant Agustí el primer que s'adonà de la diferència entre preguntar-se «què sóc» i preguntar-se «qui sóc». La segona la pot contestar l'home, però la primera només la pot contestar Déu.

No en va, alguns pensadors, situats entre el personalisme, l'agustinisme i el tomisme, han intuït que aquesta segona resposta només és assequible per part de l'home des de la primera; és a dir, des de la concepció de l'esser humà com a *subjecte interpersonal obert a un Tu* [com és el cas, a casa nostra, de pensadors com Jaume Bofill, Lluís Cuéllar o Joan Pegueroles, considerats, d'altra banda, els tres pensadors catalans actuals més influïts per l'agustinisme (vg: «Influencia del pensamiento de san Agustín en la filosofía catalana actual», J. M. ROVIRA MARTÍNEZ, *Augustinus*, 1980, 415-419)].

8. De Landsberg cal llegir en *Esprit*: «L'anarchiste contre Dieu», abril de 1937; «Réflexion sur l'engagement personnel», novembre de 1937; «Introduction a une critique du mythe», gener de 1938; «Kafka et la métamorphose», setembre de 1938; «Le sens de l'action», octubre de 1938; «Notes sur la philosophie du mariage», abril de 1939; «Réflexion pour une philosophie de guerre», octubre de 1939. - *Problemes du Personalisme*, Ed. du Seuil, 1952. [N. T.: Paul Landsberg fou persona estimada i acollida aquí a Catalunya, per decisió personal de Joaquim Xirau, amb qui compartí cursos de filosofia cristiana (sobre sant Agustí, del qual Landsberg era un gran coneixedor), en ser convidat a la Universitat de Barcelona amb la intenció, a més, de poder-lo alliberar de la persecució del nazisme. En marxar a França, a causa de l'esclat de la guerra civil espanyola, fou detingut i deportat al camp d'extermini d'Oranienburg, on morí l'abril de 1944. Fins a l'esmentada detenció i deportació, mantingué estreta relació amb el cercle de personalistes d'*Esprit* i especialment amb Emmanuel Mounier.]



amic fins a la seva tràgica mort en ser deportat. Mounier comprèn els valors com a exigències permanents, però inconsistents fora de la història que escriuen les persones. El personalisme implica, doncs, una ètica concreta, relativament independent de la fe cristiana, independent quant a *significacions* i dependent pel que fa referència al seu brollar de fet en tal o tal altra consciència. En aquesta perspectiva és en la que Mounier, anticipant abans de 1939 el seu futur debat amb l'existencialisme, evoca l'existència d'una «natura humana», d'una «veritat de fons» per a la qual busca únicament una «sortida històrica» nova (*Manifeste...*, pp. 8, 13-4). El fet que tot sovint hagi insistit sobre la continuïtat de la seva fe cristiana en la seva investigació personalista, és quelcom natural des del punt de vista de la investigació mateixa, que reapareix en la pedagogia més que no pas en la caracterologia; el pedagog Mounier és per temperament més sensible a la continuïtat de la inspiració que a la discontinuïtat de les nocions. Però cada vegada que el problema de la col·laboració amb un no cristià ha passat al primer pla, és aquesta autonomia de l'ètica concreta la que ell invoca.

Però aquí no s'ha pas dit de cap manera que sigui només el cristià qui tingui un paper fecundant en aquesta tasca de descobrir junts el món de la persona: ha arribat el cas que les cristiandats de fet, les cristiandats establertes, han certament obturat sortides històriques de la fe; des d'aleshores, una determinada heretgia, un determinat pensament no cristià, sovint estan millor situats per a obrir el sector del valor que aquestes cristiandats han omès o, fins i tot, han emmascarat. Per això, si el personalisme és una pedagogia, el cristià no és necessàriament el pedagog de l'agnòstic, sinó que aprèn sense interrupció del no cristià el que és aquest poder civilitzador de l'home ètic al qual la cristiandat de fet —«establerta»— «insensibilitza» freqüentment. També el cristià té, sovint, un immens retard per a posar-se al nivell del no cristià, com ara en el terreny de la comprensió de la història, o de la dinàmica social i política (*Révolution personaliste*, pp. 103, 125, 121-131, 140-3).

#### 4. Personalisme i marxisme

Potser és en aquest punt que s'introdueix de forma acceptable el debat de Mounier amb el marxisme: tanmateix el seu personalisme, interpretat sobretot després de la guerra com una de les filosofies de l'existència, es predisposa a un debat amb el que s'ha convingut en anomenar, en un sentit estret, l'existencialisme; altrament el projecte primitiu d'una civilització es prepara per a una confrontació amb el marxisme. El seu sentit agut dels determinismes per comprendre i per orientar, el marxisme l'aplica fins als confins del «realisme socialista»; i és «perquè té la confiança del món de la misèria» (*Manifeste*, p. 43), que el marxisme no pot ser tractat com el conjunt dels valors negatius del món burgès i dels pseudo-valors feixistes. I sobretot, més enllà de tota confrontació acadèmica entre concepte i concepte, entre teoria i teoria, el que cal fer és confrontar la mentalitat total de la «pedagogia» personalista amb la mentalitat total de la «praxi» comunista.

Allò que el personalisme retreu al comunisme és precisament el fet de ser menys que un despertar, que una pedagogia. En l'època del *Manifeste au service du personalisme*, aquesta crítica manté un to idealista, està diri-

gida en particular contra la mentalitat «científica» del marxisme; la seva col·locació i dependència del feu positivista en fa «la filosofia última d'una era històrica que ha viscut sota el signe de les ciències físico-matemàtiques, del racionalisme particular i força estret del qual ha sortit, de la forma d'indústria inhumana, centralitzada, de la qual encarna provisionalment les aplicacions tècniques» (*ibid.*, p. 52). Però darrere aquest registre teòric, el que es posa en joc és el sentit de l'acció revolucionària; l'autèntica qüestió és aquesta: amb què compten, al capdavant, els marxistes, per a fer l'home nou? Amb l'efecte *futur* dels canvis econòmics, polítics, i no amb l'atracció exercida *des d'ara* pels valors personals, sobre els homes revolucionaris. Només una revolució material arrelada en un despertar personalista tindria un sentit i una possibilitat. El marxisme no és una educació sinó una domesticació (*ibid.*, p. 80); heus aquí per què és «un optimisme de l'home col·lectiu embolcallant un pessimisme radical de la persona» (*ibid.*).

Aquí hi ha el cor del debat: la convicció del personalisme és que hom no va envers la persona si ella ja no hi és originàriament, presència que és la que exigeix, la que impulsa mitjançant la revolta dels afamats i dels humiliats. El perill d'una revolució que no adopta el seu propi fi com a font i com a mitjà, és envilir l'home sota el pretext d'alliberar-lo i de renovar només la figura de les seves alienacions. Aquesta crítica fonamental conserva en origen totes les altres, tant en el nivell de l'explicació històrica com en el terreny de la tàctica revolucionària, i avui de l'estratègia mundial. Però només se supera recobrant, per damunt de qualsevol «teoria» personalista, la seva intenció educadora. En particular, jo torno a trobar aquesta escissió entre la pedagogia de Mounier i la praxi comunista en el rebuig per part de Mounier de considerar com a normativa l'única història escrita de fet pel partit comunista; una pedagogia està oberta també sobre les possibilitats de l'home excloses per l'escàs encert històric.

Precisament el sentit d'una ètica concreta és desbordar de tota la seva exigència revolucionària el minso enfilall de la història efectiva i de no «confiar el tresor espiritual de la humanitat a aquest sector del partit en aquest racó de temps!» (*Révolution personaliste*, p. 40).

## II

### EMMANUEL MOUNIER: DE L'EDUCADOR AL FILÒSOF

El Front Popular, la guerra d'Espanya, Munic, la guerra mundial, la resistència, la política dels fronts nacionals... ¿podia la «filosofia» personalista desenvolupar-se davant un gruix d'esdeveniments com els citats sense ser afectada, si es té en compte que cap d'aquests fets no fou pas cap fet en brut per suportar i per explicar, sinó que foren qüestions plantejades i ocasions per a prendre decisions? Altres com jo diuen el que foren aquestes decisions preses, llur llibertat i llur coherència.

Veig el pensament d'Emmanuel Mounier, en la seva circumstància, expandir-se en tres direccions: d'una banda, el seu personalisme, fent-se la pròpia crítica, es posa en guàrdia contra les seves pròpies temptacions, puristes, idealitzants, anarquitzants, i fa el gran esforç per deixar-se ensenyar pel moviment de la història: en aquesta línia se situen *Qu'est-ce que le per-*

*sonnalisme* i *La petit peur du XX<sup>e</sup> siècle*<sup>9</sup>. Però, al mateix temps que desaprova un «personalisme de la puresa», Mounier aprofundeix i purifica el motiu cristià del seu personalisme. No s'ha d'aïllar l'antipurisme dels dos llibres precedents de la purificació evangèlica que s'expressa en *L'affrontement chrétien*<sup>10</sup>. És en funció d'aquestes dues línies de pensament que cal apreciar l'esforç «filosòfic» (en sentit estricte) per situar el personalisme en relació a les ciències de l'home, d'una banda, i en relació a les filosofies de l'existència, de l'altra. El gran *Traité du caractère*<sup>11</sup> —gran per les dimensions, per l'amplitud dels punts de vista i per la quantitat de qüestions tractades—, la *Introduction aux existentialismes*<sup>12</sup> i el *Personnalisme* de 1950 es vinculen a aquesta tercera línia, pròpiament filosòfica, en la qual l'accent ha estat desplaçat dels problemes de civilització i de revolució als problemes més teòrics de l'estructura i de l'estatut existencial de la persona.

### 1. «Antipurisme» i «optimisme tràgic»

«*Qu'est-ce que le personnalisme*» és una relectura del «*Manifeste*» de 1936 després de deu anys d'història. Aquesta relectura es confirma pel que fa referència al fons, però no en desplaça la direcció. En efecte, si el menyspreu de l'home és el perill específic de la revolució marxista, l'ètica personalista té també el seu perill propi que reclamava la seva autocrítica, a saber: «Una certa preocupació de la puresa tendeix a ser el sentiment director de la nostra actitud: puresa dels valors, puresa dels mitjans. La nostra formació d'intel·lectuals ens inclina a buscar aquesta purificació primerament en una purificació de conceptes, i l'individualisme de l'època, contra el qual ens inscrivíem, no deixa de marcar-nos desviant-nos d'aquesta revisió doctrinal, vers la cura excessivament exclusiva dels nostres comportaments individuals» (p. 16).

Contra el «dimoni de la puresa» (p. 20) és important experimentar sempre el «*pes de les situacions*», que nosaltres no hem pas decidit, que no compremem del tot i que només dominem parcialment, i també importa comprendre que aquest esclavatge no és una maledicció: en tot cas, esclafa el Narcís que vetlla dins nostre. «Nosaltres no som lliures, sinó en la mesura que no som totalment lliures» (p. 26). Aquí ja es fa notar la mena de filosofia de l'existència que el personalisme privilegià: la llibertat de la qual parla no serà gratuïta, sinó que ho serà de la necessitat compresa i de la responsabilitat exercida. Aquesta referència sobre la «llibertat sota condicions» comporta una crítica de l'esperit d'utopia que voldria elaborar l'esquema d'una societat i les regles d'una acció a partir de principis, sense incorporar a aquesta investigació la lectura de l'esdeveniment, l'exegesi de

9. *La petite peur du XX<sup>e</sup> siècle*. Cahiers du Rhone, La Baconnière et Ed. du Seuil, 1948 (*Oeuvres*, vol. III). [NT: D'aquesta obra hi ha traducció catalana amb el títol *La petita por del segle XX*, Barcelona: Ed. 62, 1968.]

10. *L'Affrontement chrétien*. Neuchâtel, Cahiers du Rhône, Ed. de la Baconnière, 1944. (*Oeuvres*, t. III). [NT: D'aquesta obra hi ha traducció castellana, amb el títol: *El afrontamiento cristiano*, Barcelona: Ed. Estela, 1968.]

11. *Traité du caractère*, Ed. du Seuil, 1946. (*Oeuvres*, t. II).

12. *Introductions aux existentialismes*, Denoel, 1946. (*Oeuvres*, t. III).

les forces històriques. El seu error és el menyspreu del sentit d'una ètica concreta: un valor no apareix a una consciència intemporal estranya als combats del segle, sinó a un combatent que s'orienta en la crisi, que discerneix per obrar i obra per discernir: «Un personalisme només pot afirmar-se en el si de judicis històrics ben determinats» (*Révolution personaliste*, p. 120).

El *Manifest i Révolution personaliste et comunautaire* contenen ja tals fòrmules sobre l'afirmació personalista «en la cruïlla d'un judici de valor i d'un judici de fet», «d'una direcció metafísica precisa i... de judicis històrics ben determinats» (*Révolution personaliste*, p. 120).

Així, aquest llibre tendeix a sintetitzar una interpretació flexible de la dialèctica marxista, alliberada de la hipòtesi científicista. La seva esperança era alliberar lateralment el marxisme a aixecar aquesta hipòtesi i operar en el si del moviment revolucionari com faria una llevadora, purificant-se de tota temptació anarquitzant sota les rudes lliçons de l'eficàcia col·lectiva. La seva fòrmula no era «Més enllà del marxisme», com, d'altra banda, es deia, sinó «En el cor del materialisme, del col·lectivisme i de l'espiritualisme» (p. 81).

Emmanuel Mounier entreveia després de la guerra la convergència d'un «marxisme obert» i d'un «realisme personalista» (p. 79). Deixo de banda la vessant política immediata d'aquestes fòrmules; per al filòsof, aquesta esperança a llarg termini de «personalitzar el col·lectivisme» (p. 85), reposa sobre la convicció més profunda del «sòlid parentiu» del sentit del que és etern i d'un cert sentit de la «matèria»; en aquesta confluència del cel amb la terra hom ha cremat l'etapa en la que rodolen la buida eloqüència, la meditació dels escrúpols i la peresa dels eclèctics. Però a Mounier aquest elogi de la matèria en els paratges del que és «espiritual» (que hom troba en el *Personnalisme* de 1950) no és purament especulatiu: l'intuïció del que és espiritual-carnal, del que és eterno-històric, no té una vessant filosòfica sinó en la mesura que té una vessant pràctica, només preparada per a una crítica del pessimisme existencialista en la mesura que comunica a aquesta voluntat civilitzadora formada en els primers combats: «Per inserir el personalisme en el drama històric d'aquest temps, no és suficient dir: persona, comunitat, home total, etc. Cal dir també: fi de la burgesia occidental, adveniment de les estructures socialistes, funció iniciadora del proletariat, i activar més precisament encara, any per any, l'anàlisi de les forces i de les possibilitats. Mancat de quelcom millor, el personalisme esdevé una completa ideologia, i desarmat del seu punt de vista revolucionari, és posat al servei de les pereses conservadores o reformistes. Una filosofia-espasa, com se l'ha anomenat, esdevé una filosofia-màscara, pròpiament una mixtificació» (p. 95).

La *Petite Peur du XX<sup>e</sup> siècle* impel·leix més endavant aquest exorcisme dels «contrasentits inserits directament sobre la inspiració personalista», i s'encarrega de «desmitificar» el catastrofisme que professen tants «espirituals» dels nostres dies. Particularment la segona conferència sotmet a una mena de psicoanàlisi social el bloc de pors que s'expressen en la reacció antitecnicista; Mounier hi descobreix una por primitiva, que és una autèntica por de si mateix, una por del demiürg que som per destí: «L'angoixa d'una catàstrofe col·lectiva del món modern és primerament, entre els nostres contemporanis, una reacció infantil de viatgers incompetents i embogits»

(p. 27). És «l'instint conservador» que s'espanta de la «pèrdua de rumb llunyana als forts» (p. 32). «Nosaltres estem col·lectivament aterits davant de la màquina, en el moment del desconcert» (p. 51). Antigament atemorit per la natura indomable, l'home ho és avui pel món humà: davant del qual respon amb «una reacció de nen desconcertat» (p. 83). El mètode de Mounier és, doncs, en primer lloc explicar i així reduir el mite antitecnicista, per fer llum als autèntics perills, els perills d'un món pròpiament humà, que provenen no només de la màquina, sinó de tots els aparells obtinguts, de totes les «mediacions» que l'home inventa entre ell i les coses, com entre ell i els altres homes (Dret, Estat, Institucions, ciències, llenguatge, etc): «Allà on hi ha mediació, l'alienació aguaita» (p. 91).

Aquesta última observació suggereix que la idea de progrés, tot i que sigui corregida, no exclou una irreductible ambigüitat en la història, una doble possibilitat de petrificació i alliberament: les situacions que l'home ha inventat i que seguidament barren el seu camí com si fossin enigmes per desxifrar, constitueixen un complex d'astrugàncies i perills. Però la tasca de l'home és posar en joc les seves astrugàncies: la marxa inicial vers allò que és artificial té cabuda en la mateixa condició de l'home en la mesura que aquest té una «història» i no només una «natura». Per aquesta via Mounier s'apropa a Marx: «La natura no és només matriu de la humanitat: ella s'oferix, a més, per ser recreada per l'home... L'home se sent avui cridat a esdevenir el demiürg del món i de la seva pròpia condició» (p. 75).

Aquí la reflexió ja arriba al moment decisiu: aquesta història constitutiva d'un destí comú té un sentit? Aquest sentit s'orienta vers el millor? El que és millor té com a camí privilegiat el desenvolupament de les ciències i de les tècniques? I finalment, el sentit d'aquesta ascensió representa per a l'home «la missió gloriosa de ser l'autor de la seva pròpia ascensió?» (p. 104). Aquest conjunt de temes és el que constitueix el problema del progrés. Emmanuel Mounier l'aborda atorgant-li un crèdit inicial, a reserva de fer caure les crítiques a partir d'un optimisme previ, més que no pas sobre un pessimisme inicial. Tot el llibre intenta substituir, en l'ànima del lector, en el règim afectiu del «pessimisme actiu», l'humor contrari de «l'optimisme tràgic», és a dir, l'estil de la confiança, corregit per l'experiència del combat indecís i ombrejat per la possibilitat del fracàs. No s'ha d'acusar Mounier d'haver sistematitzat la seva apologia del progrés: les seves pàgines més lúcides són per diferenciar l'escatologia cristiana del progrés segons el racionalisme del segle XVIII o segons la dialèctica marxista. En particular, l'ús que es fa de l'Apocalipsi, en la primera i en la tercera conferència, condueix a privilegiar l'optimisme, però amb mil reserves que no s'han de negligir de cap manera.

Fent honor a la veritat, «l'humor», la «tonalitat» que Mounier atorga al nom d'optimisme tràgic és més complex que el que apareix primerament: aquest to conté dues tendències oferides per dissociar-se: l'una que resta en el primer plànol, tendeix vers l'optimisme com resultant final del drama; però l'altra, més discreta, tendeix cap el sentiment segons el qual la història és ambígua, plena del millor, i del pitjor. Emmanuel Mounier ha iniciat un debat que afecta historiadors, sociòlegs, filòsofs, teòlegs; la qüestió que deixa oberta se situa en la intersecció d'una teologia bíblica i d'una filosofia profana de la història, en la cruïlla com a balanç positiu de les intencions humanes i de l'esperança com a ferma confiança d'un sentit amagat.

Però una vegada més, la seva funció pròpia és, encara, posar-se en guàrdia contra un tractament especulatiu del problema, desvinculat de la crítica del món contemporani i aïllat del problema central de la Revolució del segle XX.

## 2. Per a un cristianisme dels forts

Tant d'apropament al moviment de la història conduirà un esperit fàcil a divinitzar l'home. Però en la mesura que Mounier va accentuant més la seva relació amb la dialèctica marxista, més s'ha reequilibrat en un sentit contundent, fort, de la transcendència cristiana<sup>13</sup>. Per això, no s'ha d'assumir *La Petite Peur du XX<sup>e</sup> siècle* sense *l'Affrontement Chrétien*. Aquest llibre fou escrit a Dieulefit, durant l'hivern del 1943 al 1944, que representà tanta pobresa material com asceti interior. Altres parlen del que fou cristià a Emmanuel Mounier; jo només retindré d'aquest llibre, tant dur per a un cristià ordinari, tan exigent, les seves incidències filosòfiques. Hom pot afirmar que és, tot ell, una meditació sobre la virtut de la força, de la qual tractà sant Tomàs, seguint la línia dels Pares. No és per atzar que aquest llibre està preocupat per l'ombra de Nietzsche, com *La Petit Peur du XX<sup>e</sup> siècle* ho està per la de Marx. Car només el cristià que té medis per replicar amb contundència a Nietzsche, és un cristià prou dur per no diluir-se en la part del marxisme que assumeix. Aquí rau l'articulació dels dos primers conjunts de meditacions publicades després de la guerra. Nietzsche planteja al cristià una qüestió que li afecta més d'aprop al cor que no pas el marxisme, ja que l'argument anticristià del marxisme roman encara massa sociològic per ser pertorbador: hom ha contestat precipitadament que Marx no ha conegut sinó una caricatura del cristianisme, una cristiandat decadent, desitjosa de satisfer els privilegis de la burgesia a través d'un Evangel·li pervertit per la resignació. Però és Nietzsche qui, darrera la defallida sociològica de la cristiandat, pretén descobrir la feblesa original, vinculada a l'existència cristiana com a tal: «És veritat que el cristianisme opta per oferir una llum assossegadora sobre les antigues civilitzacions i els camins de llur decadència, és una enganyifa per als muscles joves, un enemic de la força viril i de la gràcia natural (...) ? (...). És cert que el cristianisme porta en si mateix una feblesa inicial, els efectes del qual arriben finalment el dia després d'haver estat retardats per la lentitud i la complexitat de la història?» (pp. 11 i 14).

Emmanuel Mounier intenta servir-se del «despertar ateu» a mena de provocació del «despertar cristià» (pp. 23-4).

La primera passa del cristià, sota la conducció del «cavaller vestit de negre», és retrobar aquesta qualitat de tràgic cristià que sigui digne del diàleg

13. [NT: En una obra posterior —pòstuma— titulada «*Feu la chrétienté*», de 1950 (de la qual hi ha traducció catalana, sota el títol «La difunta cristiandat», Barcelona: Ed. 62, 1969), Mounier aprofundeix la posició cristiana davant el pensament marxista, en un esforç notable per reconciliar-los i, alhora, mantenir distàncies en el que és insalvable. Sobre aquesta qüestió fronterera que Mounier planteja en l'esmentada obra amb la seva claretat i convicció habituals, varem dedicar-hi la nostra atenció en l'estudi titulat «Emmanuel Mounier o el filosofar al servici de la persona». *Espiritu*, números 88 i 89. Anys XXXII i XXXIII (1983 i 1984), pp. 67-71 del n° 89.]

amb Nietzsche: tràgic de transcendència, tràgic de pecat, tràgic de paradoxa —puix que cal morir en el món, i comprometre-s'hi, afligir-se del pecat i alegrar-se de l'home nou. Però quina decadència d'aquest tarannà tràgic inscrit en la «confiança de l'estrany», del cristià ordinari, en la «tristor apagada i una mica estúpida» del penedit, en el «mal viure dels desgraciats o enemics del combat espiritual», en la «covardia espiritual», i en la «tenebrosa i estèril puresa» dels virtuosos!

La segona passa és descobrir en el cor del cristianisme autèntic el moviment que desborda el que és tràgic i el distingeix en última instància de la desesperació: «Hi ha en el cor del cristianisme, més enllà de l'ascètica de la paradoxa, de l'angoixa i de l'anorreament, una ascètica de la simplicitat, de la disponibilitat, de la paciència, de la humilitat fidel, de la dolçor, el mateix cal dir de la feblesa, de la feblesa sobrenatural» (p. 37). Segons Mounier, és precisament, en aquesta flexió del que és tràgic amb la feblesa, on rau la trampa de la fadessa i de la pal·lidesa, de la covardia i de totes les dimissions.

«Hi ha color i una força de la vida en l'instant que aquesta es perd *realment* abans d'ésser retrobats a l'extrem de la llibertat espiritual. Hi ha un primer empobriment real de la nostra humanitat per la fe» (p. 37).

Llavors és necessari encara que el cristià aprofundeixi el sentit de la seva humilitat i la distingeixi inexorablement d'aquesta servitud que adopta tantes cares menyspreables: moralisme i legalisme, gust per les direccions espirituals que alliberen d'elegir i aquesta resignació davant de l'esdeveniment que Marx ha denunciat... L'autèntic cristià és aquest home intrèpid i lliure que només es corba davant de Déu i no es relaxa en el camí «de l'abatiment en l'afrontament» (p. 81).

### 3. Persona i caràcter

Seria difícil abordar els llibres pròpiament «filosòfics», el *Traité du caractère*, *l'Introduction aux existentialismes*, *Le Personnalisme*<sup>14</sup>, sense tenir present a l'esperit la intenció civilitzadora de les primeres investigacions i sense afergir-hi la doble autocrítica suggerida pel retrobament de Marx i de Nietzsche.

El personalisme ha precisat la seva vessant filosòfica de dues maneres: d'una banda, confrontant-se amb les ciències de l'home, per tant, amb els procediments *objectius* per dilucidar la persona; d'altra banda, situant-se en relació a les filosofies de l'existència. Ambdues empreses, com es veurà, són convergents. Cal donar preferència al *Traité du caractère* sobre les altres dues petites obres, ni que sigui per raó de la seva gruixària; però sobretot, per molts altres aspectes, és comparable als llibres habituals dels filòsofs. Aixó és degut, en primer lloc, a les circumstàncies en les quals fou escrit: el temps lliure forçat de l'empresonament i la llarga retirada de Dieulefit col·locaren Mounier en una actitud propera a la dels psicòlegs i filòsofs: l'obra sorgida d'aquestes circumstàncies excepcionals posa en relleu el que hauria pogut ser l'obra teòrica que Mounier va sacrificar al mo-

14. *Traité du Caractère*, Seuil, 1946. - *Introduction aux Existentialismes*, Denoël, 1946. - *Le Personnalisme*, 1950.

viment *Esprit*. El punt de vista de la seva tasca, d'altra banda, la situa en la frontera del coneixement objectiu i de la comprensió existencial, en la frontera de la ciència i del «misteri personal». Les innombrables lectures de psicofisiologia, de psicopatologia, de psicoanàlisi, de caracterologia, de psicologia social, etc, fan d'aquest tractat una vasta síntesi en la qual s'integren una multiplicitat de disciplines objectives sota la direcció de la temàtica personalista.

L'interès d'aquest llibre és, per tant, posar a prova la capacitat comprensiva de la noció de persona, des del punt de vista del coneixement objectiu. En conseqüència, hom erraria si es reduís el personalisme a una mera confrontació amb l'existencialisme; la seva intenció no és bàsicament polèmica, sinó integradora: la persona transcendeix, certament, allò que és objectiu, però primerament el congrega i el suma.

D'aquesta manera, la noció de persona coincideix parcialment amb la noció de «estructura» que psicòlegs, psiquiatres, caracteròlegs contemporanis fan prevaler sobre la noció d'element. Però en el moment que ell adopta aquestes investigacions, el «misteri personal» dóna mostres per iniciar una crítica de la reducció de les estructures als tipus, o realitats purament estadístiques: el tipus expressaria, més aviat, el contorn exterior d'una limitació, el dibuix del fracàs de la personalitat més aviat que la dinàmica d'una força plàstica interior: «Nosaltres no som tipificats sinó en la mesura que fallem per ser plenament personals» (p. 41). Així mateix, coincidint amb els esquemes sintètics dels patòlegs, la temàtica de la persona presenta resistències a l'imperialisme de la clínica: «Ja no és la confusió generadora, sinó la temàtica generadora d'un psiquisme individual que donem com a objecte últim al caracteròleg» (44).

Més àmpliament, Mounier rebutja el fet de deixar reduir el caràcter a *dades*, i vol mostrar com el jo que testimonia recobra el seu propi caràcter, ja sigui adoptant el seu ritme i la seva pendent, ja sigui compensant les seves febleses, però sempre rematant el seu sentit mitjançant una operació de valorització. Aquesta caracterologia oberta voreja des d'aquest moment l'ètica: si el caràcter és indivisament donat i volgut, una ciència que sigui només objectiva no és ja possible: és necessària la intuïció que confraternitza i la voluntat que projecta. En aquest sentit, les observacions més bergsonianes (per exemple, l'apropament del caracteròleg amb el novel·lista més aviat que amb el naturista, p. 42; la comprensió com interpretació personal d'una significació personal, p. 45) són inseparables no només de les anàlisis estructurals que han travessat, sinó de la pedagogia conjunta del personalisme: «No hi ha coneixement de l'home sinó en una voluntat d'humanisme conforme a l'essència de l'home» (p. 58). «Aquells qui tenen al voltant de l'home un projecte de futur són els únics qualificats per desxifrar els misteris de l'home vivent» (p. 58). Així, la intuïció impulsa alhora la ciència objectiva, però també la «ciència combativa» (prefaci).

És, doncs, aquesta intenció discreta la que relaciona aquest llibre de ciència amb el personalisme. Pel contrari, és de témer que el pes dels coneixements aconseguits n'entorpeixin l'impuls. Però és bo enfonsar-se en l'essor d'aquest gruixut llibre; a poc a poc el seu ritme propi es reemprèn sobre els llargs recolzes on s'esmorteix el seu curs i sembla que aquest camí era exigít pel subjecte: calia primerament partir de més avall i de més enfora —dels ambients socials i orgànics— per mostrar un home envoltat, arre-



lat que només domina un medi al qual «pertany» (aquest és el *leitmotiv* de la psicofisiologia del caràcter, com també de la psicologia dels medis geogràfics, socials, professionals culturals); però també calia multiplicar els intermediaris psicològics entre el que és dèbil i el que és fort, entre l'exterior i l'interior, per contrarrestar de totes les maneres el dualisme sempre renaixent. Així es considera llargament els moviments primitius de l'emotivitat, que representen «l'escriuiment psicològic en la seva arrel», després les modalitats de la força psicològica i totes les «actituds primeres preses en la base del flux vital» que expressen l'acollida vital, és a dir, l'esbós de la resposta de la persona a les provocacions del medi, però conspiren encara amb les potències d'escriuiment (recordo les tres belles pàgines consagrades al parell generositat-avarícia, pp. 332-6, que són correctes en l'estil del nostre amic: allà rau una de les intuïcions mestres que condueixen també els estudis ètico-econòmics sobre el diner i sobre la propietat, així com les reflexions metafísiques sobre la creació i sobre el do). Aleshores, però només aleshores, és posada en evidència la *lluïta pel que és real*, no encara en el sentit estret de la teoria del coneixement, sinó segons tota l'amplitud del nostre debat amb els nostres múltiples medis de comportament, sense exceptuar aquest «real més real que el que és real» que només sondeja la imaginació.

És molt notable que Mounier no hagi accentuat el moment voluntari en el conjunt de les nostres respostes a les provocacions de l'ambient; la voluntat no li és sinó la impaciència de l'obstacle en el moment de la nostra acció: «La voluntat no és altra cosa que l'acte mateix de la persona considerada sota el seu aspecte ofensiu, més que no pas sota el seu aspecte creador» (p. 472).

En suma, aquest tractat és tan poc voluntarista com possible, en concordància en aquest punt amb el conjunt d'un pensament curós d'alimentar la potència d'afirmació del jo per sota, del cantó de l'impuls vital —per sobre, del cantó d'una gràcia creadora— i lateralment del cantó de les provocacions de l'altri. Per això, el llibre no s'acaba encara sobre aquesta avaluació de les «grandeses i misèries de la voluntat» (pp. 467-477), sinó de retruc en dues ocasions: la que li ofereix l'altri, i la que li proveeix l'espai amb totes les coses per posseir. Així, el «dramatisme de l'altri» i el «tenir» afegeixen noves facècies a aquesta comprensió multidimensional del caràcter. Encara se'n descobreix d'altres, en l'ordre de la valorització, de la intel·ligència i de la vida religiosa; però el que és notable és que, en aquest tractat de l'home total, les perspectives no s'afegeixen les unes a les altres, sinó que s'impliquen en una reciprocitat sempre reversible: així, el «caràcter original» és present en l'obra des de la més obscura elecció per part del vivent, de les provocacions inicials.; mentre que a la inversa, la vocació passa pels «camins i els límits» que dibuixen l'invencible figura del caràcter.

Aquesta és l'íntima necessitat d'aquesta complexa obra.

Hom observa al mateix temps en quin sentit la persona és caràcter: el caràcter és un altre nom de la persona, quan aquesta es confronta a les ciències de l'home i manifesta el seu poder en el moment de congregar i de transcendir totes les dimensions del coneixement antropològic.

#### 4. Persona i existència

Resumir i transcendir l'objecte: aquest és, precisament, el sentit de l'existència, per a una crítica del coneixement i per a una ontologia; serà suficient, per tant, portar al dia aquesta crítica i aquesta ontologia per inaugurar una confrontació amb les filosofies de l'existència.

Però, llavors, el personalisme transporta sobre aquest nou plànol de referència tot el seu saber anterior a l'erupció dels existencialismes a França, en la seva experiència d'un vincle previ entre el pensament i l'acció.

En aquest sentit, la *Introduction aux existentialismes* té un interès específic per a la investigació doctrinal. Excel·lent, d'altra banda, com a introducció històrica, aquest petit llibre es dedica a mantenir obert, segons el seu punt de vista més ample, el ventall dels existencialismes i a impedir tancar-se en el de Jean Paul Sartre (p. 8). Conseqüentment, és dins d'una vasta tradició existencialista en la que se situa el personalisme: «En termes generals, hom podria caracteritzar aquest pensament com una reacció de la filosofia de l'home contra l'excés de la filosofia de les idees i de la filosofia de les coses» (p. 8).

És interessant observar Emmanuel Mounier, tan preocupat d'operar una ruptura de civilització, lligat d'altra banda, a subratllar la continuïtat filosòfica de la tradició a la que es vincula. No hi ha aquí sorpresa: des de 1932, Emmanuel Mounier havia subratllat que és sobre un fons de permanència de valors que es perfilava la «Révolution personaliste et communautaire», que aquesta revolució hauria d'oferir una sortida històrica nova a una antiga exigència. A més, aquest projecte de mostrar l'amplitud present i la coherència tradicional dels existencialismes no és estrany a les preocupacions fonamentals del moviment *Esprit*: apropant el personalisme cristià a una de les grans tradicions existencialistes i mostrant-ne, d'altra banda, entre totes les relacions existencialistes, un origen comú, una manera comuna de plantejar els problemes i els temes comuns. Mounier continua treballant en pro d'un aplegament que respecti un pluralisme filosòfic, però conserva una intenció central.

Aquest propòsit és servit per un mètode original: en lloc d'escriure una sèrie de monografies dedicades als diversos existencialismes, que haurien exigint cadascuna una veritable crítica de les fonts, de les influències, i de les filiacions, Mounier prefereix desenvolupar «alguns temes directius» comuns sobre els quals cal modular successivament les diverses tradicions.

Si recordem aquests «temes directius», apareixen clarament dos aspectes: en primer lloc, el personalisme no s'integra en les filosofies existencialistes, sinó en la mesura que propicia un espetec de la filosofia tradicional i en particular de la filosofia universitària: la fi del privilegi de la teoria del coneixement és el signe més visible d'aquest esclat. La problemàtica del coneixement pot expressar-se així: com alguna cosa pot ser un objecte per a un subjecte? En un estil idealista: què és el que fa possible, del cantó del subjecte, que aparegui un objecte per a ell? Una problemàtica de coneixement tracta, per tant, de l'home, però no és retenint-ne aquest aspecte que fa possible un ordre des del punt de vista de les coses. Per tant, és finalment la coherència d'un món conegut, explicat, el que constitueix la teoria del coneixement, al mateix temps que és únicament un problema del subjecte i de les seves possibilitats en quant subjecte. Les filosofies de l'e-

xistència es preocupen totes elles de reposar el coneixement en l'existent, el subjecte en l'home. L'omissió de l'existent és aquí el «pecat original filosòfic» (p. 19). Aquesta reintegració de la problemàtica clàssica del conèixer en el si d'una problemàtica més vasta condueix al primer pla la qüestió de la condició humana en el seu conjunt: la prioritat es transforma en un drama en el qual la llibertat i el cos, la mort i la falta, la passió i el costum, la història i la vida privada són els principals desafiaments per a la reflexió. A aquesta renovació, el personalisme s'hi sent tant menys estrany com hi ha contribuït. I això és així perquè els temes directius de la *Introduction aux existentialismes* són molt propers als temes del *Traité du caractère* i del *Personnalisme*. El «despertar personalista», segons l'expressió de 1936, sona com el «despertar filosòfic» de l'existencialisme (p. 15 i pp. 154-155).

Però, i vet aquí la segona observació, malgrat aquest parentiu, algunes diferències subsisteixen en la intenció inicial: així, quan els existencialismes subordinen una problemàtica de coneixement a una exegesi de la condició humana, conserven un to especulatiu, teòric, que continua emparentant-los amb la tradició de les filosofies clàssiques. La crítica del «sistema» i de «l'objectivitat» testimonia la permanència del problema de les relacions entre el cognoscent i el món. L'existencialisme és, llavors, primerament una filosofia clàssica: per la seva reflexió sobre els límits del conèixer revelats fets palesos per la situació de l'existent humà; així s'explica la importància de les seves discussions sobre l'universal i el particular, l'essència i l'existència, el concepte i els «existencials», el misteri i el problema; així mateix el problema important rau en el de la Veritat —tanmateix hom parla de veritat de l'existent, de veritat subjectiva, o, per dir-ho altrament, el problema resta el de la raó (Karl Jaspers afirma que la *philosophia perennis* és tota ella un himne a la raó); si bé hom oposa en l'extrem la «raó de l'englobant» a l'enteniment anònim i analític. La filosofia existencialista vol una nova possessió de l'objectivitat i l'elaboració d'una nova intel·ligibilitat, i, tot i arribar a vegades la paraula, una nova «lògica filosòfica».

Em sembla, aleshores, que el tarannà actiu, prospectiu del personalisme continua diferenciant-se del caràcter crític de l'existencialisme; el gust de promoure una acció el condueix per damunt de la dilucidació de les significacions.

Més radicalment l'existencialisme està, en segon lloc, vinculat a la filosofia clàssica per la seva investigació sobre una nova ontologia que ni tan sols el protegeix de la xerrameca i del fals patetisme. La seva qüestió fonamental és aquesta: què significa ésser per a mi, ésser per a l'altre, ésser per al món, quin és l'ésser de tot ens, l'ésser en general? Aquesta última qüestió, recorda Heidegger que no està pas esgotada, sinó tan sols preparada per l'exegesi de la condició humana; és en ella que jo hi penso quan escateixo l'estatut de l'home com a contingent, existent allí com això; la idea mateixa del no-res rau encara en el registre ontològic, així com les «xifres» segons Jaspers i el «misteri» segons Gabriel Marcel.

El retrobament d'Emmanuel Mounier amb l'ontologia existencialista em sembla ser aquesta: la intenció educativa de la seva obra desborda una problemàtica pròpiament filosòfica —una crítica i una ontologia—, però, segons l'expressió proposada més amunt, té valor de matriu filosòfica; és capaç d'una filosofia. Com?

La intenció que l'ànima introdueix en filosofia un tacte, o, per dir-ho

millor, un discerniment, quan es projecta sobre el pla d'una crítica i d'una ontologia.

No és solament en la *Introduction aux existentialismes* on cal veure en la tasca aquest discerniment, sinó també en el *Traité du caractère* i en el *Personnalisme*. Tal discerniment orienta vers un bon ús de la «dramàtica existencialista», dels temes de l'angoixa, de l'irracionalisme, de l'experiència i de la presència del no-res en l'ésser.

1) Més que cap dels existencialistes, Mounier accentua el lligam i la tensió entre la persona i la natura, o, com ell diu sovint, la matèria. Restant fidel a les seves primeres anàlisis sobre el parell persona-individu, continua constituint, mitjançant un parell de nocions, dues direccions més aviat que dos plans: una direcció d'emergència o transcendència i una direcció d'immersió i d'incorporació, i continua localitzant aquest doble moviment en actituds de civilització. Nogensmenys, després de més de quinze anys, la perspectiva ontològica ha esdevingut més important: el personalisme «necessita estructures» (*Le personnalisme*, p. 6) i busca sota el nom de persona «el mode pròpiament humà de l'existència» (*ibid*, p. 9). El mot de natura i matèria és, a partir d'ara, més comprensiu que el d'individu i suggereix una dialèctica més vasta, que, en una nota d'*Esprit*, Mounier anomenava antropocòsmica<sup>15</sup>: l'optimisme tràgic de *La petite peur* ve a incloure-s'hi (pp. 30-32) així com totes les reflexions sobre una unitat de destí i de vocació de la humanitat (pp. 47-50 i 101).

2) El «tema de l'altre» que gaudeix d'un notable lloc en tots els existencialismes retroba un ressò semblant en el personalisme; però el sentiment previ del vincle entre el que és personal i el que és comunitari opera aquí també com un detector crític en el laberint de les anàlisis existencialistes. No és per atzar que l'originalitat de la persona s'expressi primer de tot en la comunió i no en la solitud (*Le personnalisme*, pp. 35 ss). El que importa és, llavors, retrobar les implicacions ontològiques dels «actes originals» pels quals el jo s'obre a l'altre, passa de la cura de si a la disponibilitat, de l'avarícia al do.

Però en el moment que Mounier és tan proper a Gabriel Marcel, es capgira una vegada més encara contra tot «anticol·lectivisme espiritual» i busca en els mitjans tècnics del món social el relleu fonamental del que és comunitari. Observo així mateix que l'últim llibre de Mounier està més preocupat que cap altre pel que és «racional»: «Si el pensament no es fa comunicable i, per tant, en un cert aspecte, impersonal, no és llavors pensament, sinó deliri. La ciència i la raó objectives són els suports indispensables de la intersubjectivitat. De la mateixa manera, el dret és un mitjancer necessari» (p. 46). És en el mateix esperit que aquest llibre accentua la idea d'una unitat espàcio-temporal del gènere humà, compresa si més no com a «moviment vers la unificació de l'univers personal».

Això explica la resistència de Mounier a les anàlisis sartrianes: les de la mirada, per exemple; la mirada de l'altre no em congela en objecte sinó en

15. *L'Homme et l'Univers* (ressenya) maig 1949, pp. 746-747: l'home, recapitulació i verb de l'univers: «L'humanitza i l'integra en la divinització de l'univers sencer..., continua per dir-ho així l'impuls primordial de la creació». Mounier no oblida, tanmateix, els perills que pesen sobre aquesta aventura del fet de la caiguda. És aquesta perspectiva antropocòsmica que s'obre al final de *La petite peur du XXe siècle*.

la mesura de la meua pròpia indisponibilitat; irritat contra mi, jo experimento les empreses de l'altre com a usurpadores, però llavors «és un propòsit previ d'indisponibilitat, i no pas en la meua llibertat de subjecte que tracto l'altre com a objecte, és dins la meua disposició que jo em reudeixo a rebre'l com a invasor» (*Introduction aux existentialismes*, p. 103).

3) Des de llavors és amb molta sobrietat i a tall de «pulsació complementària» de la vida personal que Mounier introdueix els temes del recolliment, del secret, de la singularitat, de la ruptura. La crítica de la vida privada, del món del diner i del tenir roman encara aquí a manera de filigrana i fa aparèixer aquestes categories essencials com a mutilades i pervertides per l'aïllament: els temes existencialistes «ignoren les disposicions de la calma, de l'acolliment, del do, que són també constitutives del seu ésser».

Així mateix el *Personnalisme* no accentua ja el tema de la llibertat de la mateixa manera que el *Traité du caractère* no donava fonaments per al monopoli de la voluntat; re-situar la llibertat en «l'estructura total de la persona» (p. 72) és no solament afegir-la a les seves condicions —llibertat sota condicions, diu un capítol, en record del recull escrit durant la guerra—, sinó també reconèixer els valors que en fan «l'eminència dignitat» (p. 83 ss): «la meua llibertat no és sols impulsiva, sinó que és ordenada, o millor encara, cridada» (p. 79); la meua llibertat és la d'una persona «situada», però alhora «valuosa». Mounier és aquí proper a Scheler, a Buber, a Hartmann, a Gabriel Marcel —però segons el seu estil propi: la crítica del burgès i del benestar i «l'ascesi comunitària» proposada abans de la guerra continuen formant la substància concreta d'aquesta filosofia dels valors.

4) Finalment, per a Mounier, la llibertat «no és l'ésser de la persona, sinó la manera mitjançant la qual la persona és tot el que és i ho és més plenament que per necessitat» (p. 82); «la persona no és l'ésser; és el moviment d'ésser vers l'ésser i no és consistent sinó en la mesura que ho és en l'ésser al qual ella aspira» (p. 85). Els valors són precisament els significats de l'acció que marquen aquest moviment vers l'ésser.

Aquí hi ha la principal línia de ruptura amb Sartre.

No solament Mounier li fa un retret metodològic per haver admès com a exemplars i modèlics per a tota exegesi de la condició humana les experiències autèntiques de desesperança que ell ha agrupat sistemàticament. «Aquesta ràbia contra l'ésser no traduiria més que el sentiment d'haver-li faltat allò que Gabriel Marcel en diu el lligam nupcial de l'home amb la vi-

tent, una comunió entre els existents i al mateix temps una natura de l'existent que sigui l'estil permanent de les seves invencions i de les seves revolucions.

Si fos necessari resumir les trobades i les divergències en l'estat original que indiquen els dos mots *persona* i *existència*, hom podria dir dues coses:

Persona i existència es refereixen en primer lloc a dos tipus de preocupacions que no coincideixen exactament: d'una banda, una inquietud ètico-política, una intenció «pedagògica» en relació amb una crisi de civilització; d'altra banda, una reflexió crítica i ontològica en tensió amb una tradició «filosòfica» clàssica.

Així mateix, la persona és una forma de designar una de les interpretacions de l'existència, un cop hom l'ha col·locada sobre el pla pròpiament crític i ontològic de les filosofies de l'existència: la paraula subratlla aleshores certs aspectes de l'existència que la intenció pedagògica del personalisme manté implícits: són els que hem subratllat fa un moment, i que fan referència a les condicions materials de realització de l'existència humana, el camí comunitari d'aquesta realització, la seva orientació mitjançant els valors, el seu fonament en l'ésser que li és més interior que ella mateixa.

Hem estat conduïts a subordinar tots els punts de vista nous sobre la persona en allò més antic: una investigació ètica concreta en disputa directa al voltant de la «Revolució del segle xx». La confrontació instituïda pel *Traité du caractère* amb les ciències objectives de l'home indica un altra direcció de la investigació que no es deixa tractar dins la problemàtica existencial. Així, persona i individu, persona i caràcter, persona i existència, són expressions que indiquen sectors diferents d'investigació.

Emmanuel Mounier ha tingut, com cap dels qui ell ha pogut reunir, el sentit pluridimensional del tema de la persona. Però em sembla que allò que ens ha vinculat a ell és quelcom més secret que un tema amb diverses cares —l'especial acord entre dues tonalitats del pensament i de la vida: la que ell mateix anomenava la *força*, segons els antics moralistes cristians, o també la virtut de l'afrontament— i la generositat o abundància del cor, que corregeix la crispació de la virtut de la força a través de quelcom regalat i amable; tot això és aquesta subtil aliança d'una bella virtut «ètica» amb una bella virtut «poètica» que feia d'Emmanuel Mounier aquest home alhora irreductible i generós.

[Traducció d'Albert Llorca i Arimany]