

# Mounier i «Esprit» al mig del segle xx<sup>1</sup>

Paul Ricoeur

La meua contribució no constitueix de cap manera la conclusió del Col·loqui Emmanuel Mounier. És únicament l'última paraula en el temps. Heus aquí per què tendeixo a tornar al fil de la qüestió. Voldria proposar una interpretació distanciada del paper d'Emmanuel Mounier, autor i director de revista, a la manera dels balanços fets sobre el segle xx ja acabat, que hom intenta dirigir en els nostre dies en diversos àmbits. El període 1932-1950 està situat al mig del segle xx: Hitler arriba al poder, però encara no se sap que serà el criminal que la història ulterior revelarà; 1950: Hitler ha caigut, i Stalin és al cim de la glòria, victoriós amb els aliats, cap central dels partits comunistes, manipulador dels moviments anti-feixistes, però encara no s'ha pogut o no s'ha volgut mesurar l'amplitud dels seus crims. Els dos «però», que vinculo amb el record de les dates de la fundació de *Esprit* i de la mort d'Emmanuel Mounier, serveixen aquí per a posar en guàrdia contra la pitjor falta que aguaita tals visions interpretatives: el pecat d'anacronisme i el seu corollari, l'arrogància de l'interpret disposant llavors no solament d'informacions inaccessibles, sinó d'instruments d'anàlisi elaborats posteriorment. Això no és obstacle per a emprendre una reflexió sobre la contribució d'Emmanuel Mounier com a actor de la història al mig del segle xx. Tota herència reclama deute i inventari. I l'elecció de la marxa del segle pot ser benèfica alhora per a la fidelitat i per a l'equanimitat. En el benentès que aquella condició respecti les regles de prudència que he indicat: res d'anacronisme, res d'arrogància del millor savi.

Per a satisfer aquesta doble prevenció, el mètode adequat seria creuar la lectura distanciada amb la lectura de proximitat que practica excel·lentment Michel Winock i, després d'ell, Goulven Boudic, el qual ha donat recentment a la revista dos articles sorgits de la seva tesi dedicada a títol de privilegi a la revista des de 1932 fins a 1982<sup>2</sup>. Des de la seva banda, aquesta lectura de proximitat

1. Nota del traductor [NT]: La publicació d'aquest article de Paul Ricoeur constitueix un goig i un privilegi per partida doble per als estudiosos de l'obra mounierista i ricoeuriana, respectivament. Conflueixen en la justificació d'aquesta publicació en la nostra revista la commemoració del cinquantè aniversari de la mort d'Emmanuel Mounier -al qual contribueix de manera lúcida aquest treball de Ricoeur- i l'honor, per part nostra, de donar a conèixer aquest article com a reconeixement i felicitació a Paul Ricoeur pel recent nomenament com a «Doctor Honoris Causa» per la nostra Universitat Ramon Llull.

2. Goulven BOUDIC, «La tension-revolution: à propos d'Esprit», *Esprit* mars-avril 1999, pp. 146-154; «La complexité des foyers intellectuels. L'exemple d'Esprit à la Libération», *Esprit*, mai 2000, pp. 28-40.

ha de tenir present la dualitat dels papers mantinguts per Mounier: Mounier, autor de textos i Mounier director de revista i, en aquest segon títol, animador d'una diversitat de col·laboradors en situacions conflictives; per no dir res d'un tercer component, episòdic, però en cap cas insignificant, a saber: el moviment i la seva materialització.

D'aquesta mateixa lectura desdoblada es pot esperar un accés a la comprensió que els protagonistes de l'època van tenir de la seva situació històrica i de la seva intervenció en aquesta situació. En contrapartida, una lectura creuada entre proximitat i distància permet un desxiframent simultani i mutu de dues èpoques. En efecte, el present roman opac als ulls dels contemporanis i és donant sentit al passat –introduint la intriga, si goso dir-ho, d'una època revoltada– que ens orientem en el nostre present.

S'esdevé el fet que el començament del nou segle és un temps favorable a l'esmentada anàlisi sobre el segle passat, en la mesura en què el segle xx ja és tancat per la data imperiosa de la caiguda del mur de Berlín. Per la seva banda, Mounier es presta sovint a aquesta lectura a gran escala, en la mesura en què ell col·loca l'acte fundador de la revista sota l'eix d'un títol també d'envergadura: refer el Renaixement. El Renaixement, no l'Edat Mitjana, ni tampoc les Llums o la Revolució Francesa (aquest punt, com es veurà, és de gran importància). Es tracta, doncs, del Renaixement, del qual són testimoni cinc-cents anys d'història recorreguts per la mirada.

## I

Partirem, per començar, de la comprensió que Mounier revela tenir de la seva època. Veurem, seguidament, com una altra lectura a més gran escala i articulada en el nostre propi present ve a interferir amb la d'un actor del tram central del segle xx. Evocaré successivament la figura de l'escriptor i la del director de la revista.

1. La comprensió que Mounier adopta de la seva època és conduïda pel seu angle d'atac preferit, a saber, la dimensió espiritual. Obrim el «Manifest au service du personalisme»<sup>3</sup> que data de 1936, és a dir, quatre anys després de la fundació de la revista: «la nostra ambició espiritual, es diu ja al començament, no ha de ser menor que la nostra ambició històrica». En efecte: «Nosaltres participem en l'infantament d'una civilització nova de la qual les dades i les creences són encara confuses i barrejades amb formes decadents o amb les produccions convulsives de la civilització que s'eclipsa.» Certament, el que és espiritual no vol dir pas religiós, ni tampoc concretament cristià, ni catòlic. Karl Jaspers en la mateixa

3. *Oeuvres de Mounier*, I 1931-1939, Paris: Ed. du Seuil, pp. 127-416.

època escriu sobre «la significació espiritual (*geistige*) de la nostra època»<sup>4</sup>. Mounier assimila simplement espiritualitat a forma de civilització. Són efectivament perfils de civilització els que són posats en primera plana en la primera part del Manifest. Tot i l'amplada del tema, l'apropament pel que és espiritual comporta, no obstant això, una limitació intrínseca que immediatament la lectura a més gran escala articulada posa en relleu sobre el fi d'una història revoltada.

Per espiritual s'entén en l'època dels valors, valors assumits, proclamats, però també valors dissimulats, inconfessats que el diagnòstic es dedica a desemascarar sota la forma de la denúncia, quasi de crítica implacable. El judici global aplicat sobre l'època pot avui estranyar: «Assistim a l'esfondrament d'una era de civilització», aquella precisament inaugurada pel Renaixement. Tres registres igualment negatius són col·locats sota el títol genèric: «El món modern contra la persona». Tres perfils de civilització, tres perfils-límit, es diu: «La civilització burgesa i individualista», «La civilització feixista», «L'home nou marxista». Són, en efecte, els tres subtítols de Mounier. Estrany tríptic, inaugurat per una carregada a fons en contra del burgès i el seu individualisme tingut com a figura decadent. La «concepció burgesa» (una altra expressió) «prové de l'origen [el Renaixement?] d'una revolta de l'individu contra un aparell social esdevingut massa pesat i contra un aparell espiritual cristal·litzat. En ella trontollen exigències legítimes de la persona. Però ella -la «concepció burgesa»- es desvià ben aviat vers una concepció tan estreta de l'individu que portava en si mateixa des de bon començament el seu principi de decadència». I una mica més avall: «L'individualisme és una decadència de l'individu abans que ser un aïllament de l'individu. Ha aïllat els homes en la mesura en què els ha envilit.» Signe de decadència: pèrdua dels valors en benefici del profit, del confort, del domini fàcil, en una paraula, del diner. La qüestió és important pel que segueix a continuació: càrrega contra el component «liberal» de l'individualisme a expenses de les «comunitats anomenades naturals» i en benefici de l'individu abstracte de la societat contractual contra la qual precisament havia clamat Marx. És davant aquesta decadència que «les civilitzacions feixistes» i l'home «nou marxista» repliquen de manera fal·laç.

Estrany tríptic, en efecte. Vet aquí per què procedeix a una aturada davant la imatge d'aquesta tríada. Ella és el que regularà el nostre exercici de lectura creuada entre un diagnòstic d'altre temps i una estratègia de lectura d'avui. Hom troba que, efectivament, el llibre de François Furet, *Le passé d'une illusion*<sup>5</sup>, escrit seixanta anys després del «Manifest» de Mounier, comença per un llarg capítol titulat «La passió revolucionària». L'assaig sencer està, a

4. Karl JASPERS, *La situation spirituelle de notre époque*, trad. fr. Jean Ladrrière et Walter Biemel, Nauwelaerts, Paris: Desclée de Brouwer, 1951, 2a ed. amb un Postfati de Xavier TILLETTE, 1966.

5. François FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris: Ed. Robert Laffont / Calmann-Levy, 1995.

més, col·locat sota el signe de les «passions ideològiques». Res de l'esperit com a forma de civilització, sinó la «seducció ideològica». Brolla des de les primeres pàgines la frase clau del capítol: «D'aquestes passions, filles de la democràcia moderna, lliurades per a devastar la terra que les alimenta, la més antiga, la més constant, la més poderosa és l'odi a la burgesia. Ella corre al llarg del segle xx abans de trobar el seu ritme en la nostra època, ja que la burgesia, sota els seus diferents noms, constitueix per a Lenin i per a Hitler el cap de turc emissari de les desgràcies del món. Ella encarna el capitalisme, per a l'un subministrador de l'imperialisme i del feixisme, per a l'altre subministrador del comunisme, per a l'un i l'altre origen de tot allò que ells rebutgen. Bastant abstracta per a emparar símbols diversos, prou concreta per a fer-ne objecte d'odi que sigui proper, la burgesia ofereix al bolxevisme i al feixisme el seu pol negatiu, al mateix temps que un conjunt de tradicions i de sentiments més antic sobre els quals prendre recolzament.» «Per tant, continua el text, és una vella història, tan vella com la societat moderna. La burgesia és l'altre nom de la societat moderna.» Segueix una demolicció en tota regla de la figura del burgès, demolicció que és també una autocrítica indirecta, quan hom recorda que Furet estava segons les seves pròpies declaracions en el partit comunista des de 1949 fins a 1956; per tant, l'època de la mort de Mounier i de la direcció de Béguin sobre la revista.

El paral·lelisme en la invectiva és sorprenentment instructiu i justifica el recurs a una lectura creuada entre dues èpoques. Per a Mounier, la civilització burgesa és tinguda com a decadent en relació a l'exigència i a la utopia d'una persona i d'una comunitat per instaurar; per a Furet ho és en relació a allò que ell anomena la passió revolucionària heretada de la Revolució Francesa i de les frustracions del segle xix. No és, per tant, en relació als mateixos signes que el burgès és detestable. Però, sobretot, el procés fet al burgès no apunta als mateixos efectes. Per a Furet, el rebuig del burgès, interioritzat en rebuig de si mateix, com es veurà més endavant, és el lloc comú al feixisme i al bolxevisme: el burgès és allò que han detestat fonamentalment. Aquest diagnòstic és la clau de la trama de les dues perversions del segle xx per a Furet: sota la cobertura de la denúncia del culte al diner, de la hipocresia moral, del filisteisme del progrés, és l'aparell polític de la democràcia parlamentària el que és ambicionat. És, tanmateix, això precisament que l'un i l'altre han volgut vèncer i, en efecte, han liquidat en la seva àrea geogràfica.

A diferència de Furet, Mounier no ha vist directament el cantó institucional de la civilització anomenada burgesa. Sota el corollari de l'individualisme, no és el desenvolupament contractual de l'individu el que es pren en consideració, sinó el seu únic défi-

cit respecte a la pertinença comunitària, aquest complement essencial de la persona privada. En el capítol del «Manifest» titulat «La societat política», el camí sense sortida és total respecte a la democràcia parlamentària, és el descrèdit del polític que és rellevat: res no hi ha sobre la pretensió per a la universalitat posada en marxa per la Revolució Francesa, en suma, res sobre l'Estat liberal en quant oposat al que era anomenat des de 1930 per Elié Halévy «l'era de les tiranies»: per a Mounier, escriptor, «l'Estat no és una comunitat espiritual, una persona col·lectiva en el sentit propi de la paraula. No està per damunt ni de la pàtria, ni de la nació, ni de la raó més ferma de les persones. És un instrument al servei de les societats i, a través d'elles, contra elles, si cal, al servei de les persones. Instrument artificial i subordinat, però necessari». Ve després una menció important: «Tal com diu el senyor George Gurvitch, la sobirania de l'Estat no és més que un petit lloc perdut en l'immens mar de les sobiranies particulars.» Aquesta referència a George Gurvitch és de gran pes. En el millor esperit, ara és el moment de dir-ho, un estrany utopisme, amuntegant les comunitats per damunt de les comunitats, estimava poder satisfer la demanda d'institució, fins al punt d'autoritzar l'ambiciosa afirmació: «Així el personalisme conté i constreny l'Estat com l'Estat avui conté i constreny la persona.» Aleshores és còmode establir una creu sobre les penúries de la democràcia representativa que estava en vies de liquidació física a Berlín i a Moscou.

És el moment de recordar les dues regles de prudència del començament: res d'anacronisme, res de competència del present respecte al passat en l'inventari creuat entre la nostra època i l'època ja passada. En primer lloc, res d'anacronisme: és la marxa de la història la que ha posat al dia el doble símbol de la civilització burgesa, cobdiciosa i hipòcrita, d'una banda, dipositària de les institucions de la llibertat democràtica, de l'altra. Tampoc més confrontació del present amb el passat: nosaltres tenim un avantatge sobre la generació de 1930-1940; en la llumenera de la immensa catàstrofe, i també al terme de cinquanta anys de reconstrucció de l'Europa occidental, tenim millors instruments d'anàlisi en relació al que jo proposo caracteritzar amb el vincle entre l'esperit i la institució, sobre el qual tornaré altra vegada per acabar.

M'explico: si llegim el famós capítol primer de Furet, «La passió revolucionària», que la discussió sobre el nazisme i el comunisme cobreix d'apassionament, restem sorpresos de tornar a trobar en Furet un autor que en certa manera continua el rebuig del burgès, i d'altra banda denuncia la doble empresa de demolicció de la democràcia parlamentària per dos bàndols que només convergeixen en aquest precís punt. Ens cal, llavors, aprendre a manegar amb més destresa encara l'escalpel del cirurgià acarnissant-se

sobre el cos de la burgesia. «La burgesia, comenta Furet, és l'altre nom de la societat moderna.» ¿Mounier no titula: «El món modern contra la persona»? Però per a Mounier el món modern és dolent; per a Furet és després que succeí aquest fet –en el futur anterior, si se'm permet dir, temps verbal en el qual estic escrivint– que ha esdevingut atroçment ambigu. En efecte, «la burgesia, categoria social definida per la categoria econòmica, fa ostentació sobre les banderes dels valors universals». Vet aquí el lloc a la vegada de la mentida i de l'enigma. En efecte, «l'existència personal d'aquest personatge històric inèdit és problemàtica», problemàtica i no sols decadent. D'una banda, «heus-la aquí exhibint sobre el teatre del món la llibertat, la igualtat, els drets de l'home, en una paraula, l'autonomia de l'individu, contra totes les societats de la dependència que han aparegut abans d'ella». De l'altra, «el burgès és un individu separat del seu proïsme, tancat en els seus interessos i béns». Mounier ho diu també. Però per a ell és signe de decadència. Per a nosaltres, en sortir de les runes i també de la reconstrucció, ha esdevingut un gran enigma: «a saber, que la idea d'igualtat universal dels homes, que ella –la burgesia– enarbora com el seu fonament, i que és la seva aportació innovadora, sigui constantment negada per la desigualtat de les propietats i de les riqueses, produïda per la competició entre els seus membres. El seu moviment contradia el seu principi; el seu dinamisme, la seva legitimitat». Per això, «la ciutat del burgès és una figura problemàtica». I encara: «la seva dinàmica es manté dins la contradicció entre la divisió del treball, font de la seva riquesa, i la igualtat dels homes, incrita en el frontó del seus edificis públics». I Furet retorna en tots els sentits sobre aquesta contradicció interna fins a conduir-la vers aquest punt crític en què el rebuig al burgès, sota el foc creuat dels aristòcrates i dels proletaris, s'interioritza en un rebuig de si mateix. Ara bé, s'esdevé que aquest punt mitjà típic dels europeus continentals és únicament vorejat pels britànics, i resta rotundament ignorat pels americans, els quals estan plàcidament vers la riquesa i la llibertat. Nosaltres, europeus de l'Oest i del continent, per poc que no siguem ni aristòcrates ni proletaris, som els hereus d'aquesta «dissociació» entre la igualtat contractual dels individus i les desigualtats pròpies de la llibertat de produir<sup>6</sup>. Furet, malabarista en la matèria, gosa escriure l'any 1995: «Naixent de la democràcia, prosperant en el seu si, l'odi del burgès no és més que, en aparença, l'odi de l'altre. En el seu centre, és l'odi de si.» Però hom no pot avançar tan lluny si hom no ha tingut en compte «la idea d'un home universal», que és, efectivament, una idea, no una espiritualitat: «la llibertat, la igualtat, promeses il·limitades, de les quals la Revolució ha mostrat el caràcter problemàtic, un cop que hom vol fer-les aparèixer en l'estat social, sense, tanmateix,

6. [NT]: En l'article «Éthique et politique», de 1985, publicat a *Cahiers du CPO* i després a *Esprit*, Paul Ricoeur ja parla de l'àmplia base ideològica –el Renaixement, entre moltes altres– de la qual les democràcies occidentals són hereves; raó per la qual es produeix inevitablement «una tendència a la ideologització dels valors invocats» (*Du text à l'action*, Paris: Ed. Du Seuil, 1986). Per això, és explicable que ara afirmi, en el cas de la burgesia, que enarbora uns principis, com la igualtat contractual, que és practicada ideològicament en termes de desigualtat econòmica i, per tant, social.

disminuir-ne la flama en els esperits». Ara bé, allò que Balzac, Stendhal i Marx havien denunciat com el «brivall», el «filisteu», se sentia portador d'una legitimitat institucional que el feixisme i el bolxevisme anaven a desfer a trossos. Una última paraula de Furet: el burgès, «creador d'una riquesa inèdita, però cap de turc de la política democràtica. Multiplicant pertot arreu els monuments del seu geni tècnic i els signes de la seva imperfecció política. El segle xx li ho faria saber».

És damunt l'avantprojecte d'aquest gran equívoc que cal situar el primer gran desastre del segle, el de la Guerra Mundial, en el curs de la qual les burgesies liberals de França i d'Anglaterra, imitades per la de l'Alemanya imperial, varen arrossegar en llur bogeria suïcida els proletaris d'Europa occidental, deixant la causa de la pau als bolxevics i lliurant el foc revolucionari permanent a les mans de les revolucions autoproclamades, de Roma, de Berlín i de Moscou. La passió antiburguesa és arrencada del cor dels burgesos autoflagel·lats i magnificada en passió antiburguesa d'ultraesquerra i d'ultradreta: «Bolxevisme i feixisme (mai no es dirà prou), insisteix Furet, són els fills de la Primera Guerra mundial», a favor d'una «integració inèdita de les masses populars en la política dels Estats moderns». Així podia ser vist, llegit, desxifrat, comprès en el 1930, però els fruits monstruosos no eren encara madurs.

En certa manera, si bé en una perspectiva totalment oposada, precisament la de la persona i el personalisme, sota l'onada de xoc de la Primera Guerra mundial, el fundador de *Esprit* se sentí un dels protagonistes d'aquesta brusca represa del foc revolucionari que els homes del segle xx havien cregut dominar. El mot *revolució* resta aleshores vacant i Mounier en reivindica una versió inèdita sota el vocable de la «revolució personalista i comunitària», en lluita oberta amb la revolució bolxevic i la revolució feixista, les quals tenien els mitjans sinistres d'aconseguir-la. El que encara no és lleigible en els anys trenta és el que Furet anomena «el més gran secret de complicitat entre bolxevisme i feixisme», a saber, «l'existència d'aquest adversari comú que les dues doctrines enemigues redueixen o exorcitzen per la idea que ja està en agonia i que tanmateix constitueix llur adob: simplement la democràcia».

Hom abandona el mot que no és una aposta del discurs de Mounier en els anys trenta: la democràcia, recorda Furet, per la qual es pot entendre, d'una banda, en el pla institucional «un tipus de govern fundat sobre el lliure sufragi dels ciutadans, la competició periòdica dels partits per l'exercici del poder i dels drets iguals garantits a tots»; de l'altre, en el pla filosòfic, la idea «d'individus iguals i autònoms, lliures d'escollir llurs activitats, llurs creences o llurs tipus d'existència». És en favor d'aquest equívoc democràtic, confirmat per la mediocritat dels règims parlamentaris alemany i

francès de després de la guerra, que la passió nacionalista italiana i alemanya i la passió pretesament universalista del bolxevisme han pogut donar lloc a dos terrors que, entre les dues guerres, no havien encara desencadenat llur violència.

Subratllar el camí sense sortida de Mounier pel que fa al component institucional del que ell en diu l'any 1936 «la civilització burgesa individualista» no dóna, conseqüentment, el dret d'arreglar-lo en l'àmbit pre-feixista; això seria sucumbir al pecat d'anacronisme i a l'abús de superioritat que ens donen els avenços contemporanis de la reflexió sobre el que és polític. Això ha de ser més aviat l'ocasió de posar en clar els termes d'una tensió que resta fecunda als meus ulls, entre la temàtica de l'esperit i l'anàlisi institucional. Que la focalització de l'esperit sobre el món modern estimuli una subestimació de la dimensió institucional, no és dubtós. Però cal tenir reserves davant la idea que esdevindria insostenible, en sentit invers, d'un enfocament exclusiu des de la textura procedimental de la institució democràtica en l'època de la crisi de la democràcia representativa. Aquest és el punt sobre el qual voldria tornar al final. L'esperit no ha dit l'última paraula enfront del caràcter problemàtic de les institucions polítiques de la democràcia, dirigida molt de prop per una burgesia avui revestida del costum de les classes mitjanes.

2. No giraré full d'abans de la guerra sense haver molt parcialment, massa parcialment sens dubte, equilibrat el meu projecte sobre el Mounier escriptor amb algunes anotacions del Mounier director de revista. Fou la gran contribució de Winock i després la de l'obra de Gouden Boudic, per a reconstruir el vincle entre els dos vessants i els dos nivells de Mounier. Boudic resumeix molt bé, al començament del seu article de març-abril de 1999, la problemàtica dels anys de primera fundació: els d'un «credo revolucionari en una nebulosa no conformista». Amb la temptativa i la temptació del ni... (ni dreta ni esquerra ni comunisme, ni capitalisme) però en nom d'una resistència espiritual motivada per la deriva dretana i per l'aristocratism anti-poble del moviment «Ordre Nouveau», i més vigorosament per les pulsions nacionalistes de la nova dreta. En aquest sentit, un apèndix de «Révolution personaliste et communautaire» dóna el to. Hi llegeixo: «Hem escrit nosaltres també: ni dreta ni esquerra. Però no com es fa d'ordinari, per emmascarar sota una aparent serenitat inclinacions i aliances secretes... Nosaltres hem colpejat suficientment l'esquerra a *Esprit* quan calia. Pensem només que avui a l'esquerra hi ha el poble -no la massa-, sinó milions d'homes, en els quals encara perviuen els valors que nosaltres defensem, en siguin ells generosament conscients o no; que a l'esquerra hi ha, per la fallida de les persones de



dreta, explotada o no, enganyada o no, el gran corrent de les reformes socials... [En conseqüència] és criminal el fet d'estimular d'alguna manera la confusió per una presència, tanmateix reticent en llur camp [de la gent de dreta]<sup>7</sup>. Winock redescobreix a més en *Esprit* el març de 1938, citat per Goulven Boudic, un atac en tota regla de Mounier contra l'apologia buida de la revolució, en benefici de l'esperit de responsabilitat del reformisme, terme tanmateix maleït en el moviment no conformista de l'època: «Si ser revolucionari vol dir negar-se a tota realitat històrica, a tota veritat, a tota comunió humana que no sigui totalment elaborada per les nostres mans; si això és imaginar que hom pot construir fora de les tradicions nacionals i populars alguna fórmula política alliberada de llurs constants, si és cedir altra vegada a aquestes ideologies autoritàries que només es resolen en revolucions o en reaccions violentes... admetem gustosament, en aquesta mesura, que hom ens anomeni reformistes.»

Hom dirà: això és novament literatura; però hi ha el debat del dia a dia amb l'actitud militant de la tercera força, que no té paral·lelisme amb la seva dreta; però per damunt de tot hi ha les preses de posició -aquel·les sense equivocitat ni vacil·lació- davant l'aventura mussoliniana a Etiòpia i més significativament encara enfront de Franco i de les desviacions de la jerarquia catòlica espanyola. Per fi, hi ha les anticipacions en direcció del Front Popular de 1936. Pel que fa referència al que Boudic anomena molt bé «l'aculturació del reformisme», cal fer avui justícia a André Philip, economista i militant socialista, futur ministre de De Gaulle, i a la seva contribució al pensament socialista no marxista en la perllongació del sindicalisme i del laborisme britànics; així com a les tesis d'Henri de Man en pro d'un socialisme de rostre humà i francament reformista i planificador; contribució respecte a la qual el compromís ulterior de De Man en el col·laboracionisme hauria de fer-li perdre la credibilitat. Cal també evocar les reserves que mostrà Henri-Irénée Marrou en interrogar-se sobre la distinció entre personalisme i socialisme<sup>8</sup>.

Permeteu-me de cloure aquesta breu ullada en l'àmbit de la revista amb dues notes incidentals. D'una banda, el personalisme d'aquesta època és millor en la resistència espiritual a les revolucions enganyoses i mortíferes que no pas en el compromís i la contraresposta. En canvi, Mounier s'ha revelat guiat per un segur instint i una perspiciàcia notable en el que fa referència a la independència de la revista davant totes les pressions. Si bé té alguna mancança en el pla teòric i pràctic respecte a la institució política, en canvi ha fundat una institució, la revista. Si la duració és un criteri per a valorar la institució, la revista ha superat la prova. Ella és el llegat del seu fundador.

7. *Oeuvres de Mounier*, I, pp. 841-845

8. H.-I. MARROU, *L'action politique d'Emmanuel Mounier. Critique de notre temps et réflexion chrétienne*, Paris: Ed. Beauchesne, 1978, pp. 92-93.

## II

Prosegueixo en els anys 45-50 la meua lectura creuada entre les temptatives contemporànies de lectura ja fetes amb la intenció d'establir un escenari coherent del segle xx avui tancat sobre si mateix i la lectura de proximitat als esdeveniments de la immediata postguerra tal com han estat compresos pels protagonistes de l'època. És el moment de la refundació de la revista, període interromput brutalment i deixat inacabat per la mort de Mounier l'any 1950. Ja ho he dit esquemàticament en començar: 1950 és el moment en què el nazisme és vençut, en què Stalin és a la taula dels vencedors, en què l'exèrcit roig ha conquerit l'Europa de l'Est, compresa l'Alemanya de l'Est, i en què el partit comunista rus atrau en el seu moviment les forces revolucionàries del món sencer i més particularment de l'Europa occidental, excepció feta del món anglosaxó.

1. Si només es considera l'obra publicada de Mounier després de 1945, hom pot restar sorprès per la seva admirable persistència doctrinal, deu anys després del Manifest de 1936. Proposo donar un cop d'ull sobre dos textos de després de la guerra que són la continuació deu anys després del Manifest de 1936. En primer lloc, *Qu'est-ce que le personalisme?* de 1947; per tant, en el final de la catàstrofe. La petita obra comença per una posada en guàrdia contra les captacions i els equívocs suscitats per la paraula i, com ell diu, per «l'etiqueta personalista». La «resposta a l'empenta totalitària» és subratllada des de la primera pàgina: «el nom personalisme, es diu, és nascut d'ella, contra ella: accentua la defensa de la persona contra l'opressió dels medis». Però en el mateix apunt denuncia la recuperació individualista en benefici del terme i del tema «comunitari». I és sota el sots-títol del compromís que la qüestió del que és polític és abordada en l'època de l'aventura de l'Assemblea Democràtica Revolucionària (RDR).

Segon text: el «Que sais-je?» de 1949, titulat *El personalisme*. Aquest text no diu res més sobre la dimensió institucional. La mateixa precaució respecte al mot *personalisme*, la mateixa prevenció contra l'esperit de sistema, la mateixa càrrega contra l'individualisme, però també prevenció contra la nostàlgia de les comunitats de proximitat, a manca de tenir en compte el nivell de grandària de les col·lectivitats. El que és polític és designat especialment, una primera vegada sota el títol de la dicotomia entre «pol polític» i «pol profètic», en el quadre d'una teoria del compromís i en la cruïlla de la teoria i de la pràctica; i una segona vegada sota el prometedor títol d'una «teoria personalista del poder». Parlant en aquesta ocasió de l'Estat, Mounier té present novament

George Gurvitch, com deu anys abans. «L'Estat és l'objectivació forta i concentrada del dret, que neix espontàniament de la vida dels grups organitzats (Gurvitch). I el dret és el garant institucional de la persona. L'Estat és per a l'home, no l'home per a l'Estat.» Dues figures teòriques són evocades, l'anarquisme i el liberalisme; ambdues «obliden que les persones estan immersides en la natura, no es poden abastar les coses sense abastar les persones». Tot i això, si aquest domini fa el poder inevitable, no el funda. No pot ser fundat sinó sobre el destí final de la persona, el poder ha de respectar-la i promoure-la. Així en resulta la necessitat de protegir la persona contra l'abús del poder i l'exigència «d'un estatut polític de la persona i una limitació constitucional dels poders de l'Estat». És posada en relleu en la petjada de notificació la representació de les voluntats dels ciutadans, la qual ha de ser «tan sincera, integral i eficaç com sigui possible». Nosaltres tenim aquí, segons el meu coneixement, la proposta més avançada en relació al que és polític en la seva estructura institucional, sobretot si l'accent és ràpidament desplaçat sobre «l'educació política» («que la majoria governa per a tots i per a l'educació, no per a l'extermini de la minoria»). La tempesta totalitària ha passat per allí, però també Denis de Rougemont i la seva *Politique de la personne*. Així que la revista també havia posat ja la seva marca, amb un número especial datat de 1939, sobre «El problema de la representació!» Aquesta última nota ens transporta a l'altre vessant de la contribució de Mounier, la revista.

2. De fet, la collita és infinitament més rica, en relació a la inscripció de Mounier en la història política, en el pla de la direcció de la revista, que no pas en el de l'obra escrita, de la qual destaquen a més dos llibres excel·lents, *l'Affrontement chrétien* de 1944 i *La petite peur du xx<sup>ème</sup> siècle* de 1949. És en la direcció de la revista que es ventila la qüestió central que, vista des de l'inici del segle xx, té com a protagonista el moviment comunista orquestrat per Moscou. Aquell mateix que el Manifest de 1936 presentava sota els trets de «home nou marxista» rau en el caps dirigits de la història amb la seva proposta d'un universalisme pilotat a partir de la Revolució en un sol país. En aquest sentit, tant la sospita de pro-feixisme, quasi de pre-feixisme, a l'entorn de Mounier i de la revista abans de 1939, i així mateix durant el confús període 1940-1941, es posa en relleu en definitiva com quelcom sense fonament, de la mateixa manera com l'acusació de filocomunisme respecte als compromisos de després de la guerra sembla raonable i demana de ser examinada sense entusiasme ni fervor, *sine ira nec studio*, com deien els antics.

Després de tot, François Furet, analista de *L'illusion communiste*, era en el partit l'any 1950; i, per la meua part, jo militava en aquesta

època en moviments que es deien socialistes en quant eren cristians i de fet, pel pacifisme i antifeixisme, eren francament pro-comunistes, cosa que mai no foren tan senzillament ni Mounier ni la revista. Queda per dir que en aquesta època no havíem llegit encara Tocqueville. Era també deu anys abans de l'argumentació de «Socialisme o Barbàrie» amb Cornelius Castoriadis i Claude Lefort. Boudic descriu bé la situació: «Més que d'un nou impuls, es tracta, a la *Libération*, d'una refundació de la qual cal parlar, especialment sobre el pla de les opcions polítiques. Sens dubte, en efecte, la *Libération* és l'ocasió d'un retorn amb força de la idea revolucionària. Aquest retorn, l'impacte del qual val el mateix per a la democràcia cristiana, la qual s'afirma, com per a un partit comunista reforçat, no exclou *Esprit*. Marx succeeix incontestablement Proudhon en les referències més privilegiades a partir d'ara. L'evocació de De Man, freqüent en els anys anteriors a la guerra, és a partir d'aquest moment ocultada pel fet dels seus compromisos al costat del feixisme: el reformisme ja no està en olor de santedat i el pes de la ideologia comunista es fa sentir, per a la qual el feixisme és el destí dels reformistes. Vista des d'avui, la il·lusió –si hi ha il·lusió– ha estat una il·lusió àmpliament compartida: a saber, que l'alternativa no era, o no ho era únicament, entre comunisme i capitalisme, en una lectura econòmica de l'època, sinó en una lectura pròpiament política i institucional, entre liberalisme i dictadura de l'Estat-partit. Nosaltres hem tardat decennis a desvincular la segona alternativa de la primera».

És a la llum d'aquest treball de desvinculació de la problemàtica política forta que podem avui donar una mirada benèvola sobre els acords, els desacords i les discussions que han dramatitzat l'espai intel·lectual que constituïa la direcció de la revista en l'any de la refundació, i això per contrast amb la continuïtat temàtica de l'obra escrita de Mounier. Boudic ho anota així: «Encara més que en el període d'entreguerres, la revista es revela dividida entre dos objectius potencialment contradictoris: admetre en el personalisme personalitats d'horitzons diversos i de generacions diferents; traduir en actes, a través de l'encerclament d'un "moviment", una doctrina els defensors de la qual desitgen que no romangui en el cel pur de les idees pures. Un apropament indissociablement organitzador i intel·lectual permet de reconsiderar i de relegitimar una diversitat massa sovint ignorada» (*Esprit*, maig 2000).

Dominant les divergències en el pla del compromís, s'han imposat primerament les que fan referència a la relació entre la revista i un moviment diferent d'ella però lligat a ella, en el RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire), l'aposta del qual era la creació d'un segon partit obrer no comunista. La qüestió era saber si un moviment pròpiament polític havia de ser la projecció

de la revista o un lligam entre avantguardes o bé una aventura autoadministrada en la qual els redactors participarien a títol individual. Els esqueixaments foren intensos. Però, fa notar altra vegada Boudic, un acord tàcit regna sobre «un rebuig clar de les categories imposades pel liberalisme» (*ibid.*). Aquest rebuig s'afegeix al profetisme catastròfic heretat d'abans de la guerra, fent ineluctable referència a la crisi de l'individualisme i del liberalisme. Aquest és el cantó doctrinal immutable d'un discurs sobre la ruptura.

Per la meua part, el debat organitzador només m'interessa en la mesura en què posa al dia i a prova «l'ambigüitat fundadora de l'actitud del director de *Esprit* respecte a la poítica» (Goulven Boudic, *ibid.*). Ambigüitat superada per la defensa d'un valor superior, la independència de la revista davant qualsevol hipòtesi i en qualsevol situació: «el paper de la revista, declara llavors Mounier, no és assenyalar un partit i posar-se en lloc dels compromisos polítics individuals».

Hom no pot, això no obstant, restar aquí: l'ambigüitat no ha estat l'última paraula en el pla dels objectius d'allò que es pot anomenar la discussió del compromís. Aquesta hauria d'ajudar, en el xoc recíproc entre els problemes de direcció i els de doctrina, a una posada en qüestió de la fascinació revolucionària. Les «divergències, resumeix Boudic, poden ser esquemàticament organitzades al voltant de dos eixos de tensió, els pols dels quals són, d'una banda, la llibertat i la igualtat, i de l'altra, la reforma i la revolució». L'oposició és, a vegades, frontal entre socialisme revolucionari, exhibit amb vehemència, i reformisme, nítidament reivindicat (hom pot evocar en aquest sentit les reticències d'Henri Marrou i de François Goguel). Aquí, em permeto insistir, a partir de l'estratègia de lectura que proposo amb el repàs de mig segle, sobre la parella llibertat-igualtat, més aviat que la tensió reforma-revolució que ha encegat els protagonistes fins al punt de ser conduïda a un punt crític el maig de 1968. No he oblidat els sarcasmes que el mot *reforma* suscitava fins i tot –oh ironia!– en les instàncies de l'Església reformada de França. En aquest sentit, la flamejada d'utopia del 68 contribuï a emascarar per massa temps l'objectiu més considerable de la tensió llibertat-igualtat. Confesso no haver estat en aquella època més lúcida que els altres sobre les propostes de principi, encara que arrenjerant-me preferentment del cantó del que he anomenat immediatament un reformisme tímidament reivindicat per no dir vergonyós. Jo no havia llegit –i amb suficient base– *Teoria de la Justícia* de Rawls, declarant que les llibertats formals no constitueixen una alternativa a la reducció de les desigualtats econòmiques i socials, sinó una condició prèvia de llur tractament democràtic. Cito Rawls, però podria citar Claude Lafort, Marcel Gauchet i també –per què no?– Amartya Senn,

l'economista de Calcuta i d'Oxford, Premi Nobel d'Economia, el qual demostra que la democràcia política és una condició necessària de la lluita contra la fam i la pobresa fins i tot en el Tercer Món. Aquesta discussió al voltant del pol llibertat-igualtat em sembla, en suma, més important que la que devia concloure el director de la revista entre reformisme i revolució i de forma més visible que la discussió del compromís polític. Jo diria avui que la discussió llibertat-igualtat em sembla retrospectivament més important que la de saber si *Esprit* i el seu director han estat més filocomunistes després de 1945 que si haurien estat pretesament filofeixistes abans de la guerra. L'autèntic debat és saber si les dues tensions reforma-revolució i llibertat-igualtat han contribuït a la discussió. Si responc més aviat negativament sobre la qüestió de la parella reforma-revolució, respondré avui positivament en el que fa referència a la parella llibertat-igualtat. Dic bé avui, en l'època nostra. Ara diré per què.

### III

Mounier i bona part de nosaltres situats al mig del segle xx hem abundat en la reprovació del parlamentarisme i del joc polític de partit al preu d'un desconeixement de la problemàtica de les institucions polítiques de la democràcia centrada sobre l'articulació del legislatiu i de l'executiu. Nosaltres no havíem captat la importància que tenia l'abolició dels parlaments per Lenin i per Hitler, l'acte altament simbòlic que signava les seves dictadures. Tampoc no ens havíem adonat que, per la seva resistència victoriosa la tardor de 1940, Anglaterra havia salvat l'investiment històric de la institució parlamentària al mateix temps que el seu honor. Per ser sincers, la referència a la Revolució Francesa no formava part del fons ideològic del personalisme en el pla polític. Dit això, un nou interrogant neix de la victòria mateixa dels règims en els quals els parlaments asseguren la representació dels pobles. Una crisi latent de la democràcia representativa s'ha posat al descobert en l'època en la qual, precisament, ha triomfat, una primera vegada l'any 1944, i una segona vegada en la caiguda del mur de Berlín. Aquesta crisi sorgeix en el moment en què la democràcia representativa no té alternativa creïble. Per tant, és de destacar que aquesta crisi no es deixa copsar i interpretar si no és en una lectura àmplia, com ho ha estat la que ha presidit la interpretació retrospectiva de les dues catàstrofes del segle xx. Aquesta llarga història té el seu origen, des de l'època de la Revolució Francesa, dins les ambicions d'aquest gran acte històric, en la seva impotència per a produir institucions durables i també en els seus efectes latents en el curs del segle xx. És característic de la perspectiva

desplegada en aquesta llarga història que les vacil·lacions, les evasives, les ambigüitats de Mounier escriptor i les tensions de l'equip directiu de *Esprit* abans i després de la guerra respecte a les institucions de la República parlamentària es manifesten després com a portadores d'un sentit potencialment positiu.

Inicio aquesta àmplia lectura en dues obres que tracto amb igual estimació: *La révolution des pouvoirs*, de Marcel Gauchet, *La démocratie inachevée*, de Pierre Rosanvallon<sup>9</sup>.

La història que proposa Rosanvallon és «una història llarga i eixamplada en el problema de la sobirania popular», fixant l'accent de manera secundària en la representació. És fonamentalment el sentit flotant del mot *sobirania* tant en el pla conceptual com en el pla pràctic el que condueix a allò que l'autor anomena els «equívocs fundadors» de la representació pròpiament dita. En aquest sentit, l'engany de les paraules, per no dir la «misèria de les paraules» -que ja és dir molt per la relació dels pensadors i oradors del període revolucionari amb el terme *democràcia*: ¿és aquesta l'autogovern i la legislació directa del poble, en suma, el poder-sobirania (però al preu dels perills de desordre i d'anarquia), o bé rau en la delegació del poder a un govern representatiu, en suma, el poder-govern? Aquesta és la «indeterminació democràtica», perseguida pel doble espectre de la vella anarquia de la multitud i de la nova aristocràcia dels representants o mandatariis del poble. Dues grans crítiques socials vénen a pertorbar la comprensió del fenomen representatiu i del sentit de la sobirania del poble. La conjugació d'una història filosòfica i d'una història social del que és polític és, llavors, requerida per a dilucidar aquestes «indeterminacions fundadores», que estan en l'origen de les apories mateixes constitutives de l'experiència contemporània. A la llum d'aquesta tasca de «determinació», el que és polític ha de presentar-se com «el lloc d'un treball de la societat sobre si mateixa». En aquest punt, l'especificitat francesa és el mateix fracàs de la Revolució per establir-se en una forma institucional, la de la democràcia representativa, i es fa precisa en temptatives radicals per dissipar la indeterminació democràtica que representen alternativament el «liberalisme doctrinari» dels Termidorians, «la cultura política de la insurrecció» amb Blanqui, l'absolutisme i la generalització del procediment electoral» amb la universalització del sufragi després de 1848, per fi la «democràcia no liberal» del cesarisme. Aquestes patologies alternatives són constitutives de la nostra malaltia en la democràcia representativa. El problema és, llavors, aconseguir una «lucidesa positiva i constructiva» d'aquestes consideracions inquietes o desenganyades que legitimarien més aviat el desinterès respecte a la política dels nostres anys vuitanta.

9. Marcel GAUCHET, *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris: NRF - Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 1995; Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris: NRF - Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 2000. Aquesta obra constitueix una mateixa seqüència amb les dues precedents: *Le sacre des citoyens. Histoire du suffrage universel; Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*.

No seguiré en els seus detalls les propostes sobre les quals acaba l'obra de Rosanvallon en relació a la «sobirania complexa» en virtut de la qual «el vot no seria ja més que una de les formes d'expressió de les preferències i de les voluntats, una de les maneres per a un individu o una col·lectivitat de prendre la paraula, de formular opinions, d'exercir un control, d'emetre un judici, de mantenir una vigilància, de manifestar un acord o una oposició, de participar, en una paraula, en la vida pública». La qüestió sobre la qual Rosanvallon deixa en suspens el seu lector és saber en quina mesura aquesta disposició de la representació en la perspectiva d'una «democràcia plural» seria susceptible de contribuir al que l'autor denomina una «emancipació generalitzada», malgrat el caràcter de «bricolatge prudencial» que caracteritza la història política del segle XIX i del segle XX. Es pot encara avui parlar de «tensions fundadores»? A aquesta perplexitat ens condueix honestament el llibre<sup>10</sup>.

La tesi de Marcel Gauchet, al terme d'un detallat recorregut per les peripècies de la representació del poble entre 1789 i 1799, és que el camí sense sortida posat al dia per aquesta història d'una increïble densitat resulta d'una mancança en relació a la dimensió pròpiament simbòlica i no sols procedimental de la representació.

Abans d'aturar-se en aquest diagnòstic, l'autor es dedica a caracteritzar la problemàtica en què la Revolució s'hauria encallat mancada d'haver-la percebuda amb claredat, només mitjançant esclatxes de llum (Necker, Sieyès). Però ell manté que «els fins així mateix perseguits pels revolucionaris, a saber la total potència del cos polític respecte a si mateix, constitueix una conquesta definitiva del pensament polític. La paradoxa és que la realització d'aquests suposats fins respecte d'altres vectors és diferent d'aquells als quals ells pensaven amb raó haver de recórrer» (p. 9). Hi ha aquí més d'una paradoxa, francament una gran distància, entre el fi que seria posat per sempre i els mitjans que només la Revolució americana hauria posat en marxa<sup>11</sup>: divisió dels poders, limitació dels poders mútuament, espai obert de discussió, recurs institucional contra els abusos de poder, etc. Malgrat aquesta increïble mancança, l'autor assumeix sense defalliment al llarg de tota la seva obra el tema de «la plena possessió de si del cos polític conservat a partir d'ara en favor de l'horitzó constitutiu d'una democràcia» (p. 13). Aquesta contradicció íntima genera una inevitable dramaturgia marcada per la lluita d'acomodació entre els principis i la pràctica, la qual cosa encobreix el secret de la síntesi problemàtica amb la qual s'ha construït el nostre món (p. 14). La Revolució Francesa apareix llavors com a víctima de la dictadura dels principis, incapaç d'assumir objeccions formulades en nom del que és «practicable». El punt crític d'aquesta mancança pròpia-

10. La sobirania complexa troba la seva justificació com a forma política adequada d'una expressió més fidel del poble, en quant funcionalment i materialment desplegada. Però correspon també al caràcter inexistent del poble (p. 408). És en aquest punt que Rosanvallon creua el problema que Gauchet posa en el primer pla, el de la «re-simbolització» de la democràcia: «Si el futur de la democràcia adopta la via indicada, el problema de la seva re-simbolització constituirà una aposta decisiva. La història de la sobirania del poble subratlla en efecte la importància dels mecanismes de la teatralització del poder. Com posar en escena la nova sobirania complexa i celebrar a partir d'ara un poble absent? Això no pot ser reproduït o readaptant la vella metafísica de la voluntat. La simbolització del que és polític no serà, llavors, una transfiguració calorosa i encantada de la realitat, sinó l'empresa de record d'una tasca per complir: la construcció d'un poble inexistent en una comunitat política viva» (p. 409).

11. [NT]: la comparació entre la Revolució Francesa i la Revolució Americana pel que fa a la relació entre els fins i els mitjans corresponents usats en cada cas ha constituït un element de reflexió que arriba a comprometre l'abast dels fonaments del «cos polític» i la seva realització històrica davant els drets dels ciutadans, tal com ha valorat la pensadora alemanya d'origen jueu Hannah Arendt, a la qual Paul Ricoeur ha dedicat alguns estudis (vegeu *Lectures* 1. Paris: Seuil, 1991).



ment política seria el no reconeixement de les condicions concretes de la representació de la sobirania, en el primer nivell de les quals es col·loca l'expressió, la figuració i finalment la personificació de la voluntat general. Allò que es representa com una restricció imposada pel que és real, la història del desplegament de la Revolució i dels seus fracassos, hi revela la condició constitutiva d'una bona representació. Aquí encara és el desplegament efectiu d'una democràcia en la duració la que té valor com a prova. Tal desplegament confirma a posteriori que la Revolució Francesa havia passat pel cantó «del que volia representar». En aquest sentit, la seva història, desplegada durant dos segles, la revelaria com un cas exemplar quant a les patologies de la representació. El primer tram del segle xx hauria acabat de posar al descobert la lògica paradoxal subjacent a «l'essència representativa de la democràcia», a saber, que «el vector és contradictori amb l'objectiu, la unitat passa per la divisió, la disposició de si exigeix la marrada de la sotstracció de si» (p. 33).

És sobre aquest avantprojecte altament dialèctic que es destaca el «procés de figuració del que és col·lectiu als ulls dels seus actors i de figuració de la presa del col·lectiu sobre si mateix» (p. 37). Un optimisme moderat condueix Gauchet a pensar que «és exactament aquesta dimensió escenogràfica i simbòlica de la representació que es reinventa davant nostre» (p. 27), a través, per exemple, de la secessió de l'opinió pública i la promoció del jutge. Tot succeeix com si l'exigència de figuració hagués de concretar-se no solament en una personificació en el cim de l'Estat, sinó per la invenció d'un tercer poder que seria la instància crítica capaç de ponderar el parell legislatiu i executiu.

La qüestió que se'ns planteja ara no és la de la institucionalització d'aquest tercer poder absent, sinó la de la naturalesa d'aquesta dimensió figurativa, simbòlica, reflexiva: «En quines condicions, pregunta Gauchet en la seva conclusió, és possible un règim de reflexivitat? Heus aquí vertaderament la qüestió al voltant de la qual fa girar aquestes propostes d'administració institucional» (p. 269). Gauchet apunta recte al centre del fitó en l'última demanda del llibre, titulada «La representació després de la religió» (pp. 280-286). És certament d'això del que es tracta al capdavant: ¿com, per reemprendre la proposta de Carl Schmitt, «la representació-presentificació del que és invisible (a saber, la unitat política) pot agregar-se a “la representació-mandat”?» En conseqüència, és aquesta distinció simbòlica i dimensió procedimental la que el parlamentarisme liberal-burgès tendeix a desconèixer. La qüestió resta plantejada: a quina instància referir-se després del «deslligament del cel i de la terra», després de la desaparició de l'aura sagrada de la monarquia? Si no es pot ja considerar com a simple relíquia de la repre-

sentació-presentificació en la figura del rei del qual Louis Morin havia ja parlat magníficament, només resta disponible la capacitat reflexiva del cos polític, sense marrada per l'exterioritat –en suma, el recurs a una alteritat purament immanent: «Nosaltres hem entrat en l'era de la representació sortint de l'edat dels déus» (p. 286).

Davant aquest dilema –en el qual els déus cedeixen el lloc al judici reflexiu– diverses pistes queden ara per explorar.

En primer lloc, ¿no ha estat col·locat el llistó massa alt amb el títol «Fonaments i fins de la política segons la Modernitat», a saber, «la total potència del cos polític respecte a si mateix»? ¿La gran diferència que resulta entre el que és desitjable i el que és practicable, expressa l'essència del que és polític o un efecte de la seva *hybris*? La «Declaració de Drets dels Americans» no demanava tant. Aquesta no juga sinó una sola carta, la de la pluralitat humana, com a fenomen antropològic últim... ¿La tasca immensa que expressa la brillant fórmula «la desposseïció és el mitjà per posseir-se» (p. 283) no és l'expressió d'una exigència impossible, la il·lusió de la Revolució no se situa en el mateix pla de la defensa per a la unitat indivisible del poble a la qual la política dels mitjans exigiria renunciar?

Un corollari important d'aquesta posada en qüestió dels «fonaments i dels fins» podria ser l'obligació de renunciar a la problemàtica mateixa del fonament com a inapropiada en el camp polític. En aquest sentit, la distinció que comparteixo amb Olivier Mongin entre fonament i fundació quedaria per explicitar. El fonament mai no hauria acabat de rebaixar-se del que és transcendent al que és immanent. Dels déus a la reflexió total. La idea de fundació no és potser més que una metàfora, però la metàfora és forta: parla d'arquitectura, de construir i d'habitar, el que es fa originàriament moltes vegades.

Segona pista: la fi del que és teològic-polític que pressuposa Gauchet té segurament més d'una significació. El que és teològic-polític no és simple. No ha pas operat sempre a partir del que és teològic en direcció del que és polític, per subordinació del segon al primer. El que és polític ha intentat també sacralitzar-se ell mateix, directament i imperiosament: aquesta autosacralització fou capaç, particularment a Bizanci, d'obturar el que és teològic i pròpiament eclesial i no polític, quasi d'imposar-s'hi. Una obra recent, *Emperadors i sacerdots. Estudi sobre el cesaropapisme*, convida a diversificar la nostra idea del que és teològic-polític<sup>12</sup>. La sacralitat del poder imperial, promoguda a Bizanci, adopta directament el seu poder simbòlic en la figura veterotestamentària del rei-sacerdot, encarnada per David. La «teologia política» posada en marxa per Eusebi, bisbe de Cesarea de Palestina, no pretén res menys que reconèixer a Constantí «una missió divina i una

12. Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtres. Étude sur le césaro-papisme*, Paris: Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 1996. Els *Annales*, en el seu lliurament de juliol-agost 2000 proposen una àmplia discussió sobre aquesta obra, pp. 871-887.

mena de sacerdocis»<sup>13</sup>. De cop i volta el que és teològic-polític es troba dividit dins ell mateix i contra si mateix. Aquesta dimensió directament sacerdotal del poder imperial pot conduir ja sigui a una fusió dels dos poders eclesiàstic i polític, a Bizanci i en els estats de la Cristiandat ortodoxa, a la manera de les dues naturales de Crist (Kantarowicz-Dagron), ja sigui a la rivalitat en el mateix nivell de les instàncies, com és el cas de l'Occident cristià. Però, així mateix a Occident, les figures de Melquisedec i de David resulten agullonants.

Si una millor comprensió del que és teològic-polític pot ser esperada a partir d'una confrontació de les solucions posades en marxa en les dues principals branques del cristianisme, és també una interpretació més complexa sobre la fi del que és teològic-polític el que resta per investigar. ¿No consisteix essencialment en la fi de la sacralitat del poder imperial com a tal i, per tant, en la disminució de la figura del rei-sacerdot? Aquesta dessacralització del que és polític, ¿no constituiria la condició essencial de l'alliberament de la problemàtica política com a tal? ¿I no tindria ella en contrapartida l'alliberament del que és teològic, restituint ell mateix a la seva dimensió eclesial alliberada del poder de manar i dispensada d'estendre la seva garantia i unció al que és polític?<sup>14</sup> Com es fa notar, aquestes qüestions retrobades en la segona pista retallen les de la primera pista relatives al caràcter originari de la pluralitat en el pla polític.

13. Evelyne PATLAGEON, «Bizance et la question du roi-prêtre» *Annales, ibid.*, p. 873.

14. [NT]: Aquestes reflexions de Ricoeur ens fan recuperar, veritablement, les subtils i profundes anàlisis que ell ja va desenvolupar en la dècada dels anys cinquanta en una sèrie d'estudis sota el títol de «La question du pouvoir» i «Parole et praxis» (*Histoire et Verité* Paris: Seuil, 1955), en els quals hom troba distincions magistrals sobre el que ell en diu «síntesi clerical» i «síntesi política» al voltant del que s'entén per «vertader» («Verité et Mensonge»), i que ajuden a complementar molt bé les reflexions del present article.

15. Recordo la fórmula de Gauchet: «El desenvolupament regulat en l'univers dels individus de la comprensió simbòlica per si mateixa de la qual el monarca era l'instrument en l'univers dels déus» (p. 285).

Una tercera pista faria referència a la problemàtica de la re-simbolització del que és polític. Re-situat en la perspectiva de la fundació més que no pas en la del fonament, i desempallegat de la sacralitat autoproclamada del príncep, el procés de re-simbolització es mostraria ell mateix tributari de la pluralitat originària del cos polític. ¿No caldria, d'aleshores ençà, parlar de plurifundació i, per tant, d'una co-simbolització a la qual estarien convocades totes les famílies espirituals que han contribuït al procés històric de la fundació de les democràcies occidentals? Rawls s'ocupa d'una proposta comparable en els seus escrits sobre la democràcia política: el que ell denomina les concepcions del bé són conjuntament convocades en l'inici de les democràcies constitucionals en el quadre d'un Estat de dret. Aquest seria no una alternativa a la proposta de Gauchet d'un recurs a la capacitat reflexiva del cos polític, sinó un oferiment de mediació ella mateixa simbòlica en la via d'aquesta simbolització de la qual s'han deplorat les mancances<sup>15</sup>.

Potser és aquí que la paraula *esperit*, desempallegada del seu catastrofisme inicial i de la seva aposta revolucionària, conserva la seva funció i retroba la seva possibilitat. Després de la fi del que és teològic-polític ja conegut, hi ha un temps per a la contribució dels espirituals, dels cristians entre altres, en la re-simbolització del

que és polític, en sinergia amb l'aparell procedimental de la representació parlamentària i en el quadre d'una laïcitat oberta. Cofundadors, vet aquí el que nosaltres podem desitjar ser o arribar a ser.

La dialèctica de l'esperit i de la institució convocada a l'inici d'aquesta comunicació no ha acabat. Aquesta és una de les facetes de «l'actualitat d'un gran testimoni», Emmanuel Mounier.

*[Traducció d'Albert Llorca i Arimany]*