



LA DEMOCRÀCIA, MÉS ENLLÀ DELS ÍDOLS

Josep Vives, s.j.

1. LA BRILLANTOR ENCEGADORA DE LA IL·LUSTRACIÓ
2. EL REREFONS RELIGIÓS EN LA CRÍTICA DE LA SOCIETAT DE L'ESCOLA DE FRANKFURT
3. LA IDEOLOGIA DOMINANT: NEOPRAGMATISME
4. LES POSSIBLES APORTACIONS DELS CREIENTS A UNA REGENERACIÓ SOCIAL
5. A TALL DE CONCLUSIÓ

Josep Vives, sj. És membre de Cristianisme i Justícia. Professor emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya. Professor de l'Institut de Teologia Fonamental.

“La política que no contingui teologia, encara que sigui d’una manera molt poc conscient, no deixarà de ser, al cap i a la fi, un negoci, per molt hàbil que aquest sigui.” M. Horkheimer, *Anhel de Justícia*, p. 169.

1. LA BRILLANTOR ENCEGADORA DE LA IL·LUSTRACIÓ

Se sol dir que vivim en una societat secularitzada, és a dir, en una societat en què les pautes generals de comportament ja no vénen determinades per les conviccions religioses dels seus membres.

1.1. La societat secularitzada

Semblaria que s'ha aconseguit aquella “majoria d'edat” amb què somiaven els paladins de la Il·lustració, en la qual els homes ja no es regeixen per foscos temors ancestrals o per la imposició autoritària de la tradició, sinó solament per la llum de la raó. Si no és que, com han assenyalat alguns, hem passat ràpidament i imperceptiblement a una “edat senil” en la qual ja no sabem com fer bon ús de la raó.

Per descomptat, encara hi ha en la nostra societat moltes persones que conserven profundes conviccions religioses, les quals els serveixen de guia i de sosteniment en els seus comportaments, no sols individuals sinó també socials. Aquestes persones poden, fins i tot en determinades situacions, exercir un notable influx en l'ambient social en què viuen.

Però, tot i això, l'observador objectiu haurà de reconèixer que, al contrari del que va poder succeir en altres èpoques, els mòbils que inspiren els comportaments col·lectius –per exemple, en legislació, economia, consum, cultura...– no estan ja principalment determinats per un sistema de creences religioses.

1.2. La privatització de la religió

La Il·lustració comportava una tendència irremeiable cap a la privatització de la religió. Es postulava que la societat havia d'organitzar-se segons principis racionals patents a tot el món, no segons revelacions o tradicions religioses que no podien gaudir d'aquella evidència i universalitat conferida pel tribunal de la raó. A tot estirar, es podia admetre aquella “religió dins els límits de la raó” amb la qual Kant i els seus coetanis semblaven sentir-se tan a gust. El que pogués hom creure fora d'aquesta religió natural i racional era quelcom “irracional”, objecte, a tot estirar, d'una experiència particular i d'una opció privada, que potser pogués ser respectable, però que no podia imposar-se com a principi de l'organització de la societat general.

Es va arribar com en un consens tàcit que la “cosa pública” havia de regir-se per principis universals de raó, en si mateixa independents de les opcions religioses privades de cadascú. Aquesta actitud es va anar refermant a partir, sobretot, de l'esquarterament de la unitat

religiosa en la Reforma i del cansament produït per les guerres de religió¹.

Quan va començar a organitzar-se el socialisme radical, que s'expressava en programes com el famós Programa de Gotha (1875), o el Programa d'Erfurt (1891), solia incloure-s'hi que la religió era una qüestió privada, encara que això s'interpretés després amb diversos accents i intencions². Avui en dia, en el calidoscòpic panorama de plurals cosmovisions, ideologies i cultures característic de la nostra època, es dóna generalment per quelcom inqüestionable que les opcions religioses pertanyen a l'àmbit privat i que no tenen per què fer-se patents, i molt menys imposar-se, en la vida pública.

1.3. La crisi de la raó

La Modernitat es distingeix per una confiança il·limitada en el poder de la raó, que allibera l'home dels prejudicis, les pors i supersticions, i li obre el camí per resoldre els problemes amb què es troba en la vida. El somni il·lustrat s'expressa amb una ingenuïtat que esglaia en les paraules següents de Condorcet (1734-1794): *“Arribarà el moment en què el sol no il·luminarà més que homes lliures, els quals no reconeixeran més Senyora i Mestra que la Raó, i que els tirans i els esclaus no existiran més que en les històries i als teatres”*. De manera semblant, Kant, en els seus *Prolegòmens a una Metafísica dels costums*, proclamava que *“la persona humana no està sotmesa a altres lleis que les que ella s'ha donat a si mateixa”*.

Des de la nostra perspectiva d'inicis del segle XXI, què queda d'aquesta confiança il·limitada en el poder de la raó? No cal precipitar-se a declarar, com acostumen a fer certs moviments actuals, que la confiança en la raó ha mostrat ser un somni ingenu desmentit per la realitat. Cal reconèixer que la raó s'ha mostrat summament eficaç per aconseguir una interpretació coherent dels fenòmens que se'ns ofereixen: aquí rau l'immens progrés dels coneixements científics en totes les seves branques i modalitats. La raó s'ha mostrat també summament eficaç per posar els diversos elements de la natura al servei dels interessos dels homes tot organitzant, en formes summament complexes, la manipulació i la distribució dels diversos recursos naturals. Sota aquests aspectes, l'home actual té una confiança tan il·limitada en la raó com pogué tenir-la el més ingenu dels il·lustrats del segle divuit.

No obstant això, des de la Il·lustració fins avui, els fets ens han obligat a aprendre que la pretesa supremacia absoluta de la raó és problemàtica. En primer lloc, hem hagut d'aprendre que el mateix concepte de “raó” és un concepte elusiu i proteic. No sembla donar-se, de fet, aquella raó universal, que en principi hagués d'il·luminar per igual a tots els homes portant-los a una unanimitat de percepcions i de valoracions. Hem après que la raó humana és sempre una raó situada i condicionada, i que la raó no funciona simplement igual en una situació que en una altra. Hem après que amb prou feines pot haver-hi una raó *no subjecta a interessos* –conscients o, pitjor encara, inconscients– d'alguna manera preracionals, si no simplement irracionals. Hem après que la raó té múltiples funcions, i que de vegades, en aquestes diverses funcions, sembla actuar d'una manera contradictòria.

I hem descobert que hi ha molts tipus de raó, cada un amb la seva pròpia lògica: hi ha una racionalitat científica, que sistematitza experiències des de determinats punts de vista o “interessos”; hi ha la raó tècnica o instrumental, que ordena mitjans a fins; hi ha la racionalitat econòmica, avui dominant, que busca la màxima expansió en la producció, en els

guanyys i en el consum; existeix, en fi, la racionalitat que podríem anomenar simplement humana, que busca la millor realització de l'ésser humà com a tal, individualment i socialment, en llibertat i felicitat.

1.4. La raó i la construcció de la societat

Pel que fa a la construcció i organització de la societat, tots els moviments socials progressistes i renovadors que s'han succeït a partir de la Il·lustració pretenien establir una nova organització social apel·lant a les exigències de la raó. Des de l'assetjament a l'absolutisme per la Revolució Francesa i per les altres revolucions vuitcentistes, passant pels diversos socialismes (Proudhon, Saint Simon, Marx-Engels, Lenin...) i per les propostes economicistes de diversa índole liberal o capitalista, fins a les formes totalitàries de signe feixista, ens trobem sempre davant de propostes d'organitzar, d'una manera pretesament més racional, la societat a fi d'aconseguir més felicitat per als humans. No obstant això, s'ha demostrat amb evidència que la raó aplicada a l'organització social no ha aconseguit ni el mateix grau de consens ni els mateixos resultats incontrovertits que semblava aconseguir la raó aplicada a la ciència o a la tècnica.

Tots els programes socials prometien més llibertat, més respecte a la dignitat humana i més felicitat; i, finalment, tots acabaven esclavitzant més els homes.

2. EL REREFONS RELIGIÓS EN LA CRÍTICA DE LA SOCIETAT DE L'ESCOLA DE FRANKFURT

Després de la Primera Guerra Mundial, els sociòlegs de l'anomenada Escola de Frankfurt van mantenir que era urgent reconsiderar l'ús i el valor de la raó com a guia de l'acció humana. La raó merament instrumental o tècnica, deien, només valora els mitjans sense ser capaç de valorar els fins. L'extraordinària expansió de la dimensió cognitiva instrumental de la raó és el factor decisiu perquè se supediti el món de la vida –on succeeix la trobada interpersonal i on es forgen els valors i el sentit– a la lògica de mort dels sistemes d'interessos irracionals³.

2.1. Crítica de la societat i dialèctica negativa

Aquesta desvinculació del sistema (econòmic i de l'administració pública) respecte al món de la vida és la causant de la pèrdua de llibertat i de sentit en les societats modernes, ja siguin les de signe totalitari feixista, o les autodenominades dictadures del proletariat, o les diverses formes despersonalitzants del liberalisme capitalista... Herbert Marcuse ho va exposar amb claredat afirmant que l'ús unidireccional de la raó, lluny de facilitar l'alliberament de l'home, tendeix a reforçar poders totalitaris a través de les estructures de producció, distribució i consum.

*“En virtut de la manera en què s'ha organitzat la seva base tecnològica, la societat industrial contemporània tendeix a ser totalitària. Perquè no solament és ‘totalitària’ una coordinació política terrorista de la societat, sinó també una coordinació tecnicoeconòmica no terrorista que opera a través de la manipulació de les necessitats per interessos creats, impedit, per tant, el sorgiment d'una oposició efectiva contra el tot.”*⁴

Un dels aspectes més pertorbadors de la societat avançada és “el caràcter racional de la seva irracionalitat: la seva productivitat i eficiència, la seva capacitat d'incrementar i difondre comoditats, de convertir *allò superflu en necessitat i la destrucció en construcció...*”⁵. La Il·lustració pretenia que, mitjançant l'ús de la raó, l'home s'alliberaria del temor a la Natura i de la subjecció a la tradició arbitrària. Però l'ús de la raó ha portat a una organització de la societat que desemboca en el sotmetiment de l'home a l'esclavitud de la seva pròpia organització. Sobrevé la impotència enfront de les forces econòmiques i la debilitació de l'esperit, corromput i esdevingut estúpid per l'allau d'informacions i d'ofertes indigeribles.

En els camps de la ciència, la família, l'educació, la política, el treball quotidià, es pot detectar un denominador comú: la decreixent llibertat de l'individu⁶. La Il·lustració ha portat, de fet, a la *Nichtigkeit des Individuums*, l'anul·lació de l'individu. Per això els sociòlegs de Frankfurt advoquen per una “Dialèctica negativa”, que posi en evidència la no-harmonia existent en la societat aparentment racionalitzada. Aquesta dialèctica es concep

com un instrument de resistència i de lluita per relativitzar les pretensions d'absolut de les ideologies dominants i per salvar les veritats relatives d'entre els enderrocs de valors falsament absolutitzats.

2.2. La dialèctica negativa i l'anhel de positivitat

Ara bé, la dialèctica negativa, que descobreix les contradiccions de la suposada societat racional, ha de fonamentar-se en alguna positivitat. El que és deficient es percep com a tal per referència a un model, almenys ideal, del que és perfecte. Encara que els sociòlegs de Frankfurt, escaldats pel poder esclavitzant i destructor dels models paradisiacs nazis o estalinistes, diuen que no propugnen cap model ideal de societat, en realitat es mouen per una confiança en l'home i en la possibilitat que aquest s'organitzi amb sentit i en llibertat. Així ho declara M. Horkheimer: *“El mètode de la negació, la denúncia de tot allò que mutila la humanitat i és obstacle per al seu lliure desenvolupament, es funda en la confiança en l'home”*⁷. D'aquesta confiança preracional (és a dir, no demostrable) en l'home és d'on neix la tensió dialèctica entre allò bo anhelat i el pitjor constatat. És aquí on es troba per a Horkheimer el motor del pensament crític i de la praxi revolucionària en la societat. Per això, en el pensament d'Horkheimer té tanta importància la categoria “d'anhel” (*Sehnsucht*)⁸.

La categoria “d'anhel” ens treu del camp del merament racional per traslladar-nos a un àmbit que bé podríem anomenar “teològic”. L'objecte de l'anhel no és pròpiament un tema de coneixement, sinó de fe: el que ha de ser, el que hauria de ser no és pròpiament conegut o experimentat: és “cregut”; i és des d'aquesta condició de “cregut” o postulat com exerceix un influx real en el desenvolupament de l'experiència concreta. En això, els filòsofs de Frankfurt romanen fidels a l'ascendència jueva de gairebé tots ells. La *Crítica de la Raó instrumental* postula en els fons que la raó ha de quedar oberta al “Misteri” que la transcendeix i que en el llenguatge d'Horkheimer s'expressarà com *“anhel del Totalment Altre”*. La crítica de la raó hauria de concebre's, llavors, no com un simple destronament de la raó, sinó com l'intent de portar la raó fins als seus propis límits, davant el llinar de la fe, en un exercici pel qual s'ha de purificar la raó de la seva pretensió d'absolutesa i, alhora, la fe de la seva temptació d'entremetre's en el camp propi de la raó.

2.3. L'anhel del totalment altre

És en aquest llinar entre la raó i la fe on els sociòlegs de Frankfurt situen el camp d'acció de la seva teoria crítica de la societat. Es tracta de no deixar que el subjecte moral quedi engolit per una ideologia eficaç (totalitarisme), o per la tècnica eficaç (economicisme). Enfront de les noves idolatries del consum o dels nacionalismes exacerbats, es tracta de recuperar el que representava la idea judeocristiana de ‘poble de Déu’, que implicava la justícia per a tots els homes i tots els pobles per voluntat divina⁹. L'exigència de justícia veritablement universal i incondicional porta Horkheimer a formular un “anhel” del totalment Altre:

“És inútil pretendre salvar un sentit incondicional sense Déu. Per molt independent, indiferenciada i en si necessària que sigui una determinada expressió en qualsevol esfera cultural, art o religió, la renúncia a la fe teista porta alhora a renunciar a la pretensió de ser objectivament quelcom més elevat que qualsevol quefer pràctic... La mort de Déu és també la mort de la veritat eterna.”¹⁰

El seu deixeble Habermas es va creure obligat a precisar i matisar aquestes paraules del mestre¹¹, el qual, al seu parer, es trobaria encara embullat en el llenguatge metafísic de la fonamentació en un absolut. No obstant això, el mateix Habermas hauria d’afirmar la necessària permanència de la religió, que és insubstituïble per a determinades funcions. La filosofia, segons Habermas, s’ha de mantenir en un “ateisme metòdic”; però la religió reté la seva consistència pròpia:

“Mentre en el medi que representa la parla argumentativa [la raó comunicativa] no trobi millors paraules per dir allò que la religió sap dir, haurà de coexistir abstinentment (enthaltssam), amb ella, sense donar-li suport ni combatre-la.”¹²

Resumint les postures dels crítics de Frankfurt, J. M. Mardones conclou:

“En una situació històrica que es caracteritza per el domini creixent de la raó instrumental, és a dir, per una pèrdua de sentit crític enfront dels fins socials... la religió apareix als ulls d’Horkheimer i Adorno com a lloc on es pot mantenir, amb la idea de Déu, una resistència enfront de la creixent invasió positivista..., recordant la condició no última, sinó contingent, de les estructures actuals, així com el caràcter ideològic de la justificació científicotècnica.”¹³

2.4. Anhel i reserva crítica

Ens trobem aquí amb una peculiar postura dels sociòlegs de Frankfurt pel que fa a la religió. Molt conscients dels límits del coneixement segons l’epistemologia crítica moderna, mantenen que no poden dir res directament sobre Déu. Però creuen poder dir que la hipòtesi Déu és útil i, fins i tot, imprescindible per establir el que toca a la veritat i el sentit en una societat humana racional i justa. Procuren fugir de tota consideració ontològica per centrar-se en la crítica històrica de la societat, amb un tractament de la religió que sembla romandre només en l’ordre del que és funcional i del que és simbòlic¹⁴. Horkheimer, preguntat en una entrevista si es considerava ateu, va respondre:

“No em considero ateu, perquè això significaria que faig una afirmació sobre l’Absolut que no sóc capaç de justificar. Pertany a la meua filosofia la convicció que sobre l’Absolut, no relatiu, no pot afirmar-se res. Per això no sóc capaç d’afirmar tampoc que sigui ateu.”¹⁵

Podríem dir que Horkheimer es manté sempre en posició dialèctica: d’una banda, segons els postulats de la teoria crítica, la religió apareix sota la forma d’una falsa consciència; però, de l’altra, reconeix que la religió fonamenta l’esperança d’una justícia plena, que sembla com un imperatiu necessari d’una vida amb sentit. D’alguna manera, prolonga el plantejament de Kant, per a qui l’afirmació de Déu, que escapa a la raó teòrica, és un *postulat* de la raó

pràctica necessari per donar plenitud de sentit a la vida.

2.5. Pot la societat mantenir-se només amb una ètica positivista?

Ens trobem davant la qüestió, sovint debatuda, de la possibilitat de fundar una ètica al marge de tota afirmació religiosa. És evident que hi ha moltes persones que poden mantenir una moral, de vegades molt noble i exigent, sense necessitat de motivar-la religiosament. (Com també moltes persones, que es presenten com molt religioses, es comporten amb una moral molt deficient). En aquest punt, els actuals teòrics de l'ètica, acatant el pensament crític que bloqueja tot intent de fonamentació transcendent de la moral, es veuen abocats a acontentar-se amb variades formes de contractualisme o consensualisme, ètica d'interès, "utilitarisme lúcid", hedonisme, etc., argumentant que amb aquests principis es pot aconseguir una suficient cohesió en la societat. Però els filòsofs de Frankfurt es mostraven molt radicals enfront d'aquestes formes de positivisme ètic. Ells havien passat per les terribles experiències del nacionalsocialisme, i havien sentit la vergonya de veure com la utopia marxista degenerava en el Gulag estalinista. Ells havien viscut en carn pròpia a quins extrems pot arribar la perversitat humana i la seva capacitat destructora, sota la capa de supòsits ideals racionals. Per això l'actitud eticopolítica dels frankfurtians és absolutament radical: defensen la llibertat i la justícia com a valors veritablement incondicionats i, per tant, no volen saber res d'una llibertat o justícia de fet condicionades al consens, a l'interès, a la utilitat o a qualsevol altre dels suposats fonaments de les ètiques positivistes. J. Habermas ho va expressar així, referint-se a la postura del seu mestre:

*"El vell Horkheimer, pel que podem llegir d'ell, no va retornar a la fe religiosa, però la religió apareix com l'única instància que, si pogués obtenir reconeixement, permetria distingir la veritat de la falsedat, la moral de la immoralitat; només ella podria prestar a l'existència un sentit que transcendís la pura autoconservació..."*¹⁶

Podríem dir que els filòsofs de Frankfurt es mouen, d'una banda, entre la imposició del pensament crític que considera il·legítima tota afirmació sobre el que és transcendent i, per l'altra, la necessitat imperiosa de garantir un vertader absolut de llibertat i de justícia que pugui preservar de les aberracions de què havien estat testimonis i víctimes.

Per això desenvolupen la concepció de "l'anhel" del totalment Altre, que no vol ser cap forma d'afirmació sobre aquest Altre, però que, amb tot, sembla postular la seva realitat. Horkheimer responia així a qui li preguntava sobre l'existència de Déu:

*"No puc respondre senzillament dient: Déu existeix i és just i és bo, perquè tant les paraules just i bo, com el mateix terme Déu, no poden en últim terme... formular-se positivament, sinó només negativament o a través del que Déu no és. Amb tot, en aquest negatiu es conté l'afirmació d'un 'Altre' que només pot ser designat amb aquest terme..."*¹⁷

2.6. No es més "racional" estimar que odiar

En la seva famosa entrevista sobre "*L'anhel del totalment Altre*", Horkheimer va

explicar:

“Des del punt de vista del positivisme, no és possible desenvolupar una política moral. Considerat des de la perspectiva merament científica, l’odi no és, malgrat totes les diferències socials funcionals, pitjor que l’amor. No hi ha cap raonament lògicament concloent pel qual jo no hagi d’odiar, si això no em reporta cap desavantatge social.”

L’entrevistador insisteix, “El positivisme pot dir, doncs, en el sentit de G. Orwell: la guerra és tan bona i tan dolenta com la pau; La llibertat tan bona i tan dolenta com l’esclavitud i l’opressió?” I contesta Horkheimer:

“Absolutament cert, ja que, com pot argumentar-se amb exactitud que jo no he d’odiar, si això em diverteix? El positivisme no troba cap instància transcendent als homes que distingeixi entre l’altruisme i l’afany de lucre, entre bondat i crueltat, entre egoisme i autodonació... Tots els intents de fonamentar la moral en la prudència terrena en lloc de la referència a un més enllà... descansen en il·lusions harmonitzadores. Tot el que té a veure amb la moral descansa, en última instància, en la teologia; tota moral, almenys en les nacions occidentals, enfonsa les seves arrels en la teologia, encara que hàgim d’esforçar-nos a concebre aquesta amb summa cautela.”¹⁸

La requisitòria contra el positivisme ètic no podria ser més emfàtica: cap consensualisme, cap càlcul il·lustrat d’interessos no poden assegurar que no sorgeixi l’individu que diu que prefereix odiar a estimar, fer la guerra a guardar la pau. Horkheimer és cautelós en parlar de la “teologia” sobre la qual ha de descansar la moral. Evidentment, explica, no es tracta de la teologia com a “ciència de Déu” a la manera clàssica.

“Teologia significa aquí –diu– la consciència que aquest món és un fenomen, que no és la veritat absoluta, que no és l’últim. Teologia és –m’expresso, conscientment, amb gran cautela– l’esperança que la injustícia que travessa el món no sigui l’últim, que no tingui l’última paraula... expressió d’un anhel que el botxí no triomfi sobre la víctima innocent.”¹⁹

Val la pena fer notar aquí un parell de coses en el pensament d’Horkheimer. Primer, que una ètica incondicional només pot defensar-se des de la perspectiva que “aquest món no és l’últim” (cosa que implica postular quelcom més últim, transcendent, Altre). L’home que es considera a si mateix o el seu món com absolut, com a últim, no pot ser moral, ni social, ni polític, en el sentit propi d’aquestes paraules. En segon lloc, només des d’una passió que faci de la justícia el veritablement últim pot establir-se una moral veritablement universal i incondicional. Els crítics de Frankfurt no tenen, evidentment, cap interès a fer apologètica de la religió: però la seva anàlisi crítica de la societat els porta a reconèixer que només una certa forma de “fe” –que, evidentment, no és per a ells acceptació de ‘dogmes’ religiosos– ofereix garanties fermes per a una sòlida moral sociopolítica.

2.7. “La funció, socialment necessària, de la religió”

En una altra entrevista diu Horkheimer:

“Jo he proposat que ha de mantenir-se viva en l’home la consciència de la injustícia, i aquesta consciència de la injustícia procedeix, en últim terme, de la teologia, de la

religió, perquè allí es diu 'Estimaràs el proïsme com a tu mateix', allí s'estableix la justícia com una exigència. A l'home com a tal, independentment de tot això, li és, en principi, tan originària la justícia com la injustícia. En la mesura que la justícia juga un paper, aquest és mantingut a través de la funció, socialment necessària, de la religió...'”²⁰

I una mica més avall en la mateixa entrevista:

“Queda l'anhel; no l'anhel del cel, però sí l'anhel que aquest món horrible no sigui la veritat, l'anhel de justícia; no el dogma que hi ha un Déu que la porta a compliment. I penso que aquest anhel, i tota la cultura que es relaciona amb ell, és un dels elements que caldria conservar al llarg del progrés perquè no ens adaptem només als fets que configuren la marxa de la història...”²¹

Segons Horkheimer, doncs, la religió, és a dir, la fe-esperança en el Bé total i absolut, seria necessària per mantenir viu el sentit d'injustícia i d'inacceptació de la maldat d'aquest món. I només això ens pot ajudar a organitzar la societat per viure d'una manera més humana.

2.8. L'alternativa de l'amoralisme

Això no són només disquisicions teòriques. Si l'afirmació de l'Absolut com ja posseït porta als totalitarismes, la falta de referència a tot valor absolut, encara que sigui només anhelat, porta a la desintegració social.

Avui dia, hi ha emissores per a joves (per exemple, *Fun Ràdio*, a França) que emeten el missatge que “*el que tu tries és qüestió exclusivament teva: ningú no ha de jutjar el que tu fas. Tu decideixes segons el teu gust o plaer*”.

És l'ètica de l'absolutització del jo individual o grupal, una absolutització que, de fet, proclamen no sols els adeptes a l'antisistema, sinó la gran majoria de missatges publicitaris que ens bombardegen, així com els comportaments de tota mena de personatges idolatrats del públic.

Aquesta moral pren un caire inquietant quan, per exemple, produeix joves que assassinen amb acarnissament indigents o immigrants de color, perquè això els dona plaer; o quan aquests joves eliminen físicament els de la banda rival per fer ostentació del seu poder.

Le Nouvel Observateur (6.07. 1996, p. 72) publicava un reportatge sobre les respostes a un examen de batxillerat en què es preguntava. “Pot justificar-se tot?” Bastants alumnes contestaven afirmativament, i alguns explicaven que fins el genocidi de Hitler podia justificar-se perquè “lliurava un combat idealista i just des del seu punt de vista” de la grandesa d'Alemanya, encara que el que responia així deia que ell tenia un altre punt de vista. La idea que es repetia era que “ningú no pot posar-se en el lloc de l'altre”. Hi ha aquí unes formes de relativisme –és a dir, d'absolutització del propi jo– que inevitablement desemboquen en la destrucció de tota convivència ciutadana²².

Segurament, la més important aportació del sentit de transcendència a la construcció de la societat és la d'excloure radicalment tot intent d'absolutització del propi jo, o de

qualsevol realitat mundana.

2.9. Habermas: encara la funció social de la religió

És sabut que J. Habermas expressa de vegades una certa crítica dels seus mestres Horkheimer i Adorno, els quals no haurien aconseguit desentendre's del tot de suposats prejudicis metafísics. Segons ell, *“Tots els intents de trobar una fonamentació última en què sobreviuen les intencions de la filosofia primera (Ursprungsphilosophie) han fracassat”*²³, i la societat ha d'intentar reconèixer només a través de 'l'acció comunicativa' les exigències de llibertat i de justícia amb què ha de regular-se la conducta humana. Sembla tenir l'esperança que aquesta “acció comunicativa” podrà exercir les funcions que, en altre temps, exercia la religió²⁴. No obstant això, reconeix el gran poder simbòlic de la religió i la seva necessitat per moure els individus.

*“En el discurs religiós es manté un potencial de significat que resulta imprescindible i que encara no ha estat explotat per la filosofia i, és més, encara no ha estat traduït al llenguatge de les raons públiques, això és, de les raons presumptament convincents per a tots... Segons la meua percepció, tampoc els conceptes fonamentals de l'ètica filosòfica desenvolupats fins al moment no tanquen, ni de lluny, totes aquelles intuïcions que havien trobat ja una expressió matisada en el llenguatge bíblic i que per la nostra part només s'aprèn a través d'una socialització religiosa... Estic pensant en el sentiment de 'solidaritat', en la vinculació del membre d'una comunitat amb els seus companys.”*²⁵

En els *Perfils filosoficopolítics*²⁶ escriu:

“Entre les societats modernes, només aquelles que aconsegueixin introduir en les esferes del que és profà els continguts essencials de la seva tradició religiosa –tradició que apunta sempre per sobre del que és simplement humà– podran també salvar la substància del que és humà.”

En una altra de les seves obres ho expressa encara més clarament:

*“No crec que, com a europeus, puguem entendre seriosament conceptes com els de moralitat i eticitat, persona i individualitat, llibertat i emancipació... sense apropiar-nos la substància de la idea d'història de salvació de procedència judeocristiana... Sense la mediació socialitzadora i sense la transformació filosòfica d'alguna de les grans religions universals, potser algun dia aquest potencial semàntic se'ns tornaria inaccessible. Es tracta d'un potencial que s'ha d'obrir pas novament en cada generació, a fi que no es desplomi aquesta resta d'autocomprensió, intersubjectivament compartida, que ha de fer possible el tracte humà d'uns amb els altres. Tots s'han de poder reconèixer en tot aquell que porti rostre humà.”*²⁷

*“Mentre el llenguatge religiós comporti continguts semàntics inspiradors que resulten irrenunciables, però que se sostreuen (de moment?) a la capacitat d'expressió del llenguatge filosòfic, i que es resisteixen encara a quedar traduïts a discurs fonamentador, la filosofia, fins i tot en la seva figura postmetafísica, no podrà substituir ni eliminar la religió.”*²⁸

Segons aquests textos, Habermas no sembla reconèixer en la religió una funció

pròpiament fonamentadora o legitimadora de l'ètica social, sinó solament una funció *socialitzadora* i de transmissió del sentit del que és humà. Fidel al pensament postmetafísic, intenta salvar el sentit de l'incondicional sense recurs a Déu. La religió no és requerida per fonamentar la moral, però *“una altra cosa és donar una resposta motivadora a la pregunta de per què hem de seguir les nostres conviccions morals. En aquest sentit, potser es pugui dir [amb Horkheimer] que ‘mantenir un sentit incondicional sense Déu és cosa vana’.”*²⁹

2.10. Límits de la teoria crítica de la societat de l'Escola de Frankfurt

Fidels a l'epistemologia crítica de la Modernitat, volen procedir per la 'dialèctica negativa' de resistència contra tot el que amenaça l'ésser humà. No proclamen tant un saber com una praxi moguda per l'esperança i una solidaritat crítica per fer front a l'amenaça que plana sobre la humanitat. El que és humà, segons ells, és experimentable dialècticament, és a dir, en l'experiència que l'ésser de l'home es troba permanentment amenaçat.

Davant aquesta *epoché* o abstenció de tota afirmació, no sols sobre Déu sinó també, fins i tot, sobre allò humà en si mateix, sembla que un pot respondre –fins i tot a risc de ser tingut per embullat novament en la metafísica– que aquesta dialèctica negativa no sembla que pugui sustentar-se en si mateixa, sinó que, de fet, actua en un positiu horitzó de sentit, encara que aquest no pugui ser tematitzat, o ho sigui d'una manera plural i sempre inadequada. Com lluitar contra el que és inhumà sense reconèixer, d'alguna manera, el que és humà? En realitat, no és cert que la Teoria Crítica es recolzi només en una praxi d'anàlisi crítica de la societat, sinó que aquesta praxi està dirigida per una opció ètica absoluta, l'opció a favor de l'emancipació i la llibertat. I llavors torna a presentar-se la pregunta: D'on ve l'absolutesa d'aquesta opció? N'hi ha prou amb dir que ve d'un “anhel” en els fons injustificable?

3. LA IDEOLOGIA DOMINANT: NEOPRAGMATISME

La Teoria Crítica de la Societat, tal com la propugnaven els sociòlegs de Frankfurt, va significar un esforçat intent per descobrir els mals que afligeixen, en la Modernitat, el cos social. Mantenint, com hem vist, una actitud reservada sobre la possibilitat d'afirmar principis transcendents, amb tot, van intuir que la societat no podia realitzar-se sòlidament més que en l'afirmació incondicional i universal de la llibertat, la justícia i la dignitat humanes; i que aquesta afirmació remetia, si més no, a un postulat o anhel d'un 'Altre' realment incondicionat i universal.

3.1. Del racionalisme crític al neopragmatisme

Aquests plantejaments van ser ben valorats en el seu moment, i continuen sent objecte d'interès, almenys teòric, pels estudiosos, com ho mostren la contínues reedicions, traduccions i comentaris dels textos d'aquells sociòlegs. No obstant això, potser perquè es mantenen en un alt nivell d'abstracció, no semblen haver exercit gaire influència en la manera com s'ha anat configurant la societat, ni han servit per corregir els seus enormes dèficits. A l'hora d'interpretar el que succeeix en la societat i de proposar remeis concrets als seus mals, el que de debò domina són altres plantejaments. Un dels més habituals, que sembla encarnar el *Zeitgeist* del moment, és el que alguns han batejat com a 'racionalisme crític'.

Per descriure aquest corrent em permeto reproduir el que va escriure un agut sociòleg del nostre país a propòsit de la presentació de l'anomenat *Programa 2000* del PSOE. El que es diu transcendeix les simples propostes socialistes, i pot referir-se a la majoria de plantejaments de diverses opcions polítiques. El 'racionalisme crític' és:

“una particular versió de la raó il·lustrada que podríem caracteritzar per: a) una confiança indestructible en la força emancipadora de la raó; b) una consciència de fracassos i errors d'aquesta raó en la història...; i c) el convenciment que només des d'aquesta mateixa raó es pot corregir el rumb... El racionalisme crític no té dificultats a reconèixer que la raó il·lustrada, que neix per desmitificar totes les pretensions absolutes i dogmàtiques, ha caigut ella mateixa en la irracionalitat i la mistificació. Però –i això és capital– assenyala que la presa de consciència d'aquests abusos es produeix des de la pròpia raó moderna. És la raó que novament desmitifica la seva pròpia mistificació... La remissió de la capacitat autocrítica a la pròpia ciència significa l'exclusió de tot principi arquimèdic fora de la societat, en tant que aquesta és compresa com a racionalitat científica... No cal recórrer a principis morals regulatius, a pretensions d'universalitat ni, per descomptat, a dictats de la tradició, per des d'aquí relativitzar la realitat existent. Aquesta relativització del discurs modern és un acord dels participants que aconsegueixen un fràgil equilibri provisional. L'únic permanent i absolut és el procés de conflictes i divergències... Es confon pretensió d'universalitat

amb dogmatisme... i s'opta amb tota naturalitat pel pragmatisme, la tolerància-indiferència, el relativisme, oblidant que el que es juga en pretensió d'universalitat és una solidaritat forta i no una altra d'indolent...”³⁰

3.2. Tecnificació de la política i politització de la tècnica

Ja Habermas havia explicat que la societat avançada intenta resoldre les crisis i l'agudització de les diferències mitjançant l'intervencionisme estatal en el desenvolupament econòmic (“la societat administrada”). Els problemes socials tendeixen a reduir-se a problemes de tècnica econòmica, per exemple, mitjançant polítiques fiscals, legislació laboral, incentius... La política, en comptes de preocupar-se per una societat més lliure i més justa, es preocupa gairebé exclusivament de qüestions pròpies de la racionalitat tècnica, relegant les motivacions i actituds dels individus al camp del que és privat. Són els experts tècnics els qui decideixen les metes i les finalitats, i així la política queda dominada per la racionalitat instrumental...³¹.

El corrent positivista proposa que la política sigui bàsicament regulada per apreciacions de la realitat social científicament verificables. No cal fiar-se ja de cosmovisions ideològiques pròpies d'una mentalitat acientífica. Així els representants de diverses formes de positivisme ètic com Rawls, Rorty, Albert, etc., i, entre nosaltres alguns politòlegs de l'última constel·lació socialista, com M. A. Quintanilla, R. Vargas Machuca o L. Paramio...

Aquests analistes propugnen que l'ètica política ha de ser racional, amb plantejaments sotmesos a la llei científica de la prova i l'error. Segons ells, l'ètica pública hauria de fonamentar-se en l'anomenat egoisme racional o “altruisme utilitarista”³² basat en un intent d'afirmar els valors comunitaris a partir del càlcul racional de l'interès propi.

El comportament humà, segons aquests autors, està motivat sempre per l'interès propi. La imposició del principi de solidaritat seria quelcom propi de polítiques totalitàries basades en la defensa d'un suposat bé comú definit dictatorialment.

La política ha de generar un sistema d'incentius de recompensa egoista que motivin els individus a comportar-se socialment de manera que s'asseguri una suficient harmonia.

Es tracta d'una mena d'aplicació del clàssic liberalisme econòmic a l'ètica, des de la suposició que el bé comú resultarà, sense més ni més, del foment intel·ligent dels interessos particulars.

Així, els polítics miren més de captar el vot dels seus electors instal·lats en la cultura de la satisfacció immediata (Galbraith), que no pas de fer el que podria conduir a una societat més justa.

Les seves estratègies es guien més pels resultats de les enquestes que per conviccions profundes sobre el que pot millorar el conjunt social. Ja gairebé no hi ha un patrimoni ideològic de les distintes opcions polítiques, sinó que s'actua per una camaleònica adaptació als desitjos de la massa.

El racionalisme crític o el positivisme eticopolític desemboquen en el neopragmatisme; i aquest, al seu torn, sembla conduir a una perillosa degeneració social, en la qual la màxima

preocupació dels responsables socials ja gairebé no és més que donar carnassa a un públic que els mateixos agents del sistema han fet tornar estúpid.

No cal estranyar-se, llavors, que es desemboqui finalment en fenòmens tan alarmants com l'auge del Lepenisme o de qualsevol altre moviment insolidari.

4. LES POSSIBLES APORTACIONS DELS CREIENTS A UNA REGENERACIÓ SOCIAL

És des d'aquesta perspectiva de crisi de la societat que podem entrar a considerar el que una actitud creient podria aportar a la regeneració social. No pretenc suggerir, ni de lluny, que calgui fer marxa enrere al rellotge de la història i que calgui tornar al moment preil·lustrat d'una societat determinada per conviccions religioses. Cal reconèixer plenament que la societat ha de regir-se pels seus propis principis de racionalitat ètica i eficàcia política, sense sotmetre's al dictat de concepcions que són d'un altre ordre.

No obstant això, segurament no està fora de raó el principi de Max Weber quan deia que per comprendre qualsevol actitud humana es requereix captar la concepció global de l'existència de què viu l'actor; i els dogmes religiosos són una part integrant d'aquestes visions del món. Per això, Max Weber es va posar a mostrar com determinades concepcions religioses van poder ser determinants de certes conductes econòmiques i polítiques. En realitat, els homes segueixen plantejant-se preguntes sobre el sentit últim de la seva existència; i la resposta, que sovint pren la forma d'una concepció religiosa, actua com a motivació, il·luminació i suport de múltiples decisions individuals i grupals.

Aquí només suggeriré algunes idees sobre com una concepció de l'existència humana oberta a la comunió amb una Realitat transcendent –el que anomenem “Déu”– podria afectar la concepció i organització de la societat, ajudant a sortir dels impassos que resulten de les teories polítiques positivistes³³.

4.1. La fe com a relativitzadora de tot el que no és absolut. (Contra els totalitarismes de qualsevol signe)

Pot semblar paradoxal, però l'afirmació d'un Absolut últim relativitza tot el que no és ell. En canvi, la negació d'un Absolut suprem, condueix a absolutitzar el que només és contingent. En la tradició judeocristiana juga un paper important la contraposició entre el present sempre contingent i l'escatologia definitiva. Cap realització temporal i mundana no és absoluta ni definitiva. Tot és perfectible, tot està sotmès a l'esdevenir de la història. I, tot i així, tot té un valor amb vista al que és etern i definitiu. Des d'aquí es pot donar suport dialècticament, alhora, a la valoració de les tasques temporals i a la relativització d'aquestes i de les formes històriques concretes en el que es refereix a l'ordre sociopolític.

Una opció creient pot contribuir, particularment, a exorcitzar el perill de la idolatria de l'Estat. Per descomptat, sembla necessària alguna forma d'Estat de dret que atengui a les necessitats generals de la societat; però pot ser perillós i contrari a la llibertat i dignitat de les persones que l'Estat acapari el control de tots els ressorts, obstaculitzant el dinamisme del

que, últimament, s'ha anomenat "la societat civil". L'Estat, més aviat hauria d'exercir una funció subsidiària en aquells aspectes que la iniciativa privada és incapaç de desenvolupar... El mateix podria dir-se sobre una idolatria de l'economia, del progrés tècnic, del gaudi immediat i individualista i d'altres ídols semblants que amenacen esclavitzar-nos.

4.2. La fe com a aval de la incondicionalitat de la responsabilitat social

Un dels problemes amb què es troben les teories socials positivistes, de signe neocontractualista o consensualista, és el de justificar el caràcter incondicional que d'alguna manera ha de tenir l'ètica social. Es pot pretendre que les obligacions de l'individu amb la societat sorgeixen, d'alguna forma, de contracte o consens; però amb això no es respon a qui pregunta per què hom s'ha de sotmetre incondicionalment a aquest consens i per què és rebutjable la instal·lació en el dissens ocasional o permanent. Aquest és el flanc feble de teories com el neocontractualisme de J. Rawls, consensualisme fragmentat de R. Rorty, etc.

La incondicionalitat de l'ètica, de la qual se segueix la seva universalitat, semblaria que només pot sustentar-se postulant un principi veritablement incondicional. Aquest principi, per ser incondicional, no el coneixem o posseïm pròpiament, però l'hem de postular com a condició de possibilitat de tota universalitat. I no pensem que aquestes consideracions només tenen un valor teòric: si no és possible arribar a una fonamentació absoluta de l'ètica no es veu com es podrà argumentar en concret contra els qui es declaren contra el sistema, o com es poden condemnar "particularitats culturals", com l'ablació del clítoris, la lapidació a mort per transgressió dels codis sexuals, o la condemna a mort de la dona (Sara Balabagán, filipina) per resistir-se a tenir relacions sexuals amb el seu patró³⁴.

S'afirma que la justícia ha de ser fruit d'un diàleg veritablement universal entre homes lliures i iguals guiats per la raó. Però, l'exigència d'universalitat d'aquest diàleg és prèvia al mateix diàleg, és indiscutible i és indemostrable. És un postulat "religiós", últim, que es pot denotar amb el logos simbòlic en què s'expressa la religió, però que no és objecte pròpiament del logos científic.

4.3. La universalització solidària

La màxima aportació que una actitud creient pot i ha d'oferir a la democràcia és la d'una exigència de solidaritat universal. Una de les qüestions avui més urgents és precisament, com deia R. Díaz-Salazar, "*pensar si és possible construir una democràcia econòmica que vagi més enllà de les fronteres europees i nord-americanes...*"³⁵ Diem que estem en l'era de la globalització, i efectivament, mai com ara no hi havia hagut tanta circulació de capitals, d'idees i de tècniques. I, no obstant això, les nostres democràcies són terriblement provincianes. Defensen la justícia i la igualtat dins les seves fronteres, però es desentenien de la injustícia o la iniquitat que pugui haver-hi fora d'elles, quan no prosperen precisament a costa de les desigualtats en el tracte amb els de fora.

La fe pot realitzar una important tasca crítica com a mestra de la sospita contra el 'somni de cruel inhumanitat' (Sobrino) i d'irracionalitat amb què estan endormiscades les nostres

societats aparentment tan democràtiques i racionals. És un escàndol vergonyós que mentre que a l'hemisferi nord –“democràtic”– viuen 1.700 milions en l'afartament i la malversació de recursos, gairebé altres tants milions al sud estan per sota dels límits de la pobresa, i 800 milions viuen simplement en fam permanent. La fe en un Déu Pare de tots és instància denunciadora de les “piràmides de sacrificis” (P. Berger) sobre les quals se sosté l'aparentment racional cultura occidental.

La religió pot introduir la sospita sobre el tarannà despreocupat de les democràcies modernes, que miren més pel benestar dels electors en potència que per l'equitativa redistribució de les riqueses o per l'aplicació de la justícia en el sistema. El més escandalós exemple seria el de la més potent i autosatisfeta democràcia, la del gran Imperi que rebutja sistemàticament endossar les polítiques de reordenació del mercat de productes agraris, les de preservació del medi ambient, o les de fer efectiva una instància de justícia internacional.

El gran perill de les democràcies és que, mentre que són molt geloses de la igualtat cap endins, fàcilment es comporten com a monstruoses tiranies explotadores cap enfora. El resultat és l'allau incontenible d'immigrants desesperats que ens arriba tots els dies. Intentar contenir aquesta allau només per controls policíacs és una quimera. Els famolencs del tercer món que moren a les nostres platges impedeixen tota possibilitat d'autosatisfacció amb els nostres suposats èxits. Mentre que els ideòlegs del capitalisme s'atreveixen a dir que hem arribat al “fi de la història” (Fukuyama), resulta que per a més de dos terços de la humanitat no hi ha senzillament possibilitat d'història.

4.4. La “cultura samaritana” (Díaz-Salazar)

El cristianisme genuí, el del *Magnificat* i el de la paràbola del Samarità, posseeix un poderós esperó ètic per lluitar contra l'exclusivisme prepotent.

“La majoria satisfeta demana, primer de tot, seguretat ciutadana i, en més d'una ocasió, la criminalització dels exclosos socials... La qüestió de la immigració no es capta com el desideràtum central d'aquest final de segle per als països rics... Els països pobres estan essent abandonats a la seva sort, excepte aquells que són útils per als interessos geopolítics o econòmics del nord. Són les noves víctimes deixades a la vora del camí, davant les quals els països rics passen de llarg, com en l'antiga paràbola de l'evangeli”³⁶

Fins a un polític tan poc sospitos d'afinitats clericals com F. Fernández-Buey, declara la imperiosa necessitat del retorn a valors evangèlics:

“La solidaritat té a veure amb la pietat, amb la compassió, amb l'amor al proïsme de la pròpia espècie. Però el proïsme en una economia mundialitzada és cada cop menys una persona pròxima i cada cop més un proïsme llunyà del qual amb prou feines sabem més coses que el seu mal i la seva desgràcia... No poques persones han començat a plantejar-se la pregunta sobre les condicions de possibilitat d'amor al proïsme llunyà. Aquesta actitud renova i adapta a la nova situació de la mundialització el vell concepte de caritas... La caritas és més fonamental, més radical que la solidaritat. La solidaritat en el món actual és, d'una banda, consciència crítica de la insuficiència de la caritat reduïda a beneficència i paternalisme; de l'altra, és proposta d'elevació de la caritat

individual al pla social, institucional i polític...”³⁷

La mera afirmació de la democràcia com a coresponsabilitat en pla d'igualtat pot amagar perillous equívocs. Està bé que es comenci declarant que tots els homes són bàsicament iguals en drets i obligacions. Però la realitat és que els homes concrets no es troben en situació d'igualtat: en tota societat hi ha febles, hi ha incapaços, hi ha indefensos, hi ha explotats i empobrits... Aquí no n'hi ha prou amb proclamar una solidaritat universal sobre principis igualitaristes: cal proclamar, com fa l'evangeli, una solidaritat parcial, de benevolència gratuïta amb el més necessitat. A aquesta solidaritat asimètrica difícilment s'arriba des de simples consideracions polítiques. Més aviat les consideracions polítiques podrien portar, com ha succeït, a radicals pràctiques eugenèsiques. La pregunta que inevitablement s'ha de presentar a l'ètica positivista és: per què cal mantenir el feble i improductiu? La defensa del feble ha de venir des d'una convicció que tot home té un valor inalienable que el fa digne no sols de respecte, sinó d'amor.

4.5. Una “superstició humanitària”? (J. Muguerza)

L'honest agnòstic J. Muguerza ha parlat alguna vegada de la necessitat “*d'una superstició humanitària*” en aquests temps de declivi de la religió. És com un reconeixement que, si volem ser de debò humans, cal deixar una mica de costat la nostra forma de raó occidental, perquè ella és incapaç de subministrar un fonament universal prou sòlid per a l'humanitarisme que necessita el nostre món trencat. Sense algun element religiós i creient, que l'agnòstic pot qualificar de “superstició”, no sembla possible fundar una ètica del compromís social veritablement radical.

Un dels màxims esforços que s'han fet entre nosaltres per estructurar una ètica només des del subjecte humà, sense recórrer a cap transcendència, és el de J. A. Marina en la seva *Ètica per a naufrags*. Argumentant amb J. I. González Faus sobre la validesa del seu intent, J. A. Marina parlava de la dignitat humana com a fonament ètic³⁸. Perfecte. Però, on es fonamenta la dignitat humana? La dignitat humana no pot ser científicament demostrable, només pot ser “creguda”, objecte d'una mena de “superstició” de la qual parlava Muguerza. El creient afirmarà que el fonament últim de la dignitat humana és Déu, que va crear l'home a imatge seva i el va fer objecte del seu amor incondicional. I l'agnòstic haurà de creure en la dignitat humana amb una fe que no serà una conclusió racional de quelcom, sinó que tindrà quelcom de fe “religiosa” (o “supersticiosa”?).

4.6. La primacia dels últims, criteri d'una política més humana

Els polítics tendeixen a buscar la valoració del públic per l'èxit visible de les seves realitzacions. Però això els pot portar més a buscar l'espectacle o els rèdits electoralistes que a la promoció de la vertadera humanitat dels més necessitats. El creient, per fidelitat a l'evangeli, exigirà que es mesuri la política pel criteri de la primacia dels últims, és a dir, el criteri de si s'ha afavorit o no la sort dels exclosos i oprimits, de si s'ha escoltat la veu dels sense veu. Les polítiques que, per brillants que siguin, van deixant pel camí fosques bosses

de marginació i de pobresa, són polítiques que han de merèixer sempre el sever judici crític del creient. Però, també, des de l'altre costat, el principi evangèlic de la primacia dels últims ha de servir de criteri de l'autenticitat i vigor de la fe del creient. Quan aquest viu una religió en què no hi ha sensibilitat de protesta contra les polítiques marginadores, en les quals no hi ha la urgència de ser “*sal de la terra i llum del món*” per reclamar una veritable justícia i igualtat, aquesta religió ha quedat desvirtuada i té poc a veure o gens amb l'evangeli.

4.7. Més enllà del legalisme

Les societats solen estructurar-se dins un marc legal amb què es pretén garantir l'equitat en oportunitats, drets i obligacions. D'aquí que la primera exigència per als membres d'una societat sigui que respectin la legalitat. Però el principi de legalitat està inevitablement subjecte a aquelles limitacions que sant Pau va descriure perfectament quan va parlar de la implicació entre la llei i el pecat. La llei, que hauria de servir per protegir els drets de tots, tendeix fàcilment a convertir-se només en l'arma amb la qual jo em protegeixo i m'afirmo contra tots. La llei és necessària; però una societat en què els seus membres s'atenen només al que mana o prohibeix la llei serà aviat una societat inviable. Es requereix una genuïna motivació ètica més enllà del simple compliment de la legalitat. Com diu Ricoeur, cal “salvar” la societat del simple legalisme³⁹ i educar-la en la creativitat, en la responsabilitat personal, en la generositat... I això s'aconsegueix particularment –no dic que exclusivament– a partir d'un reconeixement de les fondes arrels de la solidaritat humana que proporciona una visió religiosa del món.

4.8. Fins i tot contra el propi interès

La societat ha de repensar la seva racionalitat ètica des de la “*cultura samaritana*”. Només així podrà entrar-se en certes polítiques que requereixen, com diu un conegut economista, “*una lògica distinta del comportament racional i egoista de l'interès propi*”⁴⁰. Peter Glotz en el seu famós *Manifest per a una nova esquerra europea*, va escriure:

*L'esquerra ha de posar en peu una coalició que apel·li a la solidaritat del nombre més gran possible de forts amb els febles, en contra dels seus propis interessos. Per als materialistes estrictes, que consideren que l'eficàcia dels interessos és més gran que la dels ideals, aquesta pot semblar una missió paradoxal, però és la missió que cal realitzar en el present.*⁴¹

Avui dia, sembla que ningú no s'atreveixi ja a parlar de renúncia al propi interès en bé de l'altre. Això sembla ascètica de foscos temps monacals. No obstant això, hi ha qui comença a redescobrir que una societat, per ser sana, necessita que els seus membres tinguin una fonda capacitat de renúncia en favor de la comunitat. Les concepcions d'alguna manera religioses són, sens dubte, les que millor poden aportar aquest sentit de coresponsabilitat disposada, fins i tot, al sacrifici. (Sense negar que hi ha, per descomptat, determinades ideologies no específicament religioses, per exemple, el marxisme, la consciència ètnica o nacionalista, etc., que poden aportar quelcom d'aquest *pathos* i que, per això mateix,

apareixen sovint com a formes de “religió laica”).

La coresponsabilitat solidària compromesa fins al final difícilment es fomenta a partir d'un neopragmatisme positivista. El defalliment ideològic i el recel dels ‘grans relats’ propi de l'època actual només afavoreix la insolidaritat i el conflicte. Perquè quan s'abandona el ‘gran relat’ de l'origen i destí comú de tots, i del valor suprem de tots i cadascú, immediatament és substituït pel mesquí relat de l'exigència de la pròpia autoafirmació a costa de l'altre.

4.9. Sortir de “l'egoisme il·lustrat”

Mentre que el positivisme pragmàtic sembla incapaç de fer sortir l'home d'un “egoisme il·lustrat” (Habermas), l'actitud creient és una actitud que obliga l'home a sortir constantment de si mateix. L'home no és un jo tancat, accidentalment obert a la societat per un càlcul egoista d'interessos. L'home és un ésser constitutivament obert a un tu –el de Déu i el dels altres humans–, de tal manera que no pot ni existir si no és en la mesura que existeix amb l'altre i per a l'altre. Segurament no cal considerar casual que hagi estat precisament en àmbits creients on s'ha conreat aquella línia de pensament que, a les antípodes d'aquell egoisme, reconeix la relació dialogal com a constitutiu essencial de la persona.

Tant l'antropologia dialògica de M. Buber com el personalisme d'E. Mounier –per citar només dos noms capdavaners d'aquest corrent– desenvolupen un tipus d'antropologia en què la persona té primacia sobre la mera natura, la qual cosa determina un rebuig radical de tota mena d'instrumentació ideològica de l'ésser humà i assenyalava exigències concretes de comportaments morals i polítics solidaris.

Més enllà de matisos i formes que hagin pogut prendre aquestes filosofies, el reconeixement que només podem realitzar-nos com a humans en la mesura que acceptem el nostre ser dialògic i que radicalment rebutgem que l'altre pugui ser utilitzat com a simple instrument per als meus interessos, impedeix enquistar-nos en un individualisme estèril i antisocial⁴².

4.10. La fe com a catalitzador utòpic-profètic

La societat necessita com un catalitzador utòpic-profètic. Ha d'haver-hi un lloc per a instàncies que facilitin l'emergència de preguntes per fer passos endavant en el direcció d'una major justícia. Ha d'haver-hi qui promogui el coratge i l'esperança per arriscar-se en la defensa dels altres vulnerats, i qui susciti accions, moviments i signes provocadors d'un comportament més solidari, alternatiu a la insensibilitat ètica general⁴³ (voluntariat, abolició del deute extern, postulació del 0'7%, defensa de la natura...). És indubtable que la fe cristiana, quan es troba arrelada profundament en els valors evangèlics, té una força vital molt important per a la transformació de la societat. De la pràctica de Jesús, a qui el cristià professa voler seguir, se segueix el principi de

“la primacia dels últims, la passió per al seu alliberament, la crítica de les riqueses, la proximitat a les víctimes de l'explotació, l'anhel per construir la fraternitat des de la

justícia; i, més enllà d'aquesta, l'aposta per un estil de vida centrat en la desposseïció i la comunió de béns, la unió entre el canvi de la interioritat de l'home i la transformació de la història, etc.”⁴⁴

Fa algun temps, Ignacio Sotelo escrivia que “*els últims socialistes cal reclutar-los en alguns grups cristians, mentre que dels agnòstics provenen els nous conservadors liberals. Hi ha en determinats creients una persistència utòpica que no es troba en altres militants...*”⁴⁵.

4.11. Com donar una ‘ànima’ a la política?

Hi ha una sensació generalitzada que la política s’ha tornat tecnocràtica i grisa, que ja no està moguda per ideals de millora de la societat, sinó solament per la preocupació d’administrar el que hi ha, tot evitant els conflictes. Alguns diuen que a la política actual li falta “ànima”. Jacques Delors, un polític amb fama de tecnòcrata, va crear el programa *Donner une âme a l’Europe*, i va afirmar el següent:

“Hi ha encara molt a fer per assegurar la primacia de l’esperit i l’aportació indispensable de la cultura en la nostra Europa i en les nostres democràcies desvitalitzades. Aquesta Europa que està en vies d’unitat, necessita una memòria i una ànima. Així, i només així, farem prosperar l’esperit europeu.”⁴⁶

I també en una altra part:

“La crisi de la democràcia és també una crisi moral i, per consegüent, l’espiritualitat ha de revitalitzar la societat... La crisi moral de la democràcia es deu, en part, a la debilitació de l’espiritualitat.”⁴⁷

Per la seva banda, Victòria Camps, ben coneguda com a estudiosa dels fonaments de l’ètica, després d’haver valorat tot el que el positivisme il·lustrat pot oferir en aquest camp, arriba finalment a confessar:

“L’ètica exigeix certs ressorts, en la recerca dels quals no és absurd ni espuri recórrer a la religió... L’esquerra sembla enfrontar-se a fenòmens per als quals sembla no tenir paraules. Un d’ells és la religió. Menysprear-la i abandonar-la als elements més conservadors no és ja una actitud progressista, sinó una actitud d’inhibició quan hom reconeix que s’ha quedat sense estratègies.”⁴⁸

4.12. Entre el realisme i la utopia

El creient rep de la fe, motivació, il·luminació i correctius per a l’acció política. Però sap que des de la fe és cridat a seguir un camí la meta del qual és sempre utòpica.

El Sermó de la Muntanya no es pot convertir en programa polític.

Per això, el creient haurà de mantenir-se en guàrdia contra un excés d’expectatives o de purisme, que podrien induir-lo a actituds de rebuig de les mediacions inevitablement

imperfectes amb les quals s'ha d'actuar en la societat.

El creient ha d'estar convençut que el seu compromís polític està sotmès a les regles de la racionalitat natural, del càlcul de la relació entre mitjans i finalitats i de les condicions concretes de cada situació i moment.

I encara que les finalitats últimes sempre han de ser les d'una màxima humanització de la societat, haurà d'admetre que no sempre es tenen a l'abast els mitjans i les condicions òptimes, i que, de vegades, sense renunciar a l'ideal utòpic, caldrà adaptar-se a les possibilitats concretes.

Així mateix, el creient, convençut que no és possible obtenir una plena objectivitat i certesa en el diagnòstic i remei a les situacions, ha de respectar el pluralisme d'opcions polítiques, i no ha de pretendre imposar per la força solucions determinades.

L'evangeli s'ofereix com a llum que inspira metes, però no imposa polítiques concretes, ni menys solucions tècniques⁴⁹.

4.13. Una fe no alienadora, sinó i alliberadora

Quan parlem de fe o de religió podem estar parlant de realitats molt equívokes. Per descomptat, hi ha formes de religió que són "opi del poble", opi del burgès i, fins i tot, opi de l'exploitador que creu haver-se justificat davant Déu i davant la societat perquè ha complert amb els rituals religiosos socialment reconeguts. L'autèntica fe és la que afirma un Déu veritablement alliberador de tots. I només podem reconèixer "Déu" com un Déu si se'l concep com Aquell que impel·leix l'home a ser home. Els déus que els homes utilitzen per encobrir les seves injustícies o per destruir-se els uns als altres no poden ser déus autèntics. Déu és el Déu de tots, garant de la justícia i de la dignitat de tots, o no és Déu. Els teòlegs de l'alliberament van actualitzar una vella sentència de sant Ireneu (segle II): "La glòria de Déu és la vida dels homes". El criteri de validesa de la fe li vindrà donat des del testimoni de la seva efectivitat alliberadora. Un Déu que no allibera, sinó que esclavitzava, és un ídol.

Hem de caminar amb cautela, perquè res no es corromp tan fàcilment com la idea de Déu quan el posem al servei dels nostres interessos. Desgraciadament, en la tradició cristiana tenim molts exemples de corrupció de la idea de Déu posat al servei, per exemple, de l'imperialisme teocràtic papal a l'Edat Mitjana, de l'extermini de jueus, musulmans, heretges o bruixes, de la justificació ideològica de l'absolutisme monàrquic... i altres mil aberracions que s'han donat en la nostra història religiosa. No obstant això, la mateixa història mostra que la fe posseeix, en la tradició judeocristiana, elements que resorgeixen sempre amb força i impulsen al desemmascarament ideològic i a la instauració d'una societat més lliure i més justa. És la força que prové d'una tradició que està fundada sobre un impuls radical antiidolàtric i alliberador, incompatible amb qualsevol absolutització dels poders d'aquest món, i sobre una decidida manifestació de Déu a favor dels més pobres i desposseïts. Afortunadament, la continuada relectura de l'Èxode o del Sermó de la Muntanya fa que un no pugui romandre tranquil amb una fe complaent amb la injustícia.

En la mateixa fe cristiana trobem elements que condueixen a una permanent sospita d'ideologització de les nostres conductes. Per exemple, la clàssica doctrina del 'pecat

original' (deixant de costat les subtileses de les explicacions dels teòlegs) ens diu que l'ésser humà no és un ésser èticament o políticament neutre, sinó que hi ha en ell tendències que contradiuen la seva essència més profunda: fet per a la llibertat i la justícia en societat, experimenta la tendència a l'autoafirmació insolidària i negadora de l'altre.

Aquest és un fet existencial que els teòrics socials no solen prendre en consideració: creuen que n'hi ha prou amb proposar el bé perquè els homes l'hagin de seguir, i no compten amb la retorçada complexitat que nia en el cor de l'home que, en frase de sant Pau, es troba que inexplicablement "*no fa el bé que vol, sinó el mal que no vol*"⁵⁰. La fe té una comprensió de l'home molt més fonda i realista que la de la majoria de teòrics de la política i, per això, pot aportar una promesa d'alliberament més fonda: la de la gràcia salvadora, que no és alienant, sinó exigent i interpel·lant.

5. A TALL DE CONCLUSIÓ

J. B. Metz ha dit que la mentalitat il·lustrada arrossega un mal congènit, que és caminar amb l'esperit partit, perquè només ha heretat la meitat de la tradició que la va encoratjar⁵¹. Es diu que la raó ve de Grècia i la fe d'Israel; i la Il·lustració va pensar que amb la sola raó n'hi ha prou per donar sentit a la vida de l'home, i que, a tot estirar, la fe té un lloc privat en els àmbits del sentiment.

5.1. La doble arrel: raó grega i fe hebrea

Per descomptat que, amb la raó grega, es podrà intentar ordenar la vida dels homes com a individus i com a societat amb vista a una felicitat humana: això és el que vol plasmar la democràcia. Però, els fets obliguen a admetre que aquest ordenament racional només ho serà de debò si sotmet la llibertat a exigències que ja no són pròpiament racionals, sinó de fe; i aquesta seria l'aportació pròpia de l'herència jueva. Es tracta d'aquell principi de la fe d'Israel que mana adorar Déu sobre totes les coses, traduït en el reconeixement que el veritable bé de l'home no és el que ell decideix (individualment o socialment), sinó el que és reclamat i exigit per la seva mateixa realitat individual i social; en definitiva, el que en temps clàssics s'intentava dir parlant de llei natural o de llei eterna. En altres paraules, la democràcia haurà de reconèixer que no és el simple consens majoritari el que crea d'arrel el bé, sinó que, almenys en última instància, el bé és previ al que els homes trien i és precisament allò que constitueix els homes com a homes. No hi ha cap garantia que la majoria democràtica no pugui arribar a obcecar-se i a triar lliurement la seva pròpia destrucció, com ja va fer notar K. Jaspers⁵² a propòsit de l'accés de Hitler al poder. Certament, tampoc no hi ha cap garantia que n'hi hagi prou que algú es presenti com a expressió del benivolgut per Déu perquè ho sigui efectivament. Atès el que són els homes, més aviat caldrà estar sempre obert a la sospita d'impostura. El mateix consens democràtic no aconsegueix ser, per si mateix, principi i font última de bondat, i l'afirmació de Déu, i del bé veritablement absolut i universal que ell representa, pot ser el símbol per a una crítica lúcida de la mateixa democràcia, encara que, això sí, amb molt rigoroses cauteles contra els qui pretenguin imposar-nos els seus interessos en nom de Déu... Com diu J. M. Mardones en el seu profund estudi de la religió en J. Habermas,

*“no qualsevol manera de viure la religió és apte per proporcionar aquesta revitalització del món de la vida. Únicament aquelles tradicions religioses dotades de l'universalisme de la justícia i la fraternitat que, a més a més, siguin assumides i viscudes avui críticament i autocràticament, seran capaces d'oferir la rellevància social...”*⁵³

NOTES

1. És ben conegut com, per exemple, Hugo Grocio va propugnar l'establiment d'un sistema ètic natural que hagués de ser observat *et si Deus non daretur*.
2. R. Díaz-Salazar, *La Izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, 96ss. Entre nosaltres, M. Escudero, coordinador del *Programa 2000* del PSOE declarava: "Sóc partidari que la fe religiosa sigui una opinió de la vida privada, però mai de la pública... No vull menystenir el que pot tenir el cristianisme per enfortir les conviccions personals progressistes de gaire gent... Però el socialisme en el seu plantejament estratègic no anirà a Espanya per l'opció de considerar el catolicisme o la posició religiosa com un valor afegit que potenciï la progressivitat d'un subjecte social..." *Iglesia Viva*, núm. 140-141, (1989), 283ss.
3. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, I, 445ss. J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 112ss.
4. *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1985, 33.
5. *Ibid.* 39.
6. Cf. TW Adorno i M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998. M. Horkheimer, *Sobre el concepto de hombre*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970, 185-205. J. M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional, la Teoría Crítica de la sociedad de M. Horkheimer*, Bilbao, Mensajero 1979, 60ss; 102ss.
7. M. Horkheimer, *Crítica de la Razón instrumental*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1973, 194.
8. Cf. J. M. Mardones, *Dialéctica i societat irracional*, cit. 95-96.
9. Cf. J. M. Mardones, *ibídem* 103.
10. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, 85. Cf. també: *Sobre el concepto del hombre*, Buenos Aires, ed. Sur, 1970, 63-64.
11. Cf. J. Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001, 121ss. També, id., *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, 133ss.
12. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, 186.
13. J. M. Mardones, *Teología e ideología*, 157:
14. Cf. J.M. Mardones, *Teología e ideología*, Bilbao, Mensajero. 1979, 167.
15. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 153.
16. J. Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel 1996, 128.
17. Cf. *Anhelo de Justicia*, cit. 163.
18. *Ibídem* 168. Aquest és un tema en què Horkheimer insisteix constantment: cf. *ibídem*. 93; 187; 193; 217.
19. *Ibídem*, 169. Aquesta idea és repetida també per Horkheimer en formes diverses. Cf., per exemple, *ibídem*, 242. "L'anhel d'un totalment Altre és un anhel que uneix els homes, de tal manera que els fets atroços, les injustícies de la història passada, no siguin el destí últim, definitiu de les víctimes...".
20. *Anhelo de justicia*, cit. 217.
21. *Ibídem*, 219.
22. Cf. P. Valadier, *La anarquía de los valores*, PPC, 1999, 160. H. Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, 2001, 201.
23. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt, 1981, 16. Cf. J. M. Mardones, *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.
24. Així ho diu expressament en el seu *Theorie des kommunikativen Handels II*, Frankfurt, 1981, 118-119: "Les funcions sociointerpretatives i expressives, que abans assumia la pràctica ritual, passen a l'acció comunicativa. L'autoritat del sagrat és substituïda per l'autoritat d'un consens que es considera fundat una

vegada i una altra. Això significa que l'acció comunicativa queda alliberada de contextos normatius tutelats pel sagrat... L'aura de l'encant i del temor que emanava del sagrat, la força subjugant del sacre passen a ser sublimades i al mateix temps quotidianitzades en la força vinculant de supòsits de validesa criticables". Cf. una excel·lent exposició i crítica d'aquesta postura en A.W.J. Houtepen, *Dio, una domanda aperta*, Brescia, Queriniana, 2001, 158ss.

25. H. Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, 2001, p.201.

26. Madrid, Taurus, 1984, p. 344.

27. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p.25.

28. Ibídem, p. 60.

29. Id. *Texte und contexte*, Frankfurt, Surkamp, 1992, p. 125.

30. Reyes Mate, "Religión y Socialismo, más allá de la política", a *Iglesia Viva*, núm. 140-141 (1989), p. 291-292.

31. Cf. J.Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, 85. J.M. Mardones, "La filosofía política del primer Habermas", en: AA.VV., *Teorías de la Democracia*, Anthropos, 1988, 73.

32. Cf. L. Paramio, *Tras el diluvio*, Madrid, Siglo XXI, 1989; F. Savater, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988. Cf. R. Díaz Salazar, *La Izquierda y el Cristianismo*, 165ss.

33. Evidentment, estic pensant bàsicament en el cristianisme. Però el que es diu podria en gran part aplicar-se a altres formes de teisme religiós.

34. Cf. P. Valadier, *La anarquía de los valores*, PPC, 1999, p. 170.

35. *La Izquierda y el Cristianismo*, cit. p. 64.

36. Cf. R. Díaz Salazar, *La Izquierda y el Cristianismo*, cit. 393ss.

37. F. Fernández-Buey, "Grandes corrientes de solidaridad en el mundo de hoy", en: *Éxodo*, núm. 34, 1986, p. 7-8.

38. Cf. *Iglesia Viva*, núm. 211 (2002), 110 s.

39. P. Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 2000, 82ss. R. Díaz-Salazar venia a dir el mateix: "Estic convençut que quan la política no està fecundada per instàncies prepolítiques i metapolítiques cau inexorablement en un fonament mecànic que la petrifica i la porta a la nul·litat". *La Izquierda y el Cristianismo*, Madrid, 1998, 298.

40. J. Sevilla, *Balance y perspectiva de las relaciones Norte-Sur*, Valencia, Publicacions de la Generalitat, 1993, p. 178.

41. O. c. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 21

42. Es pot veure a C. Díaz, *Introducción al personalismo*, Madrid, Gredos, 1975.

43. Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo Histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 312.

44. R. Díaz Salazar, *La Izquierda y el Cristianismo*, cit., p. 399.

45. "El socialismo, diez años después", *Iglesia Viva*, núm.122 (1986), 123.

46. En I. Berten, *Un alma para Europa?*, Cuadernos de trabajo social, núm. 9, 1996, p. 57.

47. J. Delors, *De cuerpo entero*, Madrid, 1996, p. 257.

48. V. Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, 1996, p. 74

49. La legitimitat i, fins i tot, la necessitat d'un pluralisme polític entre cristians s'expressa en els documents del Concili Vaticà. II. Cf. *Gaudium et Spes* n. 74-75. Cf. Mardones, *Fe y Política*, cit. 71ss.

50. Rom 7, 15. Cf. V. Camps, "Religión y liberalismo", en: AA.VV. *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Madrid, Comillas, 1999, 219. "L'esquerra ha fet seva la idea que n'hi havia prou amb la democràcia

–les institucions, el procediment– perquè les persones també canviessin i es tornessin més honrades i solidàries. Els fets estan mostrant que això no és així...”

51. Cf. J. B. Metz, “Die anamnestiche Vernunft”, dins: AA.VV. *Zwischenbetrachtungen, Festschrift J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1989, 733ss. Citat per R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, 74.

52. *Origen y meta de la Historia*, Madrid, 1985, 164.

53. *El discurso religioso de la Modernidad*, Rubí, Anthropos, 1998, 207.