

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA DEL DRET MORAL I  
POLÍTIC

LA FILOSOFIA SOCIAL I POLÍTICA DE DENIS DE  
ROUGEMONT. PERSONALISME I FEDERALISME  
INTEGRAL

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
Servei de Publicacions  
2009

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 13 de febrer de 2009 davant un tribunal format per:

- Dr. Isidre Molas Batllori
- Dr. Attilio Danese
- Dr. Ernest Vidal Gil
- Dra. Emilia Bea Pérez
- Dr. Santiago Pestschen Verdaguer

Va ser dirigida per:

Dr. August Monzon i Arazo

©Copyright: Servei de Publicacions  
Joan Alfred Martínez i Seguí

---

Dipòsit legal: V-3757-2009

I.S.B.N.: 978-84-370-7513-6

Edita: Universitat de València

Servei de Publicacions

C/ Arts Gràfiques, 13 baix

46010 València

Spain

Telèfon:(0034)963864115

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA – ESTUDI GENERAL

FACULTAT DE DRET

LA FILOSOFIA SOCIAL I POLÍTICA DE DENIS DE  
ROUGEMONT. PERSONALISME I FEDERALISME  
INTEGRAL

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ

TESI DOCTORAL

presentada al

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA DEL DRET, MORAL I POLÍTICA  
per a l'obtenció del Grau de Doctor en Dret

Director: Prof. Dr. August Monzon i Arazo

València, setembre de 2008



## ÍNDEX GENERAL

INTRODUCCIÓ.....	5
CLAU DE SIGLES.....	9
ÍNDEX DE QUADRES.....	10
I. BIOGRAFIA DE DENIS DE ROUGEMONT.....	11
II. EL FEDERALISME INTEGRAL.....	26
1. Fonts del pensament de Denis de Rougemont .....	28
1.1// La relació entre l’home i Déu: una “teologia existencial” .....	28
1.2// La paradoxa en tensió: una epistemologia de l’antinòmia en diàleg.....	60
1.3// Persona i comunitat: una antropologia personalista.....	74
1.4// El referent històric: Suïssa.....	120
2. Filosofia social i política: un federalisme personalista.....	146
2.1// Cultura, ètica i societat.....	150
2.2// Filosofia política.....	209
2.2.1// Fonaments històrics per a un federalisme global.....	209
2.2.2// Crítica a la raó d’Estat: Estat-nació, nacionalisme i totalitarisme.....	288
2.2.3// Política i poder.....	297
2.2.4// Identitat, ciutadania i diàleg de les cultures.....	314
2.2.5// Democràcia.....	350
2.3// Filosofia del dret.....	416
2.4// Ecologia política i raó pràctica utòpica.....	430
III. PENSAR EUROPA.....	447
1. Genealogia històrica de la idea d’Europa.....	447
2. Identitat i vocació d’Europa en l’obra de Denis de Rougemont .....	460
IV. EUROPA EN FORMACIÓ: L’ACCIÓ DE L’EUROPEISME DURANT LA SEGONA POSTGUERRA I EL DEBAT INTERPERSONALISTA.....	474
CONCLUSIONS.....	502
BIBLIOGRAFIA.....	511



## INTRODUCCIÓ

La present tesi doctoral té com a objecte d'estudi la filosofia social i política de Denis de Rougemont (1906-1985), incloent-hi les seues derivacions ètiques i jurídiques. Es tracta, doncs, d'una investigació sobre l'anomenat "federalisme integral" d'inspiració personalista i comunitària, en què s'insereix l'escriptor suís. Aquest corrent de pensament, encapçalat per membres de l'extint moviment personalista de l'*Ordre Nouveau* (1931-1938), arran el final de la Segona Guerra Mundial, va consolidar i desenrotllar una visió pròpia de l'activitat humana i, en especial, de les relacions públiques, amb un sentit ampli de la política. A més a més, fidels a l'exigència personalista de compromís encarnat en l'esdevenir històric, Rougemont i els seus companys federalistes (Alexandre Marc, Robert Aron, Henri Brugmans...) lligaren la seua teorització multidisciplinar (política, eticosocial, jurídica, econòmica...) a l'actuar de l'europeisme militant d'aquells anys. Fet que determinaria llur destacada influència en el procés de construcció de l'Europa unida, però que, alhora, va provocar llur distanciament, i fins i tot confrontació bel·ligerant, respecte a l'altre pol personalista, el de la revista *Esprit*, dirigida per Emmanuel Mounier fins a la seua prematura mort.

L'obra d'aquests intel·lectuals, molts d'ells en actiu fins a ben entrada la dècada de 1980 o inclús després, en relació ja amb una àmplia xarxa de deixebles, sols començà a ser estudiada al llarg dels anys seixanta, des d'un plànol general i

contextualitzador, per mitjà d'algunes recerques en el camp de la història de les idees polítiques, promogudes per Jean Touchard i Jean-Louis Loubet del Bayle. Aquests determinaren el que ha sigut, des d'aleshores, la línia interpretativa dominant pel que fa als diferents hereus de l'anomenat "esperit dels inconformistes dels anys trenta", conformat principalment pels grups *Esprit*, *Ordre Nouveau* i l'efímera *Jeune Droite*. Una perspectiva monogràfica i pluridisciplinar, més centrada en el perfil individual i la trajectòria de cadascun dels filòsofs i pensadors participants del corrent personalista aglutinat pel federalisme integral, sols arribà arran les acaballes dels setanta, més que fóra, amb freqüència, salvant importants excepcions, per mitjà d'aproximacions fragmentàries i sintètiques. En certa mesura, incentivades parcialment, a partir de 1981, a fi de contrarestar les diatribes, força crítiques i polèmiques, d'un sector historiogràfic minoritari, presidit per Zeev Sternhell.

Treballs de major calat i profunditat s'inicien amb la tesi doctoral de Pierre Izard, llegida en 1986 a la Universitat de Tolosa del Llenguadoc, on s'aborda, de manera omnicomprensiva i en interrelació, el bagatge personalista i federalista de la majoria dels autors provinents del grup *Ordre Nouveau*. Guiada pel mateix fil conductor, encara que enfocada en excés cap a les figures d'Alexandre Marc i Guy Héraud, s'expressa la investigació de l'alemanya Lutz Roemheld, dedicada al federalisme integral i publicada en 1990.

Pel que fa al cas particular de Rougemont, sense deixar de banda multitud de xicotetes i valuoses aportacions al seu estudi –nascudes sovint a l'àmbit universitari de la Suïssa francòfona des de mitjans dels setanta–, s'observa, durant els anys posteriors a la seua mort, una empenta important de la tasca investigadora entorn als seus escrits i a la vàlua del seu compromís cívic i polític. En 1991, després de vora tres lustres de laboriosa elaboració, la nord-americana Mary Jo Deering publica la primera tesi



doctoral sobre l'escriptor suís, circumscrita a la seua dimensió europeïsta a favor del procés de construcció política continental. I, quatre anys després, Bruno Ackermann rep també el títol de doctor a la Universitat de Lausana per la seua excel·lent indagació en la biografia intel·lectual i les dimensions literàries de l'obra rougemontiana.

Entrant ja en allò referit a la nostra contribució, queda clar que la labor engegada ací arranca, com no podria ser d'altra manera, d'una avaluació crítica del *corpus* sociopolític del pensador de Neuchâtel, així com d'aquelles conclusions o interpretacions assentades prèviament sobre ell. En aqueix sentit, per a acomplir la finalitat d'establir els nostres propis resultats, hem utilitzat un mètode que s'avé a la naturalesa de les ciències socials, com és el de la raó pràctica. Una raonabilitat argumental que hem construït a través d'una doble òptica: d'anàlisi sistemàtica dels textos i dels continguts, per un costat, i, per l'altre, de consideració biogràfica i diacrònica de l'evolució del punt de vista rougemontianà. Per tant, com hom podrà comprovar, l'estructuració interna del treball i el desenvolupament del nostre discurs són fidel reflex de l'entrellaçament ambdues perspectives.

En tot cas, la consideració central de la filosofia social i política de Rougemont, no ens podia conduir a negligir una panoràmica general de la seua cosmovisió singular. És així que, amb brevetat obligada, hem intentat fixar, si més no de manera coherent i consistent, els fonaments metafísics, antropològics i epistemològics del seu model federal integral, arrelat, tostemps, en l'exemple de Suïssa, terra natal de l'autor. No debades, l'extensa bibliografia tant primària, en llengua original francesa, com secundària, que hem manejat, ens ha permés dur a terme tal afany.

Finalment, i abans de cloure aquesta succinta nota introductiva, solament voldria agrair la confiança lliurada, l'ajut inestimable i l'encoratjament constant als

meus esforços prestats per part del grup d'investigació sobre "Personalisme i cosmopolitisme" del Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política de la Universitat de València, i, especialment, pel que respecta al Dr. August Monzon, membre de dit equip i director d'aquest estudi. Així mateix, desitjaria ressenyar la disponibilitat i la gentilesa de diverses institucions, que m'han obert les seues portes per a la consulta de diversos arxius i fons bibliogràfics. Entre elles, les biblioteques de la Xarxa d'Universitats Institut Joan Lluís Vives, la Biblioteca Valenciana, la Biblioteca de Catalunya, la Biblioteca Nacional de España, la Fondation Denis de Rougemont pour l'Europe de Ginebra, el Réseau des bibliothèques de Suisse Occidentale, més en concret, la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève i el Fonds Denis de Rougemont de la Bibliothèque Publique et Universitaire de Neuchâtel, i, per últim, la Fondation Émile Chanoux-Institut d'Études Fédéralistes et Régionalistes d'Aoste i el seu Fonds Fédéraliste ubicat a la Bibliothèque Régionale d'Aoste.

## CLAU DE SIGLES

### 1) OBRES DE DENIS DE ROUGEMONT

PP = *Politique de la Personne, problèmes, doctrines et tactique de la Révolution personaliste*, París, Je sers, 1934.

PM = *Penser avec les mains* (1936), París, Gallimard, 1972.

AO = *L'Amour et l'Occident* (1939), París, France Loisirs, 1990.

PDIA = *La Part du Diable* (1942), París, Gallimard, 1946.

PDRAM = *Les Personnes du Drame* (1944), Neuchâtel, La Baconnière, 1945.

JE = *Journal d'une époque (1926-1946)*, París, Gallimard, 1968.

AVNA = *L'avenir est notre affaire*, París, Stock, 1977.

INED = *Inédits. Extraits de cours choisis et présentés par Jean Mantzouranis et François Saint-Ouen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988.

OCDR = *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe* [Christophe Calame, ed. lit.], París, Éditions de la Différence, 1994, t. III [II vols.].

DIFED = *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dr. pòstum/François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel.les, Bruylant, 1994.

### 2) ALTRES OBRES

DREE = DD. AA., *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'europeén. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976.

PFE = DD.AA., *Du personalisme au fédéralisme europeén. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Europeén de la Culture, 1988.

DRBIO = Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1996 [II vols.].

OCMOU = Mounier, Emmanuel, *Obras completas*, Salamanca, Sígueme, 1990 [IV ts.].

HPC = DD. AA. [Pere Lluís Font, coord.], *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002.

## ÍNDEX DE QUADRES

	Pàgina
1- Quadre I.....	231
2- Quadre II.....	388-389
3- Quadre III.....	394

## I. BIOGRAFIA DE DENIS DE ROUGEMONT

Denis de Rougemont (1906-1985)<sup>1</sup> nasqué el 8 de setembre de 1906 a Couvet, al bell mig del cantó suís de Neuchâtel. Era el tercer descendent del matrimoni format per Sophie-Alice i Georges-Arthur de Rougemont (la família es completaria amb el naixement de la seua segona germana quatre anys després). La seua infantesa i educació foren marcades, inevitablement, per la condició paterna de pastor de l'Església reformada al llogaret. “Vie familiale et vie privée se confondaient avec vie publique et paroissiale, et le profane côtoyait le sacré”.<sup>2</sup>

A més a més, a la primerenca interiorització d'una moral de vida afaïçonada enmig d'un medi rigorosament protestant, no exempt de cert moralisme, hagué d'afegir el contacte quotidià amb les diferències socials. D'un costat el seu veïnat, de classe obrera predominantment, al qual son pare intentava inculcar la fe en Crist, inspirat en

---

<sup>1</sup> Per a una aproximació biogràfica, a la figura intel·lectual i a l'obra, és essencial la consulta de Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, II vols. En aquest sentit, també són interessants, entre d'altres, els següents treballs: Bruno Ackermann i François Saint-Ouen, “Denis de Rougemont (1906-1985)”, a *DIFED*, pp. 259-266; Mary Jo Deering, *Denis de Rougemont l'Européen*, Lausana, Centre de Recherches européennes/Fondation Jean Monnet, 1991; i el monogràfic “Denis de Rougemont”, a *Cadmos*, nº 33, primavera 1986. Per altra banda, sense pretendre l'exhaustivitat biogràfica ni un tractament acadèmic hagiogràfic, però partint d'una bona documentació, Christian Campiche descriu la persona de carn i ossos des d'un punt de vista íntim i inèdit fins llavors, descobrint “un personnage au passé tumultueux, avec ses forces et ses faiblesses. Ses contradictions aussi”. Christian Campiche, *Denis de Rougemont. Le séducteur de l'Occident*, Chêne-Bourg (Suïssa), Georg, 1999.

<sup>2</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 64.

els postulats de l'anomenat cristianisme social.<sup>3</sup> I d'altre, sobretot, els seus lligams materns de parentiu amb els Bovet, burgesia benestant de la capital neuchâteleza. Exigència de comportament exemplar, fe religiosa no mancada de fervor persuasiu i incipient consciència de les misèries del món envoltaren, així, els seus primers anys.

Després de finalitzar el batxillerat en ciències al *Gymnase cantonal de Neuchâtel*, en 1925 ingressa a la Universitat de la mateixa ciutat per a cursar estudis de lletres. Havia abandonat un primer embelesament adolescent per la química, en favor d'una fascinació creixent per la literatura. El psicòleg Jean Piaget i el lingüista Max Niedermann, deixeble de Ferdinand de Saussure, foren alguns dels seus professors universitaris més reeixits. Però, tal volta, a la seu acadèmica del cantó neuchâtelés, el mestratge filosòfic deixat per Arnold Reymond –un dels representants del corrent espiritualista a la Suïssa francòfona i també defensor del pensament de Henri Bergson– puga ser allò que més incidí en la seua formació a la facultat.<sup>4</sup> El surrealisme i el romanticisme, amb especial Goethe i Schiller, als quals llegirà directament en alemany, l'atrauen en aquells moments de revolta juvenil. Publica els primers articles de lletraferit a la *Revue de Genève* i a la *Revue de Belles-Lettres*, mentre viatgarà per Europa, ampliant estudis a Viena i Ginebra. A la capital austríaca, en 1927, coneix personalment a Richard de Coudenhove-Kalergi. Es compromet a enllestir, durant alguns semestres universitaris, la revisió estilística de l'entrega francesa del mensual que serveix d'òrgan d'expressió a la Unió Paneuropea. I, a bastança, esdevé, des d'aleshores, ferm partidari de la unió del continent.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Moviment sorgit al si del protestantisme francès, a la dècada de 1880, com a expressió d'una inicial preocupació i atenció envers l'obrerisme i la marginació de les classes populars.

<sup>4</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 76.

<sup>5</sup> Richard de Coudenhove-Kalergi (1894-1972) edita el seu llibre *Paneuropa* en 1923, que, alhora, marcarà el començ de l'acció de la Unió Paneuropea. Es tracta de l'organització més destacada en la defensa de l'europeisme al llarg del període d'entreguerres. Fins al punt d'estar en la base del projecte de construcció d'uns Estats Units d'Europa, llançat per Aristide Briand el 5 de setembre de 1930 a la seu de la Societat de Nacions. Vegeu Vittorio Pons, "Richard de Coudenhove-Kalergi", a *DIFED*, pp. 191-196.

Fruit d'aquestes experiències redactarà l'obra *Le Paysan du Danube*<sup>6</sup>, publicada amb posterioritat el 1932. Primera prospecció en el gènere del diari novel·lat en què demostrarà una prolixa fecunditat, però que, així mateix, emana una palpitant sensibilitat envers l'Europa del sentiment. I constitueix, doncs, la manifestació fefaent de l'esperit creador que l'envaeix llavors: una joventut romàntica i rebel, inquieta, tanmateix, per qüestions metafísiques, polítiques i ètiques.

La Suïssa francòfona dels darrers anys vint comença a antullar-se-li, més aïna, asfixiant.<sup>7</sup> L'atmosfera de conformisme estret, d'esterilitat dels debats intel·lectuals i, a la vegada, d'extensa obertura als corrents europeus, capgira les seues mirades cap a París. El gener de 1930 determina, alhora, un punt de ruptura i un punt de referència fonamental en l'itinerari de Denis de Rougemont. El pastor Pierre Maury<sup>8</sup> l'invita a traslladar-se a la capital francesa per a participar en l'engegament d'una nova casa d'edicions, "Je Sers", que cercava aportar elements de reflexió, des de l'òptica protestant, a la ja sentida "crisi de civilització" espiritual i material que s'abatia sobre Occident.<sup>9</sup>

El crack de Wall Street no repercutí a l'altra vora de l'Atlàntic fins a ben entrat l'any 1931. No obstant, l'enquistament en què ja havia entrat la Societat de Nacions amb tot l'entramat institucional internacional, fornit per a garantir la pau després de

---

<sup>6</sup> Vegeu Denis de Rougemont, *Le Paysan du Danube* (1932), Lausana, L'Age d'Homme, 1982.

<sup>7</sup> Cf. Alfred Berchtold, *La Suisse romande au cap du XXe siècle*, París, Payot, 1963.

<sup>8</sup> Pierre Maury (1890-1956), a principis dels anys trenta, era una figura destacada i capdavantera del protestantisme a França, on fou el principal introductor de la teologia dialèctica de Karl Barth (1886-1968) i del seu correlatiu retorn a les fonts primigènies de Luter i Calví. Aquest plantejament es postula com una oposició a la teologia protestant de tradició liberal, paral·lela al modernisme catòlic, closa en un espiritualisme sentimental i en un optimisme amb fe en el progrés. Actituds, totes dues, sèriament qüestionades arran els fets colpidors de la Primera Guerra Mundial i les seues consegüents seqüeles. Cf. Evangelista Vilanova, *Història de la teologia cristiana. Vol. III: segles XVIII, XIX i XX*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya/Herder, 1989, pp. 518-523.

<sup>9</sup> Cal ressenyar algunes obres que evidencien el malestar generalitzat de la cultura occidental durant l'època d'entreguerres, i que, repreneu el debat obert per Paul Valéry, vénen a bastir una autèntica "literatura de la crisi", com així s'ha anomenat. Entre alguns dels llibres més destacats: Oswald Spengler, *La decadència d'Occident*, 1922; Nikolai Berdiàiev, *Una nova Edat Mitjana*, 1924; Arnold Toynbee, *L'eclipsi d'Europa*, 1926; André Malraux, *La temptació d'Occident*, 1926; Karl Jaspers, *Situació espiritual de la nostra època*, 1930; Daniel Halévy, *L'ocàs de la llibertat*, 1931...

l'armistici de Versalles, anunciava un prompte i darrer colp de gràcia. La depressió econòmica que s'ataüllava a l'horitzó, les esquinçadores tensions provocades pels nacionalismes i la feblesa inoperant de les democràcies europees continentals, absortes en la impotència del règim parlamentari liberal davant les tensions tant internes com externes als Estats, provocarien el seu enfonsament irremeiable. El fracàs d'un ordre internacional sustentat sobre els vetustos pilars que constituïen els principis de l'hegemonia de les potències i de la sobirania nacional, havia estat, ben aviat, anticipat. En una mostra de clarividència històrica digna de menció, Luigi Einaudi (primer president de la República italiana el 1946) ho augurà en una carta publicada el 5 de gener de 1918 al *Corriere della Sera*; la seua il·lusió ginebrina era un altra: la supranacionalitat de l'entitat a crear.<sup>10</sup>

Ara bé, aquesta descomposició de les estructures socials, imminent quant a la seua manifestació econòmica i política més radical, encobria una patologia d'un calat força més pregon. I venia a certificar, doncs, el diagnòstic àmpliament asseverat per la intel·lectualitat: l'Occident es trobava davant d'una greu crisi de valors. Calia, de manera inajornable, reconstruir un ordre nou.

El lllindar de la dècada dels trenta s'iniciava traspassat per aquest desafiant disseny. El marxisme-leninisme, organitzat al voltant del *Komintern* (creat a Moscou el 1919 per la III Internacional), entenia aquest procés com el compliment taxatiu del materialisme històric. El feixisme predicava pertot arreu una mística nacionalista, un col·lectivisme estatalista recobert d'ínfules exaltadores de la voluntat de puixança.

Altres veus, tanmateix, també s'aixecaven per a defensar una via de redescobriments de l'home i de la vida, camins cap a un humanisme renovellat. Aqueix

---

<sup>10</sup> Luigi Einaudi, *La Guerra e l'Unità Europea*, Milà, Ed. di Comunità, 1950, p. 13. Citat a Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, Madrid, Moneda y Crédito, 1972, p. 53. Jean Monnet, com molts d'altres, arribaria a la mateixa conclusió, però després d'haver sofrit l'experiència del daltabaix de la Societat de Nacions com a funcionari de la institució.



és el cas paradigmàtic del viratge mamprés per Jacques Maritain el 1926: trencament respecte a l'*Action Française* de Charles Maurras i el seu ideari de tradicionalisme reialista condemnat pel papat, i recerca d'un renovament catòlic de base tomista i intel·lectualista que, pels anys, es definirà com a personalista.<sup>11</sup> Així mateix, entre els escriptors laics que formen el nucli ideològic del republicanisme francès es produeix també, si més no de forma majoritària, un capgirament envers el compromís social. La pressió indefugible dels esdeveniments i la denúncia tenaç, quan no colèrica, de l'emergent generació de jòvens intel·lectuals sobre l'actitud diletant i d'introspecció enjogassada dels seus majors, així ho determinaren. La plèiade d'aquest amplíssim sector dels hòmens de lletres gals, reunits entorn de la *Nouvelle Revue Française* i l'associació Unió per la Veritat (organitzadora dels encontres d'estiu de l'abadia de Pontigny), ho evidencien de forma diàfana.<sup>12</sup> Pel que fa al grupuscle de pensadors protestants, certament molt minoritari i amb una dependència endèmica de la gran tradició germànica, l'any 1930 s'erigia igualment com una fita de transformacions importants.

Denis de Rougemont es va integrar amb plenitud en aquesta candent dinàmica. Els seus primers dos anys a París, fins al 1932, suposen un període de presa de consciència del, per a ell, nou medi cultural. Els seus lligams inicials amb els cercles protestants propers a "Je Sers" (centre que irradiarà un feix de projectes editorials posteriors) el condueixen a col·laborar amb la revista *Foi et Vie*, i a fundar el novembre de 1932, junt a Henry Corbin, *Hic et Nunc*. En ella es palesa el retrobament personal que visqué amb el cristianisme de la mà de Sören Kierkegaard i Karl Barth, autors que

---

<sup>11</sup> Dins de l'abundant bibliografia sobre el tema, per a un acostament a la realitat del món del pensament, sobretot francès, del decenni de 1930, es pot veure: Herbert Lottman, *La Rive Gauche. La élite intellectuelle y política en Francia entre 1935 y 1950* [José Martínez Guerricabeitia, trad.], Barcelona, Tusquets, 1994; Pascal Ory i Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1986; Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, i també del mateix autor, *Les années trente. De la crise à la guerre*, París, Seuil, 1990.

<sup>12</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, París, Seuil, 1969, pp. 11-31.

ensems als existencialistes alemanys, com ara Martin Heidegger i Max Scheler, nodreixen les seues pàgines. Aquest jove ferit de teologia superarà aleshores la seua orientació espiritualista i adquirirà una visió més global de la realitat humana.<sup>13</sup>

Alhora els contactes es multipliquen. La vocació literària, que no l'ha abandonat, trobarà oxígen a través d'escrits menors (recensions, crítiques...) que, a partir d'octubre de 1931, lliurarà a la *Nouvelle Revue Française*. Participa en les reunions ecumèniques del *Club du Moulin Vert*, bressol del personalisme que, des de 1929, aplegava al voltant del seu promotor, Alexandre Marc-Lipiansky<sup>14</sup>, a pensadors rellevants com Nikolai Berdiàiev, Gabriel Marcel, Jacques Maritain o el dominicà Yves Congar. De l'amistat sorgida amb Alexandre Marc i altres contertulis (René Dupuis, Jean Jardin...), producte d'una comuna inquietud per buscar eixides polítiques a la crisi civilitzatòria, i de llur convergència amb el tàndem Arnaud Dandieu-Robert Aron (portadors d'un important bagatge reflexiu encetat el 1927), naixerà, en novembre de 1931, el *Centre d'études de l'Ordre Nouveau*. Aquest, després de ser acollit a distintes publicacions que li serviren de tribuna (*Plans* de Philippe Lamour i *Mouvements* de Pierre-Olivier Lapie, successivament), donarà a llum un òrgan d'expressió autònom: *L'Ordre Nouveau* (maig de 1933).<sup>15</sup>

Paral·lelament, també intervingué en el procés de constitució del moviment *Esprit*, si bé el seu protagonisme en aquest cas serà molt menor, car la seua major identificació dins dels diferents grups personalistes anirà adreçada a l'*Ordre Nouveau*.

<sup>13</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 153-179.

<sup>14</sup> Segons recorda el mateix Marc, després d'haver fet la coneixença personal de Rougemont en la tertúlia de ca Charles du Bos cap a 1931, "Denis de Rougemont m'a été recommandé par Max Dominicé, alors pasteur à Bellevue, pour prendre part, en compagnie de Roland de Pury, aux activités naissantes d'un des très rares groupes oecuméniques de l'époque, issu d'un certain «Club du Moulin-Vert» [...], mais il me semble que cette ambitieuse entreprise n'a pas survécu à mon départ de Paris (vers 1934). Quoi qu'il en soit, Denis de Rougemont se trouva spontanément à l'aise dans la perspective établie dès le départ: chacun était fermement invité, non pas à l'indulgence irénique ni, encore moins, à la «tolérance», mais à l'expression franche et directe, au besoin agressive, de sa foi, sans aucun ménagement, mais non sans respect d'autrui". Alexandre Marc, "Denis de Rougemont, un homme à-venir", a *Cadmos*, n° 33, primavera de 1986, pp. 25 i 28.

<sup>15</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle, *op. cit.*, pp. 79-104.

Així i tot, a pesar que no estigué present en el congrés fundador de Font Romeu<sup>16</sup>, la seua firma apareixerà al número u d'*Esprit* l'octubre de 1932 i hi serà habitual fins a l'esclat de la Segona Guerra Mundial.<sup>17</sup> A més a més, tal com indica Ackermann: “De tous les collaborateurs d'*Esprit* [en llur majoria catòlics], Denis de Rougemont fut sans doute, avec André Philip et Jacques Ellul, l'un des seuls représentants de la pensée protestante (barthienne), mais aussi l'un des seuls intellectuels [personalistes], avec Alexandre Marc, oeuvrant en première ligne au sein d'autres mouvements et revues non-conformistes, [...]”.<sup>18</sup>

Cal parar esment, doncs, a una característica remarcable en el tracte quotidià, però també en l'obra, del nostre autor. El tremp conciliador i crític que li permeté establir ponts d'unió entre els heterogenis ambients de jóvens inconformistes i, ensems, li garantí la distància de juí suficient per a mantenir la seua independència intel·lectual.<sup>19</sup> Així, hom podria aventurar inclús, a mode de simplificació aclaridora, que la seua pluralitat de compromisos, fins i tot fora de la constel·lació de grups personalistes, li proporcionà una diversitat de registres d'expressió del seu pensament que són la salvaguarda de la seua volguda autonomia de criteri. En aquest sentit, seria certament versemblant la següent correlació de matèries i revistes: *Hic et Nunc*, teologia; *Nouvelle Revue Française*, literatura; *L'Ordre Nouveau*, filosofia social i política; *Esprit*, antropologia personalista. En tot cas, i amb més èmfasi pel que fa a les dues últimes, no cal oblidar en cap moment la circularitat dialèctica i la interpenetració

<sup>16</sup> Durant aqueix estiu del 1932 Denis de Rougemont fou convidat a tenir part en les “Décades de Pontigny”, consagrades en aquella ocasió a l'obra de Goethe en el primer centenari de la seua mort. La posició expressada pel pensador suís (ja explicitada a la *Nouvelle Revue Française* la primavera proppassada) destacava el perfil d'un Goethe de la concòrdia, defensor de federar diferències autèntiques. L'antítesi antinazi mateixa, oposat tant a un internacionalisme abstracte basat en les desvaloritzacions nacionals com, en una perspectiva extrapolada al segle XX, al totalitarisme naixent. Sobre la història de la revista *Esprit*, vegeu: Michel Winock, “*Esprit*”. *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, París, Seuil, 1996.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 458-459.

<sup>18</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 319.

<sup>19</sup> Cf. Emmanuel Hériard Dubreuil, “Mouvements personalistes des années trente: Denis de Rougemont médiateur”, a *Les relèves en Europe d'un après-guerre à l'autre: racines, réseaux, projets et postérités*, Brussel·les, P.I.E./Peter Lang, 2005, pp. 217-231.

sense confusió de tots els aspectes de la seua cosmovisió cristiana del món, centrada en la dignitat de l'ésser humà.<sup>20</sup>

Precisament, allò que acabem de comentar, es pot observar en el fet que Jean Paulhan, director de la *Nouvelle Revue Française*, li encarregà la coordinació d'un "Cahier de revendications" dels joves aglutinats per "l'esperit de 1930", el qual aparegué el desembre del 1932. La idea generalitzada llavors de crear un front únic de la joventut francesa, i inclús europea<sup>21</sup>, no mancava, amb certesa, d'uns mínims fonaments dins de l'àmbit gal. La veu d'una jovenívola generació d'intel·lectuals, tots ells formats durant la postguerra, conflueix en un llenguatge i vocabulari similars i, a més, es vehicula per mitjà d'unes mateixes revistes (*Esprit, L'Ordre Nouveau, La Revue du Siècle, La Revue du XXe siècle, Combat, Plans, Mouvements...*). Però, sobretot, aquest viver de nous pensadors emergents, malgrat la seua diversa procedència ideològica i política –des del tradicionalisme reialista de Ch. Maurras al socialisme proudhonià, i fins i tot filocomunista, passant pel catolicisme social i el lliurepensament laic–, expressa un acord bàsic d'idees de ruptura amb el "desordre establert" i de renovament

---

<sup>20</sup> Attilio Danese, *Il federalismo*, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 94-96. Són força aclaridores les paraules del mateix Rougemont: "Ma position, que l'on eût pu croire «à mi-chemin» entre *Esprit* et *l'Ordre Nouveau*, était en réalité de coïncidence partielle, mais alors sans réserve, d'une part avec l'essentiel de la doctrine O.N. (analyse dichotomique des fonctions créatrices et du domaine colonisé par la raison et la technique, fédéralisme de bas en haut, agressivité scientifico-technique mise au service de la personne), d'autre part avec l'ambition communautaire de Mounier. Mais c'était bien en nom d'une ombrageuse orthodoxie barthienne que j'acceptais tout cela –et demandais davantage. J'ai dit depuis que la liberté, c'est le droit d'appartenir à plus d'un club". *JE*, p. 98.

<sup>21</sup> Rougemont, junt a d'altres jóvens inconformistes, participà en una trobada francoalemanya celebrada entre el 7 i 8 de febrer de 1932 a Frankfurt. Allí contactà, en especial, amb Harro Schulze-Boysen, enemic declarat de Hitler i futur heroi de la resistència alemanya (fundador dels *Gegner*, Adversaris). Però també tingué l'oportunitat de contrastar actituds i punts de vista amb Otto Strasser (cap del Front Negre, moviment nacionalsocialista dissident) i Otto Abetz, futur delegat del NSDAP (partit nazi) a França per a qüestions de la joventut, el qual arribaria a exercir el càrrec d'ambaixador del *Reich* a París després de l'ocupació, en juny de 1940. Cal emfasitzar la relació que, amb aquests dos últims personatges, mantingué el grupuscle inconformista de la *Jeune Droite*, encaminat decididament a partir de 1934 cap a postulats propers al feixisme. Així com també, per altra banda, és destacable la influència que l'*Ordre Nouveau* palesà, a través de Dimitri Mitrinovitx (serbi instal·lat a Londres), sobre un moviment nascut a la Gran Bretanya: el *New Atlantis, New Britain* i *New Europe Group*, com s'anomenà successivament. Centre d'irradiació, encara que certament minoritari, d'una mena de federalisme integral, del qual begué, de manera directa, Lewis Mumford. Vegeu Alexandre Marc, "Historia de las ideas y de los movimientos federalistas desde la Primera Guerra Mundial", a *Federalismo y federalismo europeo* [Gaston Berger, dr./Raul Morodo, trad.], Madrid, Tecnos, 1965, pp. 134-135.

humanista del fet polític. Manifestat en un refús equivalent envers l'idealista pensament burgès, matriu de l'individualisme, i el col·lectivisme exalçador de l'Estat, de la nació o de la raça, tots tres dissolvents de la dignitat de la persona.<sup>22</sup>

Els avalots del 6 de febrer de 1934 a París, promoguts per les creixents lligues profeixistes mesclades amb elements comunistes incontrolats i d'Acció Francesa, constituïren el bateig polític forçat i la fragmentació del jovent inconformista, clos fins aleshores en un debat d'elaboració doctrinal i unit sota la divisa “*ni droite ni gauche, mais en avant devant les problèmes*”.<sup>23</sup> Com diria Rougemont pel que fa al món intel·lectual francès: “Chose étrange, le 6 février 1934 est une date de l'histoire littéraire: elle inaugure le temps des moutons enragés”.<sup>24</sup> El rebuig indignat d'aquests traumàtics successos, que violentaven la vida institucional democràtica, forjà la primera trobada del republicanisme radical amb el conjunt plural de l'esquerra (SFIO, PCF...), en el camí d'acostaments que conduiria a la formació del Front Populaire. Els sindicats i, en particular, la intel·lectualitat mobilitzada pels comunistes<sup>25</sup> jugaren el paper lubricant de conciliadors en tot aquest procés.

“L'esperit de 1930” veu assolir-se la sempre fràgil unitat plural que el definia. La *Jeune Droite*, investida d'una visió força limitada a l'espiritual, que li impossibilitava encabir la dimensió econòmica d'una problemàtica integral, i aferrada a

<sup>22</sup> Un desenrotllament més acurat dels trets caracteritzadors de la generació dels joves inconformistes dels anys trenta és l'objecte d'estudi de Jean-Louis Loubet del Bayle, *op. cit.*

<sup>23</sup> Aquesta premissa seria definida amb un to pròpiament personal, tal vegada amb una sensibilitat més profunda, per E. Mounier en la cèlebre màxima: “L'esdeveniment serà el nostre mestre interior”. Vegeu Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *Art Premi Cirera i Soler 2001*, Barcelona, Unió de Treballadors Democratacristians de Catalunya, 2002, p. 18.

<sup>24</sup> Denis de Rougemont, “Trop d'irresponsables s'engagent! (Responsabilité des intellectuels)”, a *L'Ordre Nouveau*, nº 42, juny de 1938, p. 19.

<sup>25</sup> En tal sentit és rellevant, durant tots els anys que precediren al Pacte germanosoviètic d'agost de 1939, la labor de propaganda desenvolupada per agents del *Komintern* com, per exemple, Willy Münzemberg o Ilya Ehrenburg. Iniciatives d'aquests foren, entre d'altres, la celebració dels dos Congressos Internacionals per a la Cultura de 1935 i 1937 o la creació del CVIA (Comité de Vigilancia dels Intel·lectuals Antifeixistes, 1934) i la posterior Associació Internacional d'Escriptors per a la Defensa de la Cultura (1935). Anys després Jean Guéhenno, pacifista, filocomunista i delegat congressual al 1935 asseveraria “«un congreso organizado en París, por orden de Moscú, por el partido comunista» en el que sólo eran deseables la presencia y el nombre de Huxley, Mann, Forster, Benda o Gide”. Herbert Lottman, *op. cit.*, p. 151.

un nacionalisme defensiu (refusant qualsevol imperialisme, però incapaç de desenrotllar una concepció d'Europa més enllà d'una espiritualitat quasi religiosa), va abocar la seua acció, en gradual progressió, envers la temptació feixista i l'ulterior col·laboracionisme amb el règim de Vichy.<sup>26</sup>

Ben al contrari, els moviments *Esprit* i *Ordre Nouveau* persistiren en llur discerniment filosòfic arrelat a allò concret, a la persona entesa, indestriablement, com a lliure i responsable enmig de la comunitat. El mestratge de Charles Péguy i Pierre-Joseph Proudhon eren cabdals per a assentar aquesta interioritzada convicció. En aqueixa línia, el pensament destil·lat per ambdós pols personalistes, tant al llarg de la dècada dels trenta com, amb posterioritat a la conflagració bèl·lica, en el marc de la Guerra Freda, podria enclavar-se, amb bon juí, dins d'unes coordenades comunes, no sistemàtiques, delimitades amb un tarannà, de vegades, difús. Es tracta del projecte d'una Europa pluralista, democràtica en un sentit substantiu, federal preservant la unitat dins la diversitat nacional i regional, socialista en l'accepció proudhoniana de mutualisme, més que no d'estatalisme planificador, i, finalment, oberta a una vocació mundial i universalitzadora, sempre guiada pel primat d'allò espiritual, transcendent, centrat en la persona humana.<sup>27</sup>

Tanmateix, no deixa d'haver-hi diferències i distanciaments diversos. I no sols pel que fa a la doctrina, sinó, sobretot, per allò referent a l'enfocament des del qual plantejar la recerca i per la forma d'encarar el vincle indefugible amb l'acció.

És així que, mentre Emmanuel Mounier i *Esprit* entrelligaran llur aprofundiment filosòfic a una actitud de crítica assenyada però implacable dels esdeveniments històrics, la qual cosa els reportarà un merescut prestigi de compromís

---

<sup>26</sup> Pascal Ory, "Il gruppo della «Jeune Droite» e quello di «Ordre Nouveau»", a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 79-91.

<sup>27</sup> Per a una anàlisi més detallada d'aquestes característiques genuïnes del moviment personalista i comunitari nascut durant la tercera dècada del segle XX, vegeu el conjunt de la següent obra: Emilia Bea i Agustí Colomer, "Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemònies", a *Art Premi Cirera...*, op. cit.

social, sent percebuts com a heralds d'un catolicisme d'esquerra. Els membres de l'*Ordre Nouveau*, escriptors, enginyers, matemàtics i pensadors humanistes polifacètics, entre ells Rougemont, des de les planes de llur publicació, s'entestaren en voler continuar la tasca investigadora en el plànol del pur pensament, no lligat amb la realitat política del món dels partits, de la dreta i de l'esquerra. Així s'encaminaran cap a un doctrinarisme dogmàtic, que, a partir del bagatge filosòfic personalista ja acumulat, desitjarà vertebrar estructures, sovint innocents per detallistes, realitzables en contraposició al "desordre establert". Tal neutralisme<sup>28</sup> davant l'ardent realitat dels temps, encara que les anàlisis de fons eren constants i punyents i, fins i tot, es va posar en marxa alguna iniciativa alternativa, com ara un servei civil voluntari (xarxa de substitució temporal de treballadors per a garantir-los unes vacances pagades), dugué a la desaparició formal del moviment el 1938.

Pascal Ory, inclús valorant la posterior i determinant aportació que alguns dels membres més destacats d'*Ordre Nouveau* (Alexandre Marc, Robert Aron, el mateix Rougemont...) desenvoluparien en el procés de construcció europea de la segona postguerra, judica aquest moviment dels anys trenta amb taxativa duresa: "Il tentativo di *Ordre Nouveau*, che pretendeva di fondarsi sulla «persona umana» assumeva talvolta l'aspetto di un monumento impersonale e gelido. [...] mancava [...] un certo senso della storia e dell'incarnazione".<sup>29</sup> Com a contrast, l'historiador de les idees polítiques Jean Touchard, sense entrar en valoracions sobre la qüestió del compromís social, certament important dins del personalisme, subratlla la importància històrica del pensament elaborat per l'*Ordre Nouveau*. "[...] *L'Ordre Nouveau* devint rapidement, [...] «à

---

<sup>28</sup> La línia editorial de la revista insistirà en la seua neutralitat, no sols davant els tumults del 1934, també defensarà l'abstenció en les eleccions que dos anys més tard donaren el triomf al Front Popular. Nogensmenys, la seua negativa a vincular-se amb el funcionament de la democràcia parlamentària liberal, considerada com a formalista, no comportà cap estalvi de crítiques, ja ho hem dit, tant respecte a aquesta com en referència al marxisme i a l'ascens del feixisme.

<sup>29</sup> Pascal Ory, *op. cit.*, p. 91.

proprement parlar, la seule école de pensée des années trente»<sup>30</sup>. Més comprensiu, però no menys lúcid, es presenta Paul Thibaud quan observa que un personalisme ideologitzat, en la mesura que pren una posició de tot o res, cau, de manera inevitable, o bé en la passivitat política o bé en l'activisme militant.<sup>31</sup>

Si a Denis de Rougemont escau circumscriure'l dins la crítica general a la qual se sotmet l'*Ordre Nouveau*, no debades era integrant del seu comité director. Hom s'adona d'immediat que també és de rigor esmentar una sèrie de fets que, sumats al seu tarannà autònom i polifacètic ja comentat, converteixen qualsevol intent estret d'hipotecar el seu pensament amb un encasellament empobridor en tasca veritablement inútil. La independència de juí de què féu gala s'hi sobreposa.

Quan, després de la fallida financera de "Je Sers", enceta un fructífer recés a l'illa atlàntica de Ré (sud-oest de França), la seua experiència d'intel·lectual en atur (1933-1935) l'allunya del tragí parisenc.<sup>32</sup> Una de les escasses escapades a la ciutat del Sena li suposa una acalorada disputa amb Alexandre Marc arran la desafortunada "Lettre à Hitler"<sup>33</sup>, que ell no havia aprovat ni subscrit. *Esprit* hi havia reaccionat amb

---

<sup>30</sup> Jean Touchard, "L'esprit des années 1930: une tentative de renouvellement de la pensée française", a *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, París, Hachette, 1960; citat a *DRBIO*, vol. I, p. 259.

<sup>31</sup> Paul Thibaud, "Reconversions nécessaires", a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain. Pour un cinquantenaire*, París, Seuil, 1985, p. 233.

<sup>32</sup> Seria precisament en 1933, enmig d'aqueixa situació econòmica i professional precària, quan contrauria matrimoni amb Simone Vion. La parella tindria dos fills, Nicolas i Martine, però, trencada la vida conjugal, se separarien en 1949, sent-los concedint el divorci dos anys més tard. Rougemont es tornaria a casar en segones núpcies en 1952 amb Anahite Repond, a qui havia conegut durant el transcurs dels *Rencontres Internationales de Genève* de 1946.

<sup>33</sup> La "Lettre à Hitler", redactada per Alexandre Marc i Daniel-Rops i publicada a *L'Ordre Nouveau* en el número de 15 de novembre de 1933, constitueix, probablement, un dels primers compromisos col·lectius del grup personalista *Ordre Nouveau* enfront dels esdeveniments ocorreguts a Alemanya i, en general, a Europa. Es tractava d'una carta oberta, a mode d'avaluació crítica i rigorosa de les aspiracions nacionalsocialistes –algunes d'elles considerades de forma positiva– i de les seues insuficiències radicals, que conclou amb un juí acusador de la perversitat de la revolució hitleriana des de l'instant en què renuncia a situar la persona humana com a centre de tot acte revolucionari. Aquesta forma d'expressió elegida, oposada als habituals escrits de refús sumari sense matisos, ensems a una certa benevolència (no mancada d'orgull intel·lectual) amb pretensions de propiciar el diàleg amb l'interlocutor, provocaren la resposta irada i l'enuig de nombrosos cercles de la intel·lectualitat francesa, inclosa la revista *Esprit* i, al seu capdavant, E. Mounier. Vegeu *DRBIO*, vol. I, pp. 262-266.



fúria i Rougemont mitjançà per a calmar la tensió.<sup>34</sup> A penes transcorreguts dos mesos, *Hic et Nunc* donava a llum l'article "Grammaire de la personne", gener de 1934, i finalitzant aqueix any en la revista de Mounier apareix "Définition de la personne" (desembre), els quals, junt a les obres *Politique de la Personne* (1934) i *Penser avec les Mains* (1936)<sup>35</sup>, constitueixen el cor de la seua antropologia personalista.

El 1935, abans de marxar a Frankfurt, on, amb motiu d'una estança com a lector de francès a la Universitat, vivencià l'autoritarisme nazi tot just instaurat – totalitarisme polític denunciat al seu *Journal d'Allemagne*<sup>36</sup> –, manifestà a les pàgines de la *Nouvelle Revue Française* la corrupció que, al seu parer, sofrí la paraula "llibertat" durant el transcurs del I Congrés Internacional per a la Defensa de la Cultura.<sup>37</sup> Els seus posicionaments s'escampen, una doctrina s'elabora. En retornar a París en 1936, després del periple alemany, se'l veu com un dels animadors del setmanari *Vendredi*, columna mediàtica, vastament plural, del Front Popular en el poder, que declinaria i, al remat, seria finat junt al projecte encapçalat per Léon Blum.<sup>38</sup> L'oposició als humiliants Acords de Munic, en la qual combrega el conjunt del personalisme, representa, en definitiva, un darrer exemple de la trajectòria seguida pel nostre pensador durant el curs dels anys trenta. A saber, identificació amb el plural ventall de personalismes, lligam especial amb el moviment *Ordre Nouveau* (sempre tractant temes filosòfics o de crítica federalista d'allò social i polític, que no matèries d'organització tecnocràtica) i *corpus* personalista propi en confecció.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>35</sup> Denis de Rougemont, *Politique de la Personne. Problèmes, doctrines et tactiques de la Révolution personaliste*, París, Je Sers, 1934, 256 p.; i també, *Penser avec les Mains*, París, Albin Michel, 1936, 252 p.; traducció en castellà sols de la segona obra: *Pensar con las manos: sobre las ruinas de una civilización burguesa* [sense traductor], Madrid, Magisterio español, 1977.

<sup>36</sup> Vegeu *idem*, *Journal d'une époque* (1926-1946), París, Gallimard, 1968, el qual recopila principalment, a més d'alguns textos intermedis nous a mode de connectors, els següents dietaris: *Le paysan du Danube* (1926-1929), *Journal d'un intellectuel en chômage* (1933-1935), *Journal d'Allemagne* (1935-1936), *Journal de deux Mondes* (1939-1946). Hi ha traducció en castellà sols del tercer llibre d'aquesta recopilació: *Diario de Alemania* [Ricardo Baeza, trad.], Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1939.

<sup>37</sup> Herbert Lottman, *op. cit.*, p.151.

<sup>38</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 405.

*L'Amour et l'Occident*<sup>39</sup>, eixit de la impremta el 1939, és el seu assaig literari més aconseguit i celebrat, alhora que constitueix la seua última obra abans de l'esclat bèl·lic. Una volta mobilitzat a Suïssa, en funcions al si del servei de premsa de l'Estat Major general, participa, en 1940, en la fundació de la Lliga de Ghotard –una de les primeres organitzacions de la resistència europea civil i militar–, publica *Mission ou Démission de la Suisse*<sup>40</sup>, que encarna la continuació del seu esbós del federalisme, ja postulat des de molts anys enrere, però ara predicat amb més fermesa com a vertadera vocació de Suïssa cap a Europa. I no abandona la seua activitat periodística. Aquests fets esdeveniren molestos per al govern helvètic, capficat en la conservació de la neutralitat, i provocaren que fóra enviat en missió cultural als EUA el 1941. Passarà, doncs, els temps de la guerra entre la docència a l'Escola lliure d'Alts Estudis de Nova York, l'escriptura incansable, l'assistència a les reunions ecumèniques del cercle d'Hélène Iswolsky i la redacció de les emissions radiofòniques de “la Voix de l'Amérique parle aux Français”.

El 1947 torna definitivament a Europa. L'any anterior havia pres part als *Rencontres internationales de Genève*, on el filòsof alemany Karl Jaspers, indagant sobre la qüestió de l'esperit europeu, declarava: “[...] l'Europe n'a plus de choix qu'entre la balkanisation et l'helvétisation. Je [Rougemont] suppose que Jaspers entendait par balkanisation la désintégration de l'Europe en nationalismes rivaux, et par helvétisation, l'intégration fédérale des nations, renonçant au dogme de leur souveraineté absolue, et acceptant, sous une forme ou une autre, une constitution commune”.<sup>41</sup> Serà a partir d'aleshores i fins la seua mort (1985), quan, en el terreny de

<sup>39</sup> Relata l'origen històric i l'evolució literària del mite de l'amor occidental: la lluita entre Eros i Agapé, l'amor-passió i l'amor-acció com a complementarietat antinòmica. Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident* (1939), París, Plon, 1972; Versió en castellà: *El amor y Occidente* [Antoni Vicens, trad.], Barcelona, Kairós, 1986.

<sup>40</sup> Denis de Rougemont, *Mission ou Démission de la Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1940.

<sup>41</sup> *Idem*, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 32.

l'acció civicopolítica encarada a la construcció de la unitat europea i des dels paràmetres del que vindrà a anomenar-se federalisme integral, Denis de Rougemont adoptarà el compromís de la seua vida, el compromís de tota una vida.

Toca fer, per últim, una aclaració. Si bé pot semblar brusc detenir en aquest punt l'anàlisi diacrònica de la biografia del nostre autor, és plenament justificable des de la doble perspectiva amb la qual dissenyem el present treball, biogràfica i sistemàtica. La raó és ben simple: no duplicar l'exposició de l'aportació de Rougemont a l'uropeisme. Puix el mateix caràcter de la seua obra federalista i europea, arrelada a l'esdevenir de les circumstàncies concretes, i l'indestriable nus entre la seua trajectòria vital i la lluita per Europa des dels anys quaranta, així ho recomanen. Per tant, reprendrem la crítica analítica més avant, a la quarta part de l'estudi titulada "Europa en formació. L'acció de l'uropeisme durant la segona postguerra i el debat interpersonalista".

## II. EL FEDERALISME INTEGRAL

El federalisme integral, també anomenat global<sup>42</sup>, constitueix, ben cert, el marc de la filosofia social i política de Denis de Rougemont, desenvolupada a partir de la seua antropologia personalista. Es tracta, no d'un federalisme parcial, restringit al domini del dret i de les institucions, sinó, més aviat, d'un intent de restituir al concepte de federalisme la seua màxima amplitud. La de la dialèctica mai extingida de la unitat i la diversitat, que rau al cor de la vida mateixa dels hòmens i de les societats.

Aquesta doctrina federalista, que aspira a una comprensió i una vertebració globals de l'activitat pública de l'ésser humà, ja fou esbossada a la dècada de 1930 pels moviments personalistes i, en particular, per l'*Ordre Nouveau*. Encara que sols serà veritablement desenrotllada i explicada com a tal amb posterioritat, després de la Segona Guerra Mundial. El nucli dels artífexs d'aquesta elaboració intel·lectual, abocada a la praxi concreta sense negligir la primacia de l'espiritual centrada en la persona, foren alguns dels més destacats membres del susdit corrent de l'*Ordre Nouveau* (Alexandre Marc, Robert Aron, el mateix Rougemont...), desaparegut formalment el 1938, ensems amb certs exresistents al hitlerisme com ara Henri

---

<sup>42</sup> Cal constatar l'ús indiscriminat com a sinònims dels termes "integral" i "global" entre els autors personalistes que aposten pel federalisme *sensu extenso*, a mode d'eix de la seua filosofia social i política. Vegeu "Fédéralisme intégral (ou global)" a *DIFED*, p. 84.

Brugmans. Més tard, ja arran els anys seixanta i setanta, s'hi afegirien altres noms: Guy Héraud, Ferdinand Kinsky, Dusan Sidjanski, Arnaud, Edmond i Mireille Marc-Lipiansky...<sup>43</sup>

L'aportació pròpia de Rougemont al conjunt del federalisme integral passa per una aproximació a la qüestió política, social i, fins i tot, jurídica, des de l'òptica de la persona lliure i responsable, de mode inextricable, enmig de la comunitat. Tal orientació encimbella, com a tema clau, la pregunta per l'antinòmia complementària entre l'u i el divers, ço és, per la participació i la solidaritat en la vida civico-política. Nogensmenys, es troba a faltar una preocupació major per la problemàtica socioeconòmica que resta absent de la seua obra, quan no és objecte d'una mirada lacònica i superficial.<sup>44</sup>

A pesar que el nostre estudi sobre el pensament rougemontinà queda delimitat, com ja ho hem fet constar, a l'exposició crítica de la concepció federalista i de la idea d'Europa que porta aparellada. Ens és imprescindible donar una breu ullada als components bàsics que fonamenten la seua cosmovisió. És així que encetarem l'anàlisi esbrinant els puntals teològics, metodològics, antropològics i de referència històrica que subjauen i alimenten la conjunció, tostemps dialèctica, dels seus distints elements. I sols després, enfilarem la nostra atenció envers l'específic federalisme personalista de l'autor.

---

<sup>43</sup> Per a una visió àmplia de conjunt del federalisme integral, vegeu: Dusan Sidjanski, "Fédéralisme (et neo-fédéralisme)", a *DIFED*, pp. 67-78; Ferdinand Kinsky, "Fédéralisme et personnalisme", *ibid.*, pp. 79-84; Lutz Roemheld, *Integral federalism*, Frankfurt del Main, Peter Lang, 1990; o també Pierre Izard, *Personnalisme et fédéralisme à travers l'œuvre des fondateurs de la revue L'Ordre Nouveau* (Robert Aron, Claude Chevalley, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops, Alexandre Marc et Denis de Rougemont), Tesi doctoral, Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1986, en premsa.

<sup>44</sup> Una breu introducció al federalisme rougemontinà es pot trobar a DD. AA., "Fédéralisme (chez Rougemont)", a *DIFED*, pp. 202-204; així com a Attilio Danese, *Il federalismo*, *op. cit.*, pp. 94-99. Sobre un tractament del fenomen econòmic des de la perspectiva federalista, vegeu: Alexandre Marc, "Economic federalism", a *Common Cause*, nº 9, 1950, pp. 488-492; o també Mireille Marc-Lipiansky, "Esquisse d'une économie fédéraliste", a *Europe en formation*, nº 190-192, 1976, pp. 131-162.

## 1- Fonts del pensament de Denis de Rougemont

### 1.1// La relació entre l'home i Déu: una "teologia existencial"

La pertinença del jove Rougemont a l'entramat social protestant va propiciar l'entrada en contacte amb els ambients renovadors del protestantisme francòfon a la seua Suïssa natal, cosa que facilità la seua arribada a París, amb tan sols vint-i-quatre anys, el 1930. Allí, en concret la influència de Pierre Maury (testimoni de l'estreta unió entre els medis teològics parisencs i els *romands*), lligada a la novedosa difusió de la teologia dialèctica barthiana, és el que va determinar en ell el desenvolupament d'una inquietud incubada al seu interior des de feia temps. La gran lliçó que havia après de Goethe: "une certaine idée de l'homme à la recherche de son destin, homme caractérisé par une volonté d'être d'abord, puis d'agir dans la durée selon des vérités personnelles".<sup>45</sup> L'experiència pròpia de l'angoixa, de l'ésser humà desesperat en l'escrutament d'una exigència ètica i d'una fe cristianes, que veia plasmada en els

---

<sup>45</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 334.

escrits de Kierkegaard, l'obrí a endinsar-se, en bona lògica, al si de l'home dialèctic i de la paradoxa de la vida cristiana que proposava Karl Barth, hereu de l'escriptor danés.

No podríem definir la figura rougemontiana com la d'un teòleg. No ho era. Però, tanmateix, el caràcter autodidacta que demostrà en matèria teològica i que rau a la base més pregonada de l'elaboració de tota la seua obra personalista i federalista posterior, ens indiquen la presència d'una filosofia existencial cristiana o, inclús, d'un magma generador d'una certa "teologia existencial".

En aquest sentit, és evident que fuig d'un existencialisme ateu que abandona l'home a ell mateix, implantant l'absurditat i el pessimisme cruel en lleis de la seua existència. Ben al contrari, s'abraça a aquell altre corrent existencialista que fa desembocar l'experiència humana en Déu: "l'absurd queda exorcitzat i, si bé no s'imposa un optimisme absolut –que seria ingenu–, es manté una esperança com a antídote del pessimisme".<sup>46</sup>

En la seua cosmovisió, l'elecció fonamental és, així, el cristianisme. L'humanisme antropocèntric forjat per la modernitat racionalista cedeix el lloc a "l'humanisme de Déu". La correcta apreciació d'aquesta distinció, matriu del seu pensament sencer, requereix un mínim discerniment del llegat teològic barthià.

De Karl Barth s'ha dit, no sense raó, que s'erigeix com el teòleg protestant més influent del segle XX, i no sols pel que respecta a la seua confessió religiosa, sinó també per l'empremta deixada en el renovament de l'Església catòlica.<sup>47</sup> El seu punt d'inici és senzill: "la més gran comprensió de les coses ha de venir de la més gran distància". Asserció que deriva el principi clau: la paradoxa de "l'absolut de Déu i de la relativitat de l'home". Déu no pot ser objecte de la nostra coneixença humana ni de la nostra acció.

---

<sup>46</sup> Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p. 487.

<sup>47</sup> Cf. Ana Yetano, *Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Síntesis, 1993, p. 82.

Aquest nucli metafísic suposa, en primer terme, el delineament d'una via de recerca teològica que transita entre dos fronts que marquen, així mateix, un doble refús. Oposició a la teologia natural pròpia de la doctrina catòlica, que s'arrisca a segrestar dins dels esquemes abstractes de l'ontologia al "totalment Altre", a Déu, tractant-lo com una cosa entre les coses. Però també al liberalisme teològic<sup>48</sup> (i aquí està el ferment transformador més destacat al si del protestantisme), que, atrapat en la dualitat metodològica moderna entre racionalitat i irracionalitat<sup>49</sup>, només veu inadequació entre paraula humana i Déu mateix, tot perdent-se en una consciència religiosa de l'experiència pietista i mística. Hom hi veu aquí, fefaentment, una deriva subjectivista exemplificadora en el camp religiós de l'actitud cientista decimonònica, complementada per una reducció interpretativa de la Bíblia cenyida a una estricta lectura historicocrítica.

L'*Analogia entis*, pròpia d'un catolicisme que es mou en el pensar abstracte, i l'*analogia fidei*, pertanyent a un protestantisme que, de Scheleiermacher a Ritschl i Troeltsch travessa tot el segle XIX, en el pla d'un pensar religiós emotivista i procliu a l'aïllament individual, són, ambdues, rebutjades.<sup>50</sup> Nogensmenys, en ambdós casos observem en el fons un punt comú: una tendència a igualar Déu i l'home. Si la teologia

---

<sup>48</sup> Rosino Gibellini caracteritza la teologia liberal com tot intent teològic que, en nom del mètode historicocrític i dels seus resultats, exigisca una revisió dogmàtica o una relativització de la cristologia. En aquest sentit, l'influx liberal, entre d'altres àmbits, no abasta solament el protestantisme decimonònic sinó també la teologia catòlica que veu aparèixer durant el primer decenni del segle XX l'anomenat modernisme. L'Església de Roma, des de la segona meitat del segle XIX, empeny la gegantina labor de restaurar la tradició escolàstica a través del neotomisme per a atrinxerar-se en una apologètica contra els pretesos errors de la modernitat (recollits el 1864 en el *Syllabus* i l'encíclica *Quanta cura* de Pius IX). Patí així, ineludiblement, un aspra polèmica arran la crisi modernista, en la superació de la qual l'obra de Barth no mancà de certa autoritat enmig dels cercles teològics catòlics renovadors, que, com la «nouvelle théologie» i el gir antropològic suscitat per Karl Rahner, facilitaren els nous aires dialogants amb la cultura moderna i, en conseqüència, possibilitaren la celebració del Concili Vaticà II. Rosino Gibellini, *La teologia del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, pp. 22 i 165-270.

<sup>49</sup> És justament aquesta mateixa dicotomia la que, acostant-se a la qüestió religiosa des d'uns altres paràmetres, els de l'esquerra hegeliana, permetrà a Ludwig Feuerbach fonamentar el seu ateisme a *L'essència del cristianisme* (1841). Obra en què distingeix entre la "vera essència", l'essència antropològica, i "l'essència no veritable", és a dir, l'essència teològica de la religió i del cristianisme. Ben coneguts són els vítols de Friedrich Engels a tal escrit i l'empremta indeleble que deixà en el materialisme marxista, fins al punt de transmetre-li aquell alé cristià secularitzat de profetisme messiànic que Ernst Bloch va escrutar a *El principi esperança* (1954-1959).

<sup>50</sup> Evangelista Vilanova, *op. cit.*, pp. 518-523.



natural anivella Déu i l'home a través del concepte metafísic de l'ésser, d'una analogia ontològica, el protestantisme liberal opta per acostar l'home a Déu mitjançant un pensar concret. Condueix així a centrar la vivència religiosa en l'ètica i en un sentiment místic emparentat amb els corrents culturals romàntics. A més, pel que fa a la crucial qüestió de l'apropament al text bíblic al si de les Esglésies sorgides de la Reforma, assumeix la defensa d'una teologia científica, circumscrita únicament als resultats de la crítica històrica, la qual cosa, per tant, comporta com a conseqüència una relativització de la tradició dogmàtica i de la cristologia.<sup>51</sup> *L'essència del cristianisme* (1900) d'Adolf von Harnack, un dels mestres de Barth durant la seua etapa de formació a primeries de la centúria a Berlín, il·lustra ben bé una de les fites culminants d'aquesta irradiació cap a la teologia de l'idealisme burgés, animat pel fervor optimista en el progrés de la història i la creença en una harmonia natural entre Déu i el món, religió i cultura, justícia divina i ordre humà.<sup>52</sup> Flanquejat doncs pel repudi d'ambdós derroters teològics exposats, dimanadors per altre costat d'una àmplia projecció en l'evolució de les Esglésies cristianes, és com s'entén, emmarcat en la teologia del segle XX, l'actitud certament transformadora de Karl Barth en protestar davant d'elles en nom de la diferència qualitativa totalment altra de Déu, a favor de la divinitat de Déu, de la seua absoluta que el configura com al "totalment Altre".<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, pp. 15-22.

<sup>52</sup> Ferran Manresa, "Karl Barth (1886-1968)", a *HPC*, p. 925.

<sup>53</sup> Aquest apel·latiu del "totalment Altre" referit a Déu, tan associat en l'actualitat a la teologia barthiana, fou tanmateix manllevat per aquesta a Rudolf Otto, que l'encunyà al seu llibre *Allò Sant* (1918) per a significar el Misteri tremend i alhora fascinant de Déu en un context fenomenològic, en contra de l'ús exclusivament teològic que li donaria Barth. De tal manera que, tot i constituir un precedent en l'aproximació al *Deus absconditus*, "[...] para los teólogos directamente herederos de Kierkegaard, los representantes de la llamada «teología dialéctica», Rodolfo Otto [sic], en su intento de retorno a Lutero se ha quedado a medio camino. Hay en él, todavía, demasiados residuos racionalistas. Demasiada ganga filosofante procedente de los Scheiermacher, Fries y Kant; demasiadas «categorías», demasiados *a priori*. Demasiada filosofía comparada de la religión. Y, además, un error fundamental: el de creer en la compatibilidad del cristianismo luterano con la mística y afirmar el parentesco entre Eckart y Lutero". José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 80.

Per altra banda, en segon terme, l'esmentada metafísica dialèctica encarna també la idea d'un moviment intern d'un terme a un altre en raó d'un dinamisme interior. És així que el mètode barthià es configura com una raonabilitat pràctica *a contrario*, inspirada en sant Pau, sant Anselm de Canterbury<sup>54</sup> i Calví. El retorn a les fonts primigènies del protestantisme (Luter, Calví...) es percep en l'aplicació renovellada del principi "*sola fides, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus*". La Paraula de Déu, la importància cabdal donada a la Revelació, subratlla tant la impossibilitat humana d'abastar Déu i la possibilitat divina d'aplegar a l'home, com el pecat i la glòria. És així que al capdamunt de la teologia barthiana hi ha la identificació

---

<sup>54</sup> A partir de l'equilibri conciliador entre dialèctica i teologia abastat pel també conegut pel seu lloc de procedència com Anselm d'Aosta (1033-1109), a *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry* (1931), Neuchâtel-París, Delachaux-Niestlé, 1958, Karl Barth esbrina la relació entre fe i raó dins d'un context creient. Així, en paral·lelisme amb la mentalitat medieval en la que, a diferència de la concepció moderna, inversament proporcional, on la raó (justificadora de realitat) busca Déu per a legitimar-lo, la fe i Déu hi són d'entrada. Ara bé, més enllà d'una "fe del carboner" o d'una fe infantil, el que hi ha és un requeriment de la pròpia fe d'entendre's a si mateixa per tal de mostrar-se madura i comprensible. *Fides quaerens intellectum*, "la fe que cerca d'entendre's", el cèlebre "argument ontològic" de sant Anselm, no és ni més ni menys que una exigència de raonabilitat de la fe intrínseca a ella mateixa, que, tot i reconèixer la insondable immensitat del misteri diví, s'esforça en aproximar-s'hi per mitjà de la intel·ligència, de la raó, per a guanyar un major goig en la seua experiència de fe, encara que tan sols siga besllumant "el que Déu és" dins dels rigorosos margens de la Paraula de Déu revelada. Així, amb Anselm, Barth corrobora que del saber no naix la fe (irrealitzable pel "només si veig i entenc, hi creure"), l'únic que sorgeix del nou saber sobre la fe és el gaudi d'una major comprensió espiritual. Arribats ací, cal reiterar que el quadre epistemològic de recerca existencial d'una veritat religiosa que se'ns proposa s'ubica cap endins d'un àmbit creient, que si bé en Barth pressuposa una acceptació lliure de la fe en el creient (dinàmica gràcia-llibertat amb possibilitat de rebuig humà de la fe), no ocorre el mateix en el cas del monjo benedictí i arquebisbe anglés del segle XI. Aquest, malgrat la certesa, en conceptes actuals, que l'aprehensió de tota veritat és un acte de la vida, contextual i no abstracte, inseparable del seu medi històric i cultural, bandeja un segon condicionant clarificat pels moderns: la llibertat de qui no és creient per a acceptar o refusar la fe en l'existència de Déu que ell dóna per preexistent i inqüestionable. Continuant en part el seguiment del fil discursiu esbossat per Josep Manuel Udina a "Anselm de Canterbury (1033-1109)", a *HPC*, pp. 259-289, destacar, per últim, un important error d'apreciació que comet Barth a l'extrapolar anacrònicament la visió d'Anselm en relació a la seua interpretació *ad intra* dels vincles entre fe i raó, enmig d'un context creient contemporani. El teòleg protestant opina que Anselm de Canterbury no s'encamina a palesar cap prova o demostració sobre l'existència de Déu, ans al contrari, sols buscava reflexionar teològicament i fins i tot invocar una pregària sense cap mena d'intenció filosòfica. Aquesta reducció del famós argument anselmià a la fe provocà la denúncia dels seus prejudicis antifilosòfics pel medievalista catòlic Étienne Gilson ("Sens et nature de l'argument de saint Anselme", a *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, nº 9, 1934, pp. 5-51), el qual, valorant de forma positiva la contextualització dins d'un ambient creient del *Fides quaerens intellectum* reivindicada per Barth, no deixa de ressaltar els estrets lligams entre teologia i filosofia propis de l'Edat Mitjana i, per tant, la dimensió filosòfica justificativa no reductible a la fe del susdit postulat, puix, la intel·ligibilitat de la fe és atorgada per la raó, i no per la mateixa fe. Barth assumiria aquesta darrera crítica a la vasta *Dogmàtica de l'Església*, publicada de forma fragmentària durant el transcurs d'una trentena d'anys a partir de 1932.

total entre Revelació i missatge cristià.<sup>55</sup> De tal manera que “el dogma trinitari esdevé el punt de partida de la teologia. Barth parteix de dalt, parteix de la Trinitat, de la Revelació que és donada a l’home i l’ateny profundament quan parla de la “humanitat de Déu”. I el resultat és una visió teològica, on Jesucrist és el punt focal, [...]”.<sup>56</sup>

En aquesta “teologia de l’autorevelació trinitària”<sup>57</sup> no falta, doncs, un discurs cristocèntric centrat en la llibertat i la humanitat de Déu. Com recalcaria el mateix Barth, amb ocasió dels *Rencontres Internationales de Genève* en llur convocatòria de 1949 dedicada a la recerca d’un nou humanisme: l’home pecador sols pot abastar la salvació d’home redimit, d’home real, amb el fet de la conversió a Crist. És a dir, l’home només pot aplegar a la quota més alta d’humanitat a través de l’analogia cristològica, renovada *analogia fidei* que res té a veure ja amb aquella altra prenyada de misticisme romàntic. I, a més a més, en la mesura que l’home exercisca la seua llibertat definida com a obediència a Déu, ço és, com a responsabilitat davant el do de la fe concedit per la gràcia divina, cada acte realitzat en concordança amb la dinàmica de l’analogia cristològica suposarà de forma intrínseca i paradoxal el compliment d’una altra de complementària: l’analogia de la relació de la història amb l’eternitat mitjançant l’exercici de la llibertat responsable de l’home. Llibertat responsable que és creadora de purnes d’eternitat transcendent enmig de la realitat immanent.<sup>58</sup> En definitiva, ambdues, analogia cristològica i de la relació història-eternitat, conflueixen en una complementarietat dialèctica que ajudarà a perfilar l’obra de Barth com una crida cristiana al compromís dins del món, al testimoni de vida.

<sup>55</sup> Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p. 521.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>57</sup> Cf. DD. AA., *Persona e personalismi* [A. Pavan i A. Milano, dirs.], Nàpols, Dehoniane, 1987, pp. 183-220. Per a aclarir el vincle entre aquesta “autorevelació trinitària” i el radical cristocentrisme que duu a rellegir tota la teologia des de la cristologia, cal evidenciar que “[...] el punt de partida de Barth no és l’encarnació de Crist sinó la preexistència de Crist, el que va succeir abans en l’eternitat en el cel, i no el que va succeir a Palestina. No comença per baix, en la carn, sinó per dalt, pel Fill. [...] Per això el pensament de Barth no és solament cristològic sinó també trinitari”. Ferran Manresa, *op. cit.*, p. 941.

<sup>58</sup> Karl Barth, “La actualidad del mensaje cristiano”, a *Hacia un nuevo humanismo* [E. Caballero Calderón, trad.], Madrid, Guadarrama, 1957, pp. 81-90.

Fet i fet, aquesta succinta traça de la teologia dogmàtica confegida pel teòleg suís en la seua versió més acabada, no lleva la necessitat de dilucidar també les seues dues etapes d'elaboració lligades al context històric i a la seua biografia personal, factors essencials i indestriables del seu quefer teològic.

L'Alemanya convulsionada econòmica, social i políticament després de la derrota sofrida en la Primera Guerra Mundial afaïçona el temps i l'espai en què es gesta la "teologia de la crisi" o "de la paradoxa", primer nom que rebé la rupturista perspectiva teològica del, aleshores, desconegut pastor de Saferwil al cantó suís d'Argòvia. El rancor nacionalista, incubat en especial enmig de la burgesia i l'exèrcit, i l'hostilitat de l'opinió pública al compliment de les obligacions concretes al Tractat de pau de Versalles (reparacions de guerra, pèrdues territorials...), la repressió dels frustrats alçaments espartaquistes de caire revolucionari dirigits per Rosa Luxemburg i Karl Liebknecht que estimularà l'estratègia insurreccional de l'esquerra radical, així com la fanàtica reacció de l'extrema dreta amb el terror dels assassinats polítics i els cops d'Estat fracassats de 1920 i 1923, són, ensems, factors de profunda inestabilitat que jalonen el sorgiment i la vida de la República de Weimar. Els continus sotracs que colpegen la vida pública erosionen progressivament el suport popular i parlamentari del grup de partits defensors de les institucions democràtiques: socialdemòcrates, *Zentrum* catòlic i representants de la burgesia moderada. La recessió posterior al crac de Wall Street, el 1929, que s'estengué pertot arreu com un reguer de pólvora, facilità l'arribada al poder del nacionalsocialisme i la fi d'una ja massa afeblida democràcia alemanya, fets simbolitzats per l'incendi del Reichstag ordenat per Hitler el 27 de febrer de 1933.

És en Nadal de 1918, però amb data de 1919, a Berna, on es publica *Der Römerbrief*.<sup>59</sup> Comentari bíblic, amb pretensions reactualitzadores, que Barth realitza a la carta de sant Pau als cristians de Roma. Considerat en aquells moments deixeble de Leonhard Ragaz (1868-1945), animador del moviment dels “socialistes religiosos”<sup>60</sup> (en alemany *religiös-sozial*, l’ala més esquerrana del cristianisme social situat dins dels paràmetres de la teologia liberal), amb aquesta obra enceta una dolorosa polèmica que prompte sacsejaria la consciència eclesial i teològica i contribuiria a dividir els esperits.

En relativitzar el mètode historicocrític a funció merament preparatòria per a la comprensió del vertader tema de la Bíblia, el *Deus absconditus*, el “totalment Altre”, arrabassa amb violència la clau de volta del protestantisme liberal, el qual l’acusarà al seu torn, no mancat de raó, de teocentrisme. La postura teològica exposada a *L’Epístola als Romans*, que caracteritza el que podríem identificar com a primera etapa barthiana que abraça tot el decenni dels anys vint, es formula sota la inspiració voluntarista i existencial de sant Agustí, Luter i Kierkegaard<sup>61</sup> i es basteix sobre la base d’una dialèctica de contradicció sense mediació ni síntesi possibles. És tracta d’una oscil·lació entre contraris, Déu i l’home, afirmats ambdós de forma simultània. Hom hi troba un dualisme del salt en la fe, de l’angoixa i exasperació vital del creient, que recupera l’esperit original de la Reforma luterana, de la fe viscuda a mode de contraposició, de paradoxa, d’absurd, de risc, d’escàndol, de bogeria irracional; d’una “fe nacida del

---

<sup>59</sup> No obstant és la segona edició de Munic de 1922, reelaborada en la seua integritat, la que sol prendre’s com a text més representatiu de la teologia dialèctica. Vegeu Karl Barth, *Carta a los romanos* [Abelardo Martínez de la Pera, trad.] (1919), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

<sup>60</sup> Henri Mottu, “Un débat inachevé: Ragaz et Barth”, a *Itinéraires socialistes chrétiens*, Ginebra, Labor et Fides, 1983, pp. 57-67.

<sup>61</sup> És precisament el període de postguerra el moment en què, en sintonia i com a precedent pròxim de l’existencialisme naixent, es descobreix a fons i es posa de moda el pensament kierkegaardí. Se’l tradueix primer a l’alemany i després, amb alguns anys de retard, al francès (Denis de Rougemont participà també en aquest procés, com veurem més avant). A Espanya *El sentimiento trágico de la vida* (1912) de Miguel de Unamuno anticipa tot aquest moviment, mentre que el seu llibre *La agonía del cristianismo* (1925) s’hi incardina ja plenament.

escepticismo rayano en ateísmo y de la desesperación”.<sup>62</sup> Ací no hi ha cap via que conduísca de l’home a Déu, ni la via de l’experiència religiosa (Scheleiermacher), ni la via de la història (Troeltsch i Harnack), ni tampoc la via metafísica de la teologia natural. L’únic camí practicable és la crida de la gràcia de Déu a l’home a través del seguiment de Jesucrist, però des d’una separació radical entre gràcia divina i fe humana.<sup>63</sup>

La història de la salvació, conseqüentment, no és una història *junt a* l’home o dins de la història de l’home, ans, més aïna, l’encontre de Déu amb els hòmens és *krisis*, judici: no a la història de pecat i mort de l’home i superació pel sí de Déu pronunciat en Jesucrist, però sota la forma de tangent. És a dir, la resurrecció de Crist, com a nucli del missatge de salvació cristià, és com el límit i el llindar del Regne de Déu o nou món respecte al món temporal, però resta separat d’ell com la tangent toca sense tocar un cercle.<sup>64</sup> L’individualisme religiós és ací tan intens com en Kierkegaard. El cos místic de l’Església invisible queda arrancat de l’Església visible reduïda a mitjà transitori de la fe, signe i testimoni, enmig de la humanitat. Allò eclesiàstic és el no-existencial, simple estructura provisional i mortal.<sup>65</sup>

Aquestes innovadores idees, que provocaren la bel·ligerància declarada dels seguidors fidels al protestantisme liberal dominant al qual s’enfrontaven, no tardaren a congregar al seu voltant un nodrit grup de teòlegs. Amb propietat, no se’ls hauria de tenir per deixebles de Karl Barth, sinó, més bé, considerar-los com a companys de

---

<sup>62</sup> José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, pp. 80-88. Cal parar esment ací a la semblança entre el protestantisme luterà i la insistència en la paradoxa del cristianisme que Tertul·lià, a finals del segle II, passa per haver deixat escrit en la frase lapidària: *credo quia absurdum*. El “crec perquè és absurd” manifestava una actitud netament antifilosòfica. En canvi, els posteriors pensadors cristians d’Orient i Occident, a diferència de la separació que es feia entre politeisme grecoromà i filosofia i influïts pel platonisme i el neoplatonisme, no trobaran cap conflicte entre la raó i la fe. De tal manera que posaran l’accent, no en un sistema racional tancat sobre sí mateix, sinó en un ús filosòfic de la raó en el que aquesta resta oberta a allò que l’ultrapassa en recerca d’una saviesa total de coloració religiosa. Cf. Hervé Rousseau, *El pensamiento cristiano* [Pedro Darnell, trad.], Barcelona, Oikos-Tau, 1978, pp. 34-35.

<sup>63</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, p. 24.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>65</sup> José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, p. 87.

reflexió, els quals, des de distintes evolucions, palesaren una mateixa percepció de crisi, d'estar “entre dues èpoques”<sup>66</sup>. E. Brunner, F. Gogarten, R. Bultmann, G. Merz o H. Barth són alguns del més destacats d'aquells que anaren aglutinant-se entorn de la teologia dialèctica i del seu mitjà d'expressió, la revista *Zwischen den Zeiten* (fundada en 1922/1923), i que ajudaren a reportar-li la rellevància necessària per a que el seu principal valedor ingressara com a docent a la Universitat de Gotinga ja en 1922.

Correlat d'aquest mateix debat entre liberalisme teològic i la nova lectura barthiana neoluterana, es produeix paral·lelament l'escissió al si de l'esquerra teològica entre el “profetisme” de Ragaz, hereu de l'orientació liberal, i el corrent “dialèctic”. El trencament durarà fins a finals de la Segona Guerra Mundial, quan es construïran punts de retrobament a partir dels canvis experimentats per Barth en la seua segona etapa iniciada amb el pas a la dècada de 1930 i el seu ferm compromís contra el nazisme. Mentrestant, malgrat els deutes de la trajectòria barthiana als “socialistes religiosos” (no en va aplegà a afiliar-se al partit socialista sent ja pastor abans de la primera contesa mundial, donant així mostra de militantisme), no hi faltaren la incomprensió mútua i l'atac sagnant. Ragaz retreia als “dialèctics” que la seua font luterana reprimada conduïa a l'eliminació de les mediacions i, per tant, a la ruptura entre cristianisme i realitat humana, la qual cosa es traduïa en pura indiferència en matèria política. La política esdevindria així tasca indigna per al cristià “que debe desinterarse del orden y gobierno humanos, y decir ¡no!, tanto al principio de la legitimidad como al principio de la revolución”.<sup>67</sup>

Així i tot, els posteriors esforços de Barth per a aprofundir en la seua teologia demostraran no sols l'escolta atenta als seus crítics, sinó també la intenció última i sincera dels seus plantejaments: la necessitat primera de revigoritzar una teologia sòlida

<sup>66</sup> Ferran Manresa, *op. cit.*, p. 928.

<sup>67</sup> José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, pp. 87-88.

i autònoma que inspire a mode d'esperança transformadora l'acció sociopolítica dels cristians més enllà de la sola dimensió escatològica. Visió encara no perfilada del tot que, llavors, era percebuda com a contrària al decidit activisme social i polític dels “religiosos socials”, bastit sobre una pobra i secularitzant fonamentació teològica que unificava Regne de Déu i moviment sociohistòric.<sup>68</sup>

Tot això denota l'íntima vinculació de la teologia dialèctica amb l'ambient cultural coetani de l'Alemanya d'entreguerres. Quadre premonitori, en certa mesura, de la fugacitat dels “feliços anys vint” en altres països més pròspers i anticipació de la sensació generalitzada de crisi de civilització que es viurà en la dècada següent.<sup>69</sup> D'aquesta manera, el clima de l'existencialisme germànic es reflecteix en Barth, però sense poder considerar-lo un existencialista *stricto sensu*, puix les notes de teocentrisme i existència eterna ho impedeixen.<sup>70</sup> Hans Urs von Balthasar, manllevant l'etiqueta a l'estil artístic més en voga en terres alemanyes aleshores, parla de la teologia de la paradoxa com d'un “expressionisme teològic”, motivat per la separació extrema entre Déu i l'home.<sup>71</sup>

És així que la crua vivència de la qüestió obrera, la conscienciació, fruit de la seua tasca pastoral, de l'esterilitat de la predicació de la Paraula de Déu seguint les coordenades científiques heretades de les seues arrels liberals i la sensació d'enfonsament de la mentalitat burgesa i idealista, l'abocaren, no al pessimisme romàntic propi d'un

---

<sup>68</sup> Henri Mottu, *op. cit.*, pp. 57-67.

<sup>69</sup> Ací s'escauria citar a qui, tal volta, millor ha plasmat amb alé èpic i totalitzador els problemes socials i espirituals d'aquell temps a Europa: Thomas Mann a la novel·la *La muntanya màgica* (1924). En aquesta narració l'escriptor alemany catalitza els sofriments d'una cultura occidental malalta en allò més pregon del seu hàbit vital mitjançant el jove protagonista Hans Castorp. Convalescent a un sanatori de Davos, als Alps grissons, cim simbòlic del continent i illa de pau per a la meditació, el personatge encarna per si mateix a un burgés rendista d'Hamburg desencisat, abúlic i ferit d'emotivitat. Així, des del seu sentiment ètic d'origen protestant i en gran part laïcitzat, es converteix en l'eix de la brillant però infructuosa disputa entre l'intel·lectual italià Settembrini, membre en secret de la maçoneria, i el pare jesuïta Naphta. O siga, el que és el mateix, en l'objecte dels ensenyaments, no mancats d'ànima proselitista, de l'humanisme liberal amerat de patriotisme nacionalista del primer i del cosmopolitisme reaccionari de l'Església catòlica del segon.

<sup>70</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>71</sup> Citat a José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, p. 108.



Oswald Spengler (malgrat la temptació present en el retorn a Luter), sinó a mirar cap avant en positiu. Això ho féu negant en primera instància l'absolutisme de la raó instrumental i geomètrica<sup>72</sup>, per a assentar després l'autonomia del pensar teològic en un nou paradigma. Aquesta nova epistemologia teològica, si bé en un primer moment queda a la vora del precipici de la irracionalitat amb la concepció del salt en la fe, s'encaminarà posteriorment vers una raonabilitat pràctica com a argument de comprensió des de l'interior de la fe, d'ençà l'obertura cap a sant Anselm i Calví esdevinguda a principis dels trenta.

Per bé que tot el que venim dient rau fidel al posicionament teològic de Barth durant el seu primer període, seria erroni negligir el sentit del conjunt de la seua obra en disminuir tot el seu impacte i transcendència a la commoció que provocaren els seus primers escrits dels anys vint, oblidant així les importants aportacions posteriors, mig correctives mig prospectives, que conformen la seua segona etapa de 1930 fins a darreries dels seixanta. Aquesta tendència reductiva és visible en nombrosos intèrprets del teòleg de Basilea. Sense anar més lluny, Jacques Maritain en 1936, desproveït segurament encara de la suficient perspectiva històrica, el jutja a *Humanisme integral* amb duresa vehement. Qualifica la seua postura d'arcaïtzant, “sobretot reaccional, una voluntat de purificació per retorn endarrera; [...] antihumanisme primordial, i en definitiva, amb tots els penediments teològics amb què una dialèctica molt intel·ligent i molt curulla d'experiència pot ornar una doctrina d'anihilació de l'home davant Déu. [...] En una paraula, hom retorna al pessimisme pur del protestantisme primitiu”.<sup>73</sup> Fins i tot el mateix Barth, en data bastant més tardana, hagué de rectificar a algun participant

---

<sup>72</sup> Aquesta acusació al racionalisme modern coincideix amb la que més tard, des del pensament crític, llançarien a *Dialèctica de la Il·lustració* (1947) Max Horkheimer i Theodor Adorno. Des de l'Escola de Frankfurt, aquests verificaran l'incompliment del teòric progrés material i moral anunciat per la modernitat. I assenyalaran com a causa d'aqueixa decepció, no únicament les relacions de producció capitalistes, ja que els règims socialistes queien en el mateix parany, sinó l'imperi de la lògica de la raó instrumental subjacent a tots dos. Cf. Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2001, pp. 64-67.

<sup>73</sup> Jacques Maritain, *Humanisme integral*, Barcelona, Edicions 62, 1966, pp. 68-69.

als ja esmentats *Rencontres Internationales de Genève* de 1949 en ser-li atribuïdes com a actuals formulacions ja desfasades del seu propi bagatge reflexiu.<sup>74</sup>

El que és cert és que si el primer gir fou de ruptura radical, un tomb de 180°, el segon gir suposa una labor de reequilibri davant dels excessos apuntats pels seus crítics i inclús una certa retractació en alguns dels seus arguments més agosarats.<sup>75</sup> Els avatars del debat teològic i, sobretot, les febleses pastorals de la predicació, menen indefugiblement a la recerca d'una antropologia teològica, a l'exploració de la "humanitat de Déu" sobre el terreny ja llaurat del reconeixement de la seua divinitat.

El començ d'aquesta reorientació barthiana es podria fixar en 1931, amb la publicació de l'estudi d'aproximació a la justa ponderació entre dialèctica i teologia aconseguida per sant Anselm de Canterbury al segle XI, resumida en la coneguda màxima *fides quaerens intellectum*.<sup>76</sup> Conforme hem indicat més amunt, aquest influx li permet, en un primer moment, l'obertura cap a una raonabilitat pràctica *a contrario* com a mètode de treball teològic des de dins d'un context creient, tenint en compte, com a contribucions preparatòries, les dades de la història crítica sobre la Bíblia. A més, arribaria a acceptar més endavant, amb el transcurs del temps, la impossibilitat de construir una teologia completament separada de la filosofia en la seua obra culminant,

---

<sup>74</sup> Karl Barth, "La actualidad del mensaje cristiano", a *Hacia un nuevo humanismo*, *op. cit.*, pp. 81-90.

<sup>75</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, p. 33.

<sup>76</sup> Per a clarificar la naturalesa d'aquest nou model de pensament teològic basat en la raó pràctica que, en oposició tant a la teologia natural com a la teologia liberal, Karl Barth té el mèrit d'introduir en el marc de la teologia contemporània, és oportú el símil amb la classificació dels tres modes de fer teologia que Johann Baptist Metz detecta en circulació actualment: el neoescolàstic, el transcendental o idealista i el postidealista. En primer lloc, el paradigma neoescolàstic es correspondria amb la teologia natural. Segonament, el paradigma transcendental o idealista s'exemplificaria tant en l'enfocament liberal o historicocrític com en qualsevol intent de teodicea racionalista. I en tercer lloc, el paradigma postidealista tindria els seus orígens en la ruptura representada per la teologia dialèctica al bell mig de les confessions evangèliques, desenvolupat per la reflexió teològica existencial de Bultmann en paral·lel al "gir antropològic" de Karl Rahner en el catolicisme, i conduiria a Metz, com a deïxible d'aquest últim, a obrir el discurs sobre Déu "de cara al món", és a dir, a posar en relació des de llur autonomia recíproca la teologia amb la història i la societat. Vegeu Johann Baptist Metz, "Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie", a *Entwürfe der Theologie* [Johannes Bauer, dir.], Graz/Viena/Colònia, Styria, 1985, pp. 209-233; citat a Reyes Mate, *Mística y política*, Estella, Verbo divino, 1990, pp. 92-93.

hereva de *L'Epístola als Romans: la Dogmàtica de l'Església* (1932-1967).<sup>77</sup> Redactada al llarg de més de trenta anys i considerada per molts com la *Summa theologica* del segle XX, a pesar del seu tarannà d'argumentació raonable que xoca amb l'esperit de sistema de sant Tomàs d'Aquino, constitueix un reflex clar de l'evolució en marxa mampra pel seu autor.

En ella es percep un apartament de Kierkegaard i Luter, de llur antiracionalisme decisionista que allunya el cristianisme de la vida amb la sobrevaloració d'una voluntat individual polèmica, ascètica i extramundana. Aquest relegament dels mentors d'una dialèctica transcendència/immanència massa abstracta, coincideix amb l'ascensió de la figura de Calví com a referent clau d'aquesta segona etapa. La contenció, sobrietat i major estima a la raó del ginebrí insuflaran ara una fe que retorna i viu del seu objecte: la Paraula de Déu revelada en Jesucrist; a diferència de la fe luterana, pura confiança i esperança en Déu que no s'alimenta d'un contingut.<sup>78</sup>

S'observa així el canvi cap a una dialèctica de contradicció en relació, on del concepte de la infinita diferència qualitativa de Déu es passa a nocions de mediació: aliança, reconciliació i redempció. El Déu trinitari cristià es troba per tant en el món per mitjà de la seua Paraula, per mitjà de Jesucrist, amb la qual cosa s'abasta la concentració cristològica subjacent al plantejament escatològic del primer període.<sup>79</sup> Al remat, superada l'angoixa del salt en la fe kierkegaardiana, tot se centra en la Revelació i

<sup>77</sup> Karl Barth, *Dogmatique* (1932-1967), Ginebra, Labor et Fides, 1953-1980 [27 vols.]. Per a constatar la col·laboració de Denis de Rougemont, durant l'any 1934, en la traducció inicial, de l'alemany original al francès, del primer volum d'aquesta monumental obra barthiana, vegeu Karl Barth i Pierre Maury, *Nous qui pouvons encore parler... Correspondance 1928-1956* [Bernard Reymond, ed.], Lausana, L'Age d'Homme, 1985, p. 201.

<sup>78</sup> José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, pp. 109-111. Cal remarcar que el centre de la teologia calvinista no és la sola justificació per la fe com en Luter, sinó aquesta acompanyada de la predestinació (menys emfasitzada als textos calvinians però amb major pes als segles XVII i XVIII). D'aquí que "Martín Lutero se sentía justificado por la fe, pero a la vez no dejaba de acongojarse ante la posibilidad de su reprobación. Calvino no, porque al dogma luterano de la certeza de la justificación añade el de la certeza de la predestinación. El «elegido», ocurra lo que ocurra, está salvado". *Ibid.*, p. 105. Al costat d'aquestes concepcions, una angoixant en excés i altra d'un rigor lògic draconian respecte a la condemna al mal dels "no elegits", apareix, bastant més flexible, la visió catòlica de l'assoliment de la salvació que, com és ben sabut, conjumina la justificació per la fe amb el lliure albir de l'obrar.

<sup>79</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, pp. 33-34.

la cristologia. Barth desemboca finalment en una *analogia fidei* cristocèntrica, nexa entre Déu i l'home i font d'un humanisme cristià que, en parangó amb el de Maritain, també podria definir-se com a humanisme teocèntric per oposició a l'antropocèntric sorgit de la línia més naturalista del Renaixement italià.<sup>80</sup> Tot i que l'antropologia no pot deduir-se directament de la cristologia, la humanitat del Fill de Déu dona així per analogia la mesura de la nostra humanitat.<sup>81</sup>

En aqueix sentit, quant al punt crucial del vincle entre gràcia i llibertat, hom denota també un distanciament del *servo arbitrio* de Luter i en general de tots els plantejaments extremats dels Reformadors. Fins i tot, col·locant la doctrina de la predestinació en un lloc preeminent de la seua teologia, la tracta amb independència de Calví, alhora que defén la figura d'aquest d'aquelles interpretacions deformadores que, a partir de lectures desenfocades de l'obra de Max Weber *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (1905), identifiquen de forma simplista al reformador de Ginebra amb la deriva del puritanisme calvinista.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> És interessant copsar la distinció maritainiana entre els susdits humanisme cristià i antropocèntric: “La primera classe d'humanisme reconeix que Déu és el centre de l'home, implica la concepció cristiana de l'home pecador i redimit, i la concepció cristiana de la gràcia i la llibertat [...] La segona classe d'humanisme creu que l'home mateix és el centre de l'home, i, per tant, de totes les coses. Implica una concepció naturalista de l'home i la llibertat. Si aquesta concepció és falsa, hom comprèn que l'humanisme antropocèntric mereixi el nom d'humanisme inhumà, i que la seva dialèctica hagi d'ésser considerada com la *tragèdia de l'humanisme*”. Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 40.

<sup>81</sup> Jean Bosc, *Karl Barth ou la liberté de Dieu pour l'homme*, París, Berger-Levrault, 1957, pp. 25-30. Josep M. Coll fins i tot aventura la possibilitat d'un acostament al personalisme dialògic en referència a Barth, donat que “estudia sobretot la dialèctica teològica entre Déu i la humanitat, i més particularment, entre el tu humà i el Tu diví, com també la dimensió teològica de la relació interhumana”. Aquesta definició apropiaria la teologia dialèctica d'aquest al paradigma dels personalismes dialògics en llengua alemanya elaborats per Martin Buber, Rosenzweig i Ebner. Josep M. Coll, “Mounier i els corrents personalistes”, a *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelona, Cruïlla, 2002, p. 75.

<sup>82</sup> José Luis L. Aranguren, *op. cit.*, p. 110. Amb molta claredat, W.-A. Visser't Hooft senyala l'error freqüent de llegir a Calví a través del calvinisme com una indiferenciació fal·laç: “C'est que Calvin a trop souvent été interprété à travers le calvinisme. Ce calvinisme a fait un choix dans son héritage et a laissé de côté des aspects importants de la pensée de son maître”. W.-A. Visser't Hooft, “Préface”, a André Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, Ginebra, Labor et Fides, 1961, p. 5. L'origen d'aquesta confusió interpretativa deu imputar-se a alguns epígons mal avesats del sociòleg Max Weber. Aquest, a les seues conegudes tesis sobre l'ètica protestant, analitza el model del calvinisme purità dels segles XVII i XVIII, però no mostra l'evolució soferta des de les idees inicials de Joan Calví, la qual cosa dona peu a amalgames indiscriminades. Exemple per antonomàsia d'aquestes apreciacions equivocades és la doctrina calviniana sobre la predestinació. “Contràriament al que s'ha dit, aquest no és pas el centre de la teologia de Joan Calví”, segons el parer de Carles Capó. La importància creixent de la predestinació s'observa en les successives edicions de la *Institució de la religió cristiana* (1536-1559) al llarg de vint-i-tres anys.

En contrast així amb la fidelitat total a la doctrina de la doble predestinació heretada de la tradició calvinista i represa pel coetani moviment neocalvinista, el teòleg suís, amb gran independència de criteri, assumeix al respecte la reinterpretació proposada per Pierre Maury, un dels seus principals difusors a l'àmbit francòfon. Barth i l'inquiet predicador francès reprenen completament aquesta controvertida qüestió i li donen una base cristològica aliena tant a Joan Calví com al calvinisme històric. Davant d'una “[...] décision abstraite d'un Dieu abstrait, qui n'est par conséquent pas le Dieu Trinitaire, le Dieu de Jésus-Christ [...]”<sup>83</sup>, es rebutja la lògica terrible i injusta de la divisió entre el destí a la salvació dels elegits per la gràcia de Déu i el fat irremissible al mal dels condemnats. Es prefereix parlar d'elecció en comptes de predestinació i es fixa en la mediació de Crist (Verb etern encarnat) el respecte a una doble predestinació redefinida: l'elecció negativa de Jesucrist quan adopta la condició humana inclús pel que fa al sofriment i a la mort per una part, i per l'altra, l'elecció positiva o compromís lliure dels hòmens d'emular la figura del Crist en la seua vida a partir d'una “gràcia comuna” concedida en igualtat a tothom.<sup>84</sup>

En aquesta segona etapa, no obstant la comuna ruta arrumbada vers la necessitat d'una antropologia teològica, el grup dels teòlegs dialèctics consumarà llur ruptura el 1933 a conseqüència del distint tarannà imprés a tal “gir antropològic”. La

---

Tanmateix, l'intent d'explicar els signes que denoten qui són els elegits per a la salvació (justificació per la fe, vocació adreçada per la gràcia i obres que resulten de la fe però sense valor per si mateixes) no obsta la certitud primordial que la decisió eterna de Déu és desconeguda per al creient, el qual deu bandejar humilment la temptació d'esbrinar el misteri diví. Carles Capó, “Joan Calví (1509-1564)”, a *HPC*, p. 612. Les paraules del reformador són clarividents: “No ens és possible de comprendre la incomprendible saviesa de Déu, ni estem facultats per a sotmetre-la a examen, fins al punt de posar en clar qui són els qui han estat escollits pel seu etern judici i qui són els rèprobes. Això, altrament, no és cosa de la nostra fe, que pot sentir-se plenament segura amb aquesta promesa, és a dir, que Déu reconeixerà com a fills aquells qui hagin rebut el seu Fill unigènit. Qui pot haver-hi tan ímprobament cobejós que, no content de saber-se fill de Déu, encara vulgui saber més coses?”. Joan Calví, *Institució de la religió cristiana* [Joan Vinyes, trad.], Barcelona, Proa, «Clàssics del Cristianisme», 1991, p. 136. No seria doncs Calví, sinó, contra el seu esperit, el corrent del puritanisme calvinista el que amb posterioritat consagraria la imatge més divulgada i cruenta de la predestinació en un esforç per racionalitzar el misteri diví.

<sup>83</sup> Jean Bosc, *op. cit.*, p. 23.

<sup>84</sup> Roger Mehl, “Du néo-calvinisme au barthisme”, a *Études théologiques et religieuses*, n° 3, 1977, pp. 407 i 412-413.

revista emblemàtica del moviment, *Zwischen den Zeiten* (Entre els temps), desapareix aqueix any, mentre que Barth, fidel a la seua perspectiva, mamprén la publicació de la sèrie *Theologische Existenz heute* (Existència teològica hui). Des d'aquesta nova col·lecció recrimina a Emil Brunner la seua obertura cap a la teologia natural, trencant així la dependència fèrria de tot discurs sobre Déu respecte a la Bíblia i permetent l'inici de la labor teològica de recerca de Déu a partir de les preguntes i necessitats humanes sorgides enmig de la creació.<sup>85</sup> També Rudolf Bultmann, sota l'influx heideggerià, es distanciarà críticament del mestre de Basilea. Tot i continuar pensant que la teologia liberal tracta de l'home i no de Déu, fa notar que la teologia dialèctica duu a terme una exegesi teològica que, sense negar l'exegesi historicocrítica, no se n'ocupa, perquè la relega a un estadi precedent al de la interpretació de la Revelació. És per això que opta per una tasca de "desmitologització". Desmitificar significa interpretar, és a dir, la realització d'una hermenèutica antropològica o, millor encara, existencial, del Nou Testament, fins aconseguir mostrar a l'home actual el valor salvífic del Jesús històric més enllà de tot llenguatge mític.<sup>86</sup>

Pel que fa a les desavinences amb Friedrich Gogarten pel seu acostament als "Cristians alemanys", aquestes ultrapassen de bon tros les disquisicions teològiques fins a repercutir en la més immediata contemporaneïtat dels fets, en concret, en les implicacions que l'ascens al poder dels nacionalsocialistes tingueren per a l'Església protestant alemanya. Els protestants foren objecte de la política de control total i d'instrumentalització social en funció de la ideologia nazi que es vehiculà a través del moviment *Deutsche Christen*. "Certains cercles protestants [...] paraissent n'avoir point encore remarqué la nature essentielle de l'opposition entre le national-socialisme et le christianisme. [...] [Hom] fait évidemment allusion aux *Deutsche Christen*", relata

<sup>85</sup> Rosino Gibellini, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, pp. 35-61 i Andreu Marqués, "Rudolf Bultmann (1884-1976)", a *HPC*, pp. 951-973.

Denis de Rougemont a *Journal d'Allemagne* (1938), no sols com a testimoni privilegiat, sinó també compromés amb “l'Église confessionnelle (*Bekennniskirche*) [...] autour d'une confession de foi inspirée par Karl Barth et la théologie dialectique, l'ensemble des chrétiens luthériens et calvinistes qui refusent de laisser «mettre à pas» l'Évangile”.<sup>87</sup>

La gravetat del foraviament religiós que suposava l'entesa amb la mística política del règim nazi, més enllà encara del calamitós aixafament de la democràcia liberal, es retratat amb les següents paraules:

“La propagande nationale-socialiste répand le bruit que l'Église est le refuge de l'opposition démocratique et socialiste. [...] Le Parti n'aime pas les chrétiens. Ils sont là comme l'œil de Caïn dans la tombe, - la tombe autarcique. [...] Ils ont dû dire non à l'État. Parce que l'État brimait la Liberté ou les «valeurs spirituelles» des libéraux? Non, c'était plus sérieux que cela. Ils ont dit non parce que [...] on ne peut accepter les lois sans accepter l'esprit qui les édicte... Car telle est la misère du temps: *César ne sait plus gouverner s'il n'usurpe les droits de Dieu*. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, cela s'appelle alors du sabotage, et cela conduit au camp de concentration”.<sup>88</sup>

És així que, a la passivitat inicial dels cristians vers la creixent puixança del NSDAP, o fins i tot a l'acció coadjuvant del *Zentrum* catòlic en el nomenament de Hitler com a canceller una volta esvaïda la “coalició de Weimar” i davant el perill de l'alternativa comunista, seguí el sorgiment de diferents iniciatives de denúncia i rebuig actiu del totalitarisme instaurat. Si bé l'Església catòlica, per la seua banda, restà mínimament protegida per l'autoritat internacional del papat, que condemnà explícitament el nazisme a l'encíclica *Mit brennender Sorge* (1937)<sup>89</sup>, com també pel

<sup>87</sup> *JE*, pp. 329-330.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 331-332.

<sup>89</sup> Convé esmentar ací la destacable doctrina pontificia que, en forma de tres encíclicues, Pius XI promulgà al llarg dels anys trenta en contra dels totalitarismes, i en especial de la seua negació de la llibertat religiosa i d'educació, deixant en un segon plànol la supressió general de llibertats, el monolitisme polític i la persecució dels opositors. Els abusos del feixisme en la seua exaltació de l'Estat-nació i en la ferotge voluntat de control social foren motiu de la *Non abbiamo bisogno* (29 juny 1931). El paganisme racista, antisemita i la idolatria nacionalista de l'Estat nazi quedaren anatemitzades a la susdita *Mit brennender Sorge*, en la redacció de la qual participà el cardenal Pacelli (futur papa Pius XII). I l'agressivitat de l'ateisme comunista a la més coneguda *Divini Redemptoris*, que prohibeix tota col·laboració amb els bolxevics i planteja l'alternativa de la doctrina social de l'Església com a resposta als problemes socials. Aquestes dues últimes veieren la llum, significativament, en un curt interval de cinc dies el març de 1937, el dia 14 la primera i el 19 la segona. Tanmateix, i a pesar de la fermesa de l'Església local alemanya, primer amb les reiterades reprovacions del nazisme per part dels bisbes i després amb la decidida resistència interior de caràcter individual, palesada pels 326 preveres alliberats per les tropes nord-americanes a Dachau a l'abril de 1945 i per tots aquells morts als camps d'extermini, l'actitud de l'Església catòlica romana en tant que institució no deixa d'escampar certes ombres en la seua

concordat de 1933, que, en la pràctica, fou manejat hàbilment per les autoritats nazis per a aconseguir endormiscar les consciències catòliques mentre es desarticulava el teixit d'associacions eclesials, en benefici de la xarxa d'entitats ideologitzades lligades al partit únic. Per altra banda, les Esglésies territorials protestants reaccionaren a l'amenaça el gener de 1934 amb la convocatòria clandestina del sínode de Barmen. Allí, inspirades pels teòlegs Karl Barth i Dietrich Bonhoeffer així com pel predicador Martin Niemöller (antic heroi nacional durant la Primera Guerra Mundial), es redactà una professió de fe de resistència al poder autocràtic establert, la qual ja havia estat precedida el mes de maig de l'any anterior per les Tesis de Düsseldorf, i ensems, es donà carta de naturalesa a l'anomenada "Església confessant", minoritària certament, però lliure i compromesa.<sup>90</sup>

Ja des de l'estiu de 1933, tota la premsa protestant internacional, sobretot la de major audiència, es fa ressò del *Kirchenkampf*, la lluita eclesiàstica i teològica entre "Cristians alemanys" i "confessants", on la figura i els escrits de Barth són un dels focus d'atenció principals. Així, fins al punt que "ce phénomène est particulièrement sensible en 1934: Barth apparut alors, surtout sous la plume de ses admirateurs, comme l'homme dont la théologie permettait de faire front au péril nazi".<sup>91</sup> Contesta les pruibes

---

relació amb els règims autoritaris d'entreguerres. En concret, i per no allargar-nos molt, citarem sols quatre aspectes: 1) La manca de suport de Pius XI a la naixent democràcia cristiana italiana encapçalada per Luigi Sturzo, exiliat finalment en 1924, i la seua correlativa tolerància amb el feixisme de Mussolini, reforçada pels Acords del Laterà (1929) que solucionaren l'anomenada "qüestió romana". 2) El recolzament del mateix pontífex a la carta col·lectiva de 1937, signada per la majoria de l'episcopat espanyol, en legitimitació de l'aixecament del general Franco com a "croada nacional" contra el comunisme; malgrat el desacord del clergat basc i de prelats rellevants com el cardenal Vidal i Barraquer. 3) Després d'haver-se esforçat per a impedir la guerra al bienni 1939-1940 i tot i la multitud de discretes iniciatives humanitàries mampreses els anys posteriors: l'actitud pública de silenci diplomàtic, en recerca de la neutralitat oficial, mantinguda per Pius XII durant la Segona Guerra Mundial, la qual arribà a no deplorar de forma contundent l'extermini dels jueus abans de finalitzar el conflicte. 4) Enmig de la crisi generalitzada de la democràcia a Occident, la benevolència amb els corporativismes autoritaris inspirats pel conservadorisme catòlic com a alternativa a l'amenaça comunista (Dollfus a Àustria, Salazar a Portugal, la "revolució nacional" de Vichy a França, Franco a Espanya...).

<sup>90</sup> Cf. Ana Yetano, *op. cit.*, pp. 83-84 i Jean Comby, *Para leer la historia de la Iglesia. 2. Del siglo XV al siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 142-143.

<sup>91</sup> Bernard Reymond, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausana, L'Age d'Homme, 1985, pp. 26-27. Nogensmenys, és just recalcar també, a mode de suma a la labor teològica de fonamentació de l'oposició interior al nazisme duta a terme per l'"Església confessant", les



totalitàries del III Reich en la mesura que no sols volen encabir l'home i la societat, sinó inclús també Déu i la seua Revelació. Aquesta oposició teològica menaria, indefectiblement, cap a l'oposició eclesiàstica. És per això que una vegada els òrgans dirigents de la *Deutsche Evangelische Kirche* es deixaren atraure o constrènyer per la pressió nacionalsocialista, l'“Església confessant”, vinculada formalment a ella, s'erigí en una autèntica Església evangèlica.

La repressió política, lluny de minvar, s'incrementà i va obligar a Barth a retornar a Suïssa en 1935. Pocs anys més tard Niemöller fou empresonat mentre que Bonhoeffer seria executat a la forca durant les acaballes de la contesa bèl·lica, el 1945.

La Confederació Helvètica, llavors absorbida en el zelós bastiment d'una neutralitat

---

dissertacions de Bonhoeffer a *L'essència de l'Església* (1932); antecedent directe de les seues colpidores cartes des de la presó berlina de Tegel, escrites d'abril de 1943 a octubre de l'any següent. “De la esfera secular, de la vida civil, se toman palabras como «autoridad» y «líder», que son extrañas a la Biblia, para designar la función directiva. [...] La realidad de la iglesia no se puede tomar por la relación dirigente-dirigido, sino por la relación maestro-discípulo. Siempre ha habido una «llamada a la iglesia». Pero hoy es obvio el origen secular de esta llamada. Directa e inmediatamente, se reclama comunidad, autoridad y liderazgo, para vencer el individualismo (en la ideología comunista y en el nacionalsocialismo). La iglesia es aquí sólo algo secundario, un medio para otros fines. Por eso hay que considerar con escepticismo ese «necesitamos una iglesia»”. I, a continuació, replica: “¿Cuál es el lugar apropiado para la iglesia? [...] A la iglesia no se le ha dado la potestad de convertir un lugar histórico en lugar de Dios. Este lugar no es ni la iglesia nacional ni la burguesía; pues el lugar lo determina Dios, no el hombre. La iglesia que sabe esto aguarda a la palabra que la convierta en lugar de Dios en el mundo. Y mientras espera la elección de Dios, renuncia a instalarse en lugares privilegiados. Una iglesia así tiene la promesa de Dios. Y sólo así escapa a los extravíos de la inespacialidad humana. Cuando la iglesia ya no puede fundar ningún lugar humano, Dios desea estar con su comunidad, incluso en medio de la cultura. Desde entonces [...] se la amará o se la odiará por ella misma, por el evangelio, y no ya porque ocupe los lugares privilegiados”. Dietrich Bonhoeffer, *Creer y vivir* [A. Carrasco, Ana M. Agud i C. Vigil, trads.], Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 24-25 i 28-29. Antic alumne de Harnack, però sobretot hereu teològic del Barth del primer període dialèctic, Bonhoeffer és un teòleg plenament postidealista, que, a partir del centrament en la Paraula de Déu com a tema de la teologia assolit pels dialèctics, persegueix tanmateix la confrontació de la fe cristiana amb la problemàtica de la modernitat. És així que rebutja les postures simplistes tant dels científics que qualifiquen la fe d'anacrònica i retrògrada com dels reaccionaris antimoderns. Però també ultrapassa la fusió entre fe i món modern de la teologia liberal així com la contraposició radical del primer Barth que porta a l'actualisme d'una fe sense història. Al remat parla d'una *theologia crucis* en relació positiva i constructiva amb el món i d'una ètica compromesa de la responsabilitat. Escorcolla, per tant, una via que, tot i seguir la intuïció de l'*analogia fidei* cristocèntrica del segon Barth i de la teologia existencial de Bultmann, aprofundeix en allò que ell anomena “un cristianisme a-religiós enmig d'un món que ha arribat a la majoria d'edat”. Per aqueix aparentment enigmàtic enunciat de “cristianisme a-religiós” entén la necessitat d'una hermenèutica més global que la bultmanniana, però, a la vegada, no reductora de la vivència de la fe, que ha de cultivar-se a través de la Paraula, del culte, dels sagraments i de l'oració. El Déu de Bonhoeffer no és aquell Déu omnipotent de la religió que s'alça sobre la debilitat de l'home, sinó el que es revela en la impotència de la creu, al centre de la realitat secular, i crida a la vida i la participació en el sacrifici salvífic de Crist al bell mig de la història. L'eclesiologia que se'n deriva forneix una estructura comunitària de l'església amb l'ajut de les ciències socials. Hom conjuga una doble perspectiva teològica i sociològica. L'església es percep alhora com a fenomen espiritual però també històric. Cf. Rosino Gibellini, *op. cit.*, pp. 115-132.

internacional escrupulosament no-intervencionista, el considerava com un home perillós pel seu militant compromís antinazi que no deixà d'exercir.

Serà aleshores, però sobretot a partir de 1938, quan la seua posició pren clares connotacions polítiques sense buidar-se de contingut teològic. S'oposa als Acords de Munic de setembre d'aqueix any i, en una cèlebre carta dirigida al professor Hromadka de Praga, crida a Txecoslovàquia a la resistència armada. Una volta desencadenades les hostilitats amb la invasió alemanya de Polònia, descriu a Hitler com un esperit diabòlic i justifica la guerra contra ell en nom de la necessitat de justícia, d'un Estat just enfront de l'Estat totalitari. Segons el seu parer de teòleg es tractava, no d'una guerra santa, sinó d'una guerra justa. “Face au nazisme qui menaçait l’Eglise et sa foi, en Allemagne et en Europe, toute décision *chrétienne* impliquait nécessairement une décision *politique*. Mais les rapports sont parfaitement limpides: c’est parce qu’elle est chrétienne qu’elle est politique”.<sup>92</sup> Correlativament, a nivell intern suís, no deixà de comprometre's amb la primerenca resistència cívica, que, des de juny de 1940 amb l'aparició pública de la *Ligue du Gothard*, enfortí la consciència democràtica i federalista d'un país i d'una societat civil assetjats pels temors a la puixança militar i ideològica del feixisme.

En contrast evident amb el sentit d'aqueix frenètic activisme, sorprén copsar el posicionament que Barth adoptà en el transcurs de la postguerra davant l'emergència de la Guerra Freda. A contracorrent i amb gran llibertat d'esperit en relació amb el nou discurs dominant a Europa occidental, que contraposava democràcia i totalitarismes, mai va reprovar el comunisme, guardant un silenci connivent amb l'altre costat del Teló d'Acer en recerca d'un diàleg garant de la pau.<sup>93</sup> Actitud pròxima a la dels cristians progressistes de l'època, que, tanmateix, ressalta més encara si la comparem amb la del conjunt de teòlegs i pensadors influïts per ell, com és el cas clar de Rougemont, entre

<sup>92</sup> Daniel Cornu, *Karl Barth et la politique*, Ginebra, Labor et Fides, 1967, p. 201.

<sup>93</sup> Per a l'anàlisi d'aquest perfil controvertit dins la seua biografia vegeu *ibid.*, pp. 135-198.

els que no hi hagué dubte respecte al caire totalitari dels règims comunistes. Aquesta presa de postura, si no favorable almenys indulgent amb el bloc de l'Est (àdhuc escandalosa en algun moment: mutisme absolut davant la revolució hongaresa de 1956), xoca fins i tot amb la línia oficial dels partits socialdemòcrates de l'Oest. Cosa que cal ressenyar atés que ben sovint la seua moral cristiana aplicada al món de la política coincideix amb les opinions generals d'aquells. Al remat, doncs, s'escau precisar com ho fa Daniel Cornu:

“Si le socialisme lui paraît, dans l'ensemble, plus conforme à la ligne générale d'une éthique chrétienne, il est impossible de le cataloguer sous l'étiquette déterminante de «socialiste», au sens partisan ou philosophique du mot. Ce serait renverser les termes: Barth est un théologien dont les prises de positions coïncident assez souvent avec celles des socialistes ou socialisants. Mais pas toujours: l'exemple le plus frappant est son attitude à l'égard des communistes, lorsque ceux-ci apparaissaient comme les frères ennemis des socialistes occidentaux!”<sup>94</sup>

Tocaria ara parar-nos una mica en l'exposició del que s'ha anomenat la “teologia política” de Karl Barth<sup>95</sup>, entenent el terme en el sentit que li dóna Johann Baptist Metz. Aquest teòleg catòlic, no sense certa provocació, restitueix per a la història del pensament la dignitat de l'expressió teologia política a la dècada de 1970, en alliberar-la de la càrrega reaccionària que prengué sobretot amb la seua utilització per Carl Schmitt a *Die politische Theologie* (1922). El teòric del nazisme en la seua particular apologia del decisionisme polític sense regnes, hereu del “superhome” nietzscheà, usa únicament el qualificatiu de teològic secularitzant-lo. O siga, el desnaturalitza i el circumscriu a l'àmbit de la filosofia política per a dotar de caràcter absolut als conceptes juridicopolítics propis de l'Estat totalitari. A la fi aconsegueix d'aquesta manera consagrar en la teoria la voluntat omnímoda i aixafadora de l'Estat-nació autoritari.

Per contra, Metz, des de la perspectiva d'una raó pràctica que permet el diàleg entre teologia i filosofia com a disciplines autònomes, redefineix l'ús del concepte de

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 118.

teologia política per a tematitzar la dimensió pública i política de la religió cristiana, que naix del mateix discurs teològic i que té ineludibles repercussions enmig del debat obert i plural de la societat civil considerada en la seua globalitat.<sup>96</sup> És des d'aquest mateix enfocament bàsic, però en un estadi de desenrotllament preliminar, més capficat en el camp teològic i menys disposat a prendre el pols a la dinàmica sociohistòrica, com trobem el que, de segur, és el principal text de Barth sobre la qüestió del dret i l'Estat: *Comunitat cristiana i comunitat civil*<sup>97</sup> aparegut en 1946. Allí, sense emprar mai el mot “teologia política”, encunyat anys després per Metz, es conté el conjunt de la seua visió cristiana al voltant de la relació entre ètica, dret i política.

La preferència per la idea de comunitat per a referir-se a les nocions clàssiques d'Església i Estat no és innocent, puix reflecteix que estem menys en presència d'institucions que d'hòmens concrets.<sup>98</sup> En tot cas no anem ací a entrar a detallar aquests punts que deixarem per a ser abordats en confrontació amb els postulats jurídics i polítics de Denis de Rougemont. Tan sols, remarcar que, en les seues respectives formulacions d'abast divers (no cal perdre de vista que mentre un és un teòleg, l'altre és un pensador social), ambdós personatges configuren un jusnaturalisme formal imbricat amb distintes visions contractualistes del fet polític, cosa que els apropa al que podríem identificar com a versions contemporànies i evolucionades del model de republicanisme calvinista. Aquest tipus ideal, esbossat per Antonio Rivera en referència bàsicament als

---

<sup>96</sup> La teologia política de J. B. Metz, a partir del desenvolupament del “gir antropològic” del seu mestre Karl Rahner, és un intent de pensar a Déu en la seua humanitat dins del món actual en canvi constant, per això agafa la història i la societat com a elements centrals del seu quefer teològic. La preocupació per les tragèdies i injustícies humanes, la secularització i l'amnèsia cultural o record del sofriment alié com a dues cares de la mateixa moneda, seran doncs tòpics crucials de la seua meditació, en la qual trobem tres punts d'arranc: 1) La superació de la separació radical entre religió i societat pròpia de la Il·lustració, que té la seua acomodació en la teologia neoescolàstica amb l'espiritualisme o privatització del fet religiós. 2) Formular el missatge salvífic cristià tenint en compte les condicions de la realitat social en canvi continu. 3) Descriure l'Església a mode d'una institució de fe lliure i socialment crítica alhora que presentar l'espiritualitat cristiana en la seua unitat de mística i política (“mística dels ulls oberts”). Vegeu Johann Baptist Metz, *La fe, en la història y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, així com per a una interpretació més actualitzada dels seus plantejaments: *Camins i canvis de la teologia política*, Barcelona, Cruïlla, 2002.

<sup>97</sup> Karl Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile*, Ginebra, Labor et Fides, 1958.

<sup>98</sup> Daniel Cornu, *op. cit.*, p. 118.

escrits de Calví i Althusius, s'allunya, per tant, de la deriva puritana posterior de clars accents sectaris, però, per contra, es veu continuat en diferents aspectes per Locke, Thomasius, Rousseau, Kant o Jefferson.<sup>99</sup>

Per a finir aquest apartat, una volta analitzada la teologia dialèctica barthiana tant des d'un punt de vista sistemàtic com diacrònic pel que fa a les seues dues etapes de maduració, resta encara dilucidar allò més important respecte a la seua vinculació amb Rougemont, la recepció de què gaudí als països francòfons abans de la Segona Guerra Mundial.

Hi hagué a l'Europa protestant, durant la immediata primera postguerra europea, una sensació comuna tant d'esgotament de la teologia liberal i de l'esperit confiat en el progrés linial que l'acompanyava, com d'una vaga certitud que tal missatge diluïa allò més original i vàlid del cristianisme, afavorint l'individualisme i la secularització social. La impressió d'un excés de dependència de la reflexió teològica respecte als corrents culturals moderns i d'una pobresa en l'acostament al testimoni bíblic impulsà la conscienciació de la necessitat d'un pensament teològic més ferm i acurat, que s'afirmés sobre la sola Revelació de l'Escriptura. Així, enfront de la línia encara dominant traçada pel liberalisme teològic i la seua derivació anomenada cristianisme social, els diferents nuclis renovadors, de vegades connotats d'un desmesurat tarannà restauracionista de retorn al rigor de la Reforma, proliferaren en diversos països. Les barreres lingüístiques funcionaren com a obstacles de comunicació per a la seua expansió internacional i fins i tot per al diàleg mutu, per bé que allò que determinà en major grau llurs característiques i desenvolupament posterior fou l'experiència viscuda per cadascun dels Estats durant el període bèl·lic de 1914 a 1918, així com les seqüeles materials i per a l'imaginari col·lectiu palpables en la vida quotidiana de la gent.

---

<sup>99</sup> Antonio Rivera, *Republicanism calvinista*, Múrcia, Res publica, 1999.

Més amunt hem vist el traumàtic cas alemany marcat per la irrupció rupturista de la teologia dialèctica, que va congeniar de colp amb el sentir afligit i desesperançat del jovent. Més avant l'allunyament de Barth respecte del ferri neoluteranisme naixent li reportà l'enemistat d'aquells que, com Karl Holl i Emanuel Hirsch, persistiren en la rehabilitació central de la doctrina luterana. Alhora que la seua recerca de la "humanitat de Déu" per mitjà d'un neocalvinisme obert i raonable ajudà a projectar amb nous matisos la figura de Joan Calví a terres germàniques. A Holanda, en paral·lel al "renaixement de Luter" esdevingut a l'est de les seues fronteres, sorgeix un poderós moviment d'aprofundiment en les arrels calvinistes de semblant caire dogmatitzant.

Aquesta efervescència doctrinal i espiritual als Països Baixos, malgrat la seua quasi desconeixença coetània als territoris francòfons, no deixa de mantenir correspondències més que evidents amb el neocalvinisme confegit sobretot des de la Facultat de Teologia Protestant de París per Auguste Lecerf i a Ginebra per Jean de Saussure. A França, a més dels factors apuntats, l'ambient d'interconfessionalitat i de significatiu proselitisme catòlic condicionaren més encara aquesta repristinació doctrinal, de la que també participà als anys vint Pierre Maury, primer com a secretari de la *Fédération française des Associations chrétiennes d'Étudiants* (ACE) de 1919 a 1924 i després a partir d'aqueix any com a pastor de Ferney-Voltaire (poble francès a la vora del cantó ginebrí).

És aleshores quan es produeix, en paraules de Bernard Reymond, la "descoberta prebarthiana de Barth" a l'àrea francòfona. Asseveració cal entendre com una inicial aproximació merament acadèmica als escrits del teòleg de Basilea, que, des d'Alsàcia i la Suïssa *romande* (zones limítrofs i més permeables a aquelles altres de cultura en llengua alemanya), escometeren la Facultat d'Estrasburg i el professor de

Lausana René Guisan al llarg del sexenni anterior a 1930. Aquesta acollida primerenca en revistes especialitzades és, per tant, diguem-ne, tan sols informativa.<sup>100</sup>

Maury, personatge relacional clau, però no únicament determinant en l'aflorament de múltiples focus barthians pertot arreu de la francofonia europea a primeries de la dècada dels trenta, es va moure amb comoditat a cavall entre París i Ginebra. En aquesta última ciutat, des de la seua arribada a les rodalies del llac Lemán i sobretot des del seu nomenament com a secretari de la *Fédération universelle de l'ACE* (1931-1934), reuneix al seu voltant a un grup de notables membres de l'Església reformada local i de la Facultat de Teologia. Entre d'ells, cal destacar per llur recíproca amistat i sintonia teològica a W. A. Visser't Hooft, futur primer secretari general del Consell Ecumènic de les Esglésies de 1938 a 1966.<sup>101</sup> Aquest "grup Maury", com seria batejat pels seus integrants, constituïria, junt a un altre nucli autònom ubicat a Neuchâtel, un dels principals cresols d'assaonament i divulgació del barthisme entre els suïssos de parla francesa. Mentre, els seus afanys incansables en pro de la irradiació de la teologia dialèctica a la República francesa es vehiculitzaran a través de la revista *Foi et Vie*, de la que esdevé director a partir de 1931 (després d'haver exercit el càrrec de cap de redacció des de 1928), i l'editorial "Je sers", on ingressaria per a presidir el comité de lectura el mateix any. El 1934 passa a regir els destins pastorals de la parròquia parisenca de Passy, cosa que el vincularà més a la realitat gal·la. La seua triple labor d'editor, difusor i intèrpret de l'obra de Barth va ser reconeguda en 1942, quan, a

<sup>100</sup> Bernard Reymond, *op. cit.*, pp. 19-24 i 30-36.

<sup>101</sup> La idea llargament madurada d'un aplec universal de totes les Esglésies cristianes començà a materialitzar-se amb les Conferències d'Oxford i Edimburg de 1937. Posteriors reunions deixen esbossat un avantprojecte que restà paralitzat per la guerra, fins que en agost de 1948 se celebra finalment l'assemblea constituent del Consell Ecumènic de les Esglésies (CEI) a Amsterdam, on el protestant holandès W. A. Visser't Hooft (1900-1985), que ja havia encapçalat la direcció dels treballs previs des de 1938, fou ratificat al capdavant de la nova entitat. En l'actualitat el CEI està compost per 333 Esglésies de totes les tradicions eclesials mundials i manté relacions fraternals amb altres que no en són membres com és el cas sobretot de l'Església catòlica. Per a una aproximació a l'organització i orientació del CEI, que no pretén esgotar ni centralitzar les variades iniciatives ecumèniques, vegeu Juan Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 127-138.

la mort d'A. Lecerf, el substituirà en la seua plaça docent en dogmàtica a la Facultat de la capital francesa.<sup>102</sup>

Així les coses, l'any 1931 és pròpiament el moment del debut de la moda de la “teologia de la crisi” a França<sup>103</sup>, en gran part a resultes de l'arribada, amb retard, dels múltiples efectes que originà el crac borsari nord-americà; deixat sentir, de forma més primerenca, des del mateix 1929 a la veïna Suïssa amb una creixent quota d'atur. El fenomen de la crisi i de la seua agudització multidimensional, ara com adés pel que feia a l'Alemanya vençuda, és el detonant de la introducció del pensament de Karl Barth. Encara que, a pesar d'aqueixa coincidència, en tot cas, en aquesta ocasió, hi ha almenys dues diferències considerables.

En primer lloc, no hi va haver cap tall bruscat respecte a la tradició teològica anterior, en el que fou un veritable procés de recepció que es visqué com una evolució natural des del neocalvinisme (que al seu torn sí que havia reaccionat contra el liberalisme teològic) vers el barthisme, el qual imperaria des dels anys trenta fins als cinquanta.<sup>104</sup> Així, si el moviment neocalvinista, a França i als territoris de llengua francesa circumdants, es definí respecte a la successiva onada barthiana per ser precedent i més doctrinari en els seus postulats fidels estrictament a Calví, a Alemanya i a la Suïssa alemanica aparegué amb posterioritat com a fruit de la segona etapa barthiana i, per tant, amb un tarannà gens dogmàtic, sinó més bé crític, com ho mostra la comprensió de la “gràcia comuna”. En segon lloc, el fet de la confluència entre els teòlegs renovadors i l'espenta contestatària i rebel de la joventut que no havia conegut la dolorosa vivència de la Gran Guerra i que, a més, refusava el frívol optimisme del decenni anterior.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Bernard Reymond, *op. cit.*, pp. 51-61.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 24-26.

<sup>104</sup> Roger Mehl, *op. cit.*, pp. 403-415.

<sup>105</sup> Bernard Reymond, *op. cit.*, pp. 24-26.



Aquells jòvens protestants partíceps d'aquesta nova generació, immersa en els convulsos avatars històrics d'aleshores, trobaran en Barth, però també alhora, com llurs companys catòlics, en Kierkegaard, Dostoievski i Berdiàiev, els mateixos motius que havien captivat abans els teòlegs alemanys cap a 1920: l'angoixa, el sentiment de pecat i desesperació... Però, amb la substancial disparitat, que aqueix pessimisme existencial no es resol en passivitat sinó en una actitud activa de compromís personal, eclesial i sociopolític. Tal “pessimisme actiu” en conceptes rougemontians, expressa la circumstància d'haver descobert i assumit de manera concentrada, en el breu lapse de temps que transcorregué de 1930 a 1932-33, tot el bagatge acumulat per la teologia dialèctica, ja en plena transformació en aquells moments envers l'humanisme intrínsec de la Paraula de Déu.

En aquest context, tal volta, un dels millors exemples siga el de Denis de Rougemont, qui mostra la consonància de la nova fornada d'intel·lectuals i teòlegs de la Suïssa *romande* amb els medis francesos i parisencs, així com també la sintonia del jovent barthià amb el corrent dels “inconformistes dels anys trenta”, estudiats per Jean-Louis Loubet del Bayle. Fou contractat al gener de 1930 mitjançant Pierre Maury per a col·laborar en el projecte de la nova editorial “Je sers”, matriu de tota l'ebullició de publicacions que viurien els mitjans evangèlics des de principis de la dècada. I seria sota la vaga qualificació de “secretari per a qüestions literàries”<sup>106</sup> com Rougemont “se trouvait aux avant-postes de la diffusion du courant barthien en France, dont il deviendra rapidement l'un des représentants autorisés, et reconnu en tant que tel, auprès des mouvements intellectuels qui fleurissaient à cette époque”.<sup>107</sup> És així que

---

<sup>106</sup> Aquest lligam laboral amb l'editorial d'inspiració protestant suposava sobretot la realització de tasques administratives (correspondència amb els autors, correcció de proves, maquetació, publicitat i preparació de catàlegs...). Però també d'altres de caràcter més intel·lectual com la recensió d'obres i l'elaboració d'articles de divulgació d'abast més general, així com la participació explícita en la traducció i en els estudis introductoris d'algunes publicacions.

<sup>107</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 171.

intervingué directament o indirecta tant en la reedició i glossa de textos clàssics de Calví com en la traducció i interpretació de Luter, Barth, Kierkegaard, Ortega y Gasset o Berdiàiev, cosa que acomplí no sols per mitjà del seu treball a la susdita casa d'edicions situada a París, sinó també per la proliferació de la seua signatura en diverses revistes especialitzades de caire religiós, literari o de temàtica política i sociocultural.<sup>108</sup>

De la seua decidida voluntat de diàleg entre dos ordres de realitat antinòmics, allò espiritual i allò polític, sorgeix “un interprète à la fois libre et rigoureux, audacieux et courageux de la Parole de Dieu, non point au sein des Églises, mais dans les sphères universitaires, politiques, intellectuelles et littéraires, où les débats étaient souvent plus polémiques, plus virulents”.<sup>109</sup> Amb aquesta perspectiva d'incidència en el debat cultural des de la base d'un discurs d'orientació cristiana, estaria present a la fundació de la revista *Hic et Nunc* en novembre de 1932. Es tractava d'una iniciativa nascuda al bell mig dels cercles protestants acostats a “Je sers” i específicament de llurs elements de menor edat. D'aquí la seua empremta juvenil, vehement i fins i tot agressiva enfront del liberalisme teològic.

No obstant, cal valorar-la també com una certa prolongació d'*Esprit*, apareguda justament el mes anterior, en la mesura que tots els seus redactors s'identifiquen amb els paràmetres personalistes. Segons Rougemont, el llançament d'*Hic et Nunc* molestà a E.

<sup>108</sup> Dóna fe d'aquesta activitat, entre d'altres textos rougemontians, els següents: “Kierkegaard”, a *Foi et Vie*, n° 27, maig 1931, pp. 351-352; “Le protestantisme jugé (notes et documents)”, a *Foi et Vie*, n° 45-46, gener-febrer 1933, pp. 184-187; “Humanisme et christianisme”, a *Le Semeur*, n° 5, 1er de mars de 1933, pp. 286-293; “Protestants (La religion et le monde: ceux qui ont commencé)”, a *Esprit*, n° 6, mars de 1933, pp. 1034-1037; en col·laboració amb Daniel-Rops, “Spirituel d'abord”, a *L'Ordre Nouveau*, n° 3, juliol 1933, pp. 13-17; prefaci al volum biogràfic de Carl Koch, *Soeren Kierkegaard (1813-1855)* [A. Nicolet i F. Billeskov Jansen, trads.], París/Ginebra, Je sers/Labor et Fides, 1934; “L'humanité de Jesus d'après Calvin”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 597, 24 de mars 1934, p. 4; “Kierkegaard, Dostoïevski, Barth”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 645, 23 de febrer de 1935, p. 5; “Contre Nietzsche”, a *Présence*, n° 3, abril-maig 1935, pp. 1-4; “Trois traités de Jean Calvin”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 666, 20 de juliol de 1935, p. 5; “Autour de Nietzsche (Petite note sur l'injustice)”, a *Présence*, n° 9, novembre 1935, pp. 30-31; “Luther et la liberté (À propos du Traité du Serf Arbitre)”, a *Foi et Vie*, n° 2, mars-abril 1937, pp. 221-231; “Retour de Nietzsche”, a *Esprit*, n° 56, maig de 1937, pp. 313-315; i, sobretot, caldria singularitzar en especial per ser la primera traducció del llatí al francès que es feia, amb un pròleg titulat “Luther inconnu” inclòs: Martí Luter, *Traité du Serf Arbitre*, París, Je sers, 1937.

<sup>109</sup> Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont. De la personne à l'Europe*, Lausana, L'Age d'Homme, 2000, pp. 140-141.

Mounier, desitjós de fer convergir tots els cristians personalistes de les diverses confessions sota la capçalera de la publicació que ell dirigia. Tanmateix, l'equip de la nova revista evangèlica format per Henry Corbin, Roger Jézéquel, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt i el mateix Rougemont era reticent a integrar-se de forma total en una empresa que consideraven encara massa catòlica, tot i contribuir-hi sincerament i inclús, en algun cas, amb intensitat. Era, així, la seua manera de guardar una mena d'autonomia dins d'un ambient de cooperació interconfessional que avançava cap a l'ecumenisme cada volta més conscient<sup>110</sup>, el qual arribarà a madurar en el pensament rougemontià, com més tard veurem, durant l'exili nord-americà i la segona postguerra.<sup>111</sup>

Si Jézéquel, Pury i Schmidt representaren la cara més teològica d'*Hic et Nunc*, fins al punt que aquest darrer fou el menys barthià de tots, ancorat en una lectura més

---

<sup>110</sup> Roland de Pury, des de la perspectiva que atorguen els anys, considera que la troballa de la teologia dialèctica i la revisió dels Reformadors (a guisa de superació del conflicte entre el liberalisme teològic i l'ortodòxia pietista) permeteren establir les bases per a una maduració ecumènica immediatament posterior. Així diu "l'œcuménisme ne doit-il pas commencer par cet enracinement de chaque partenaire? *Hic et Nunc* avec toute sa polémique antilibérale et antiromaine sera le préambule nécessaire à un œcuménisme sérieux. Des hommes tels que P. Maury et Vissert't Hooft en sont la preuve. En tout cas, c'est le jaillissement des sources de la Réforme (avec la nuit du néopaganisme qui commençait à tomber sur le monde), qui provoquait à la fois ces rencontres et le besoin d'une revue où l'on puisse déployer sa certitude avec le maximum de liberté". Roland de Pury, "Autour de «Hic et Nunc»", a *DREE*, p. 74.

<sup>111</sup> Per a una visió de conjunt de la trajectòria dels 11 números (en 9 fascicles de novembre de 1932 a gener de 1936) d'*Hic et Nunc*, així com per a un succint semblant dels seus cinc redactors, per als quals la plataforma provisional que els oferí la revista fou un autèntic banc de proves on exercitar llurs idees en formació, vegeu Bernard Reymond, *op. cit.*, pp. 62-73. Per altra banda, no deixa de sorprendre l'absència entre els fundadors d'*Hic et Nunc* de Jean Bosc, jove que en l'òrbita també de "Je Sers" desenvolupà des de paràmetres barthians la qüestió de l'ecumenisme, desatesa en bona mesura pel mateix Barth (qui tanmateix participà com a orador en l'assemblea constitutiva del CEI el 1948 a Amsterdam). En aqueix sentit es convertí en un dels millors faedors del diàleg entre reformats i catòlics, estimant que el catolicisme aportava al protestantisme una visió mes diàfana de la realitat eclesial i del ministeri. La seua rellevància es pot copsar si tenim en compte que en 1952, a resultes de la renúncia voluntària del seu preceptor Pierre Maury dos anys abans, fou designat per a cobrir la seua vacant a la Facultat de Teologia Protestant de París. En canvi, si que trobem la signatura de Bosc a la revista *Être*, la qual, segons Roland de Pury, fou una espècie de continuadora d'*Hic et Nunc*, encara que amb una preocupació social més marcada. Aquesta publicació, d'efímera vida (1937-1938), tingué un comitè de redacció compost, entre altres, per Marc Beigbéder i Paul Ricoeur, col·laboradors assidus també d'*Esprit* després de la Segona Guerra Mundial. Pel que fa a aqueixos temps del segon lustre dels trenta, Pury afirma: "c'est Denis de Rougemont qui le premier m'a parlé de Ricoeur et signalé l'étonnante proximité spirituelle de celui qui était alors un tout jeune professeur de philosophie à Rennes"; Roland de Pury, "Autour de «Hic et Nunc»", a *DREE*, p. 80. Per últim, cal citar també Roger Schutz (1915-2005) i Max Thurian (1921-1996, convertit al catolicisme en 1987), fundadors de la comunitat ecumènica de Taizé en 1940, els quals, malgrat no poder-se considerar com a integrants d'aquesta generació, s'impregnaren sens dubte del clima teològic barthià durant la seua època d'estudiants a Lausana i Ginebra respectivament.

purista de Calví, Corbin per contra va alimentar el seu perfil més filosòfic. El pensador francès, després d'un viatge d'estudis a Alemanya el 1931, havia conegut a bastança, de la mà de Theodor Siegfried a Marburg, la teologia dialèctica i l'existencialisme de Heidegger. Advertit per aquest mestratge, durant aqueixos anys, duria a terme una crítica a Barth des de dins del barthisme tan sols comparable amb la dels no-barthians o la dels catòlics.<sup>112</sup> És així que la reflexió de Corbin, bandejant la metafísica clàssica i l'historicisme, s'assembla molt més a la de Bultmann que a la de Barth: “À cet égard, la philosophie de l'existence semble offrir le cadre épistémologique que réclame une théologie de la Parole. [...] Corbin, en effet, liait étroitement les deux aspects philosophique et théologique du problème de l'historicité, et les «rigueurs» de Barth ne l'empêchaient pas de rejoindre ainsi, mais presque avant l'heure, l'existentialité bultmannienne”.<sup>113</sup> Sense ressò llavors, aquest comentari va anticipar la polèmica al voltant de la interpretació i la historicitat que, a partir de mitjans dels cinquanta, patí el protestantisme francòfon entre partidaris de Barth i de Bultmann.

Rougemont, pel que a ell respecta, emfasitzant la dimensió teològica del seu propi pensament en línia amb el caràcter genuí de la revista, no deixa de ser el més sensible als problemes polítics i socials, amb una preocupació certament periodística que raïa també en l'origen de l'empresa. La seua figura apareix d'aquesta manera com la d'un vertader *primus inter pares* que, en gran mesura, afegeix als seus escrits els temes dels seus dos llibres essencials redactats al llarg d'aquella etapa: *Politique de la personne* (1934) i *Penser avec les mains* (1936). Açò ens permet afirmar que el seu

---

<sup>112</sup> Si els articles que Corbin aportà a *Hic et Nunc* giren al voltant d'aquest punt, no gensmenys sofreixen una manca de claredat que, de segur, cal atribuir al temps d'aprenentatge i recerca pel qual travessava aleshores. Una elaboració més sòlida d'aquests mateixos postulats es pot encontrar a l'escrit “La théologie dialectique et l'histoire”, a *Recherches philosophiques*, [s.d.]; article publicat a la mateixa època en què donà a llum *Qu'est-ce que la métaphysique?*, París, Gallimard, 1938, traducció d'extractes de l'obra homònima de Martin Heidegger.

<sup>113</sup> Bernard Reymond, *op. cit.*, p. 68.

barthisme era menys un barthisme teològic en el sentit habitual del terme que un personalisme filosòfic amb marcats tints sociopolítics.

Així doncs, com molts d'altres, amb l'esclat del *Kirchenkampf* el 1933 es vinculà amb més entusiasme a Barth a mida que aquest incrementava el vigor del seu compromís cristià i cívic en contra del nazisme. El teòleg suís tingué la possibilitat d'exposar a París en abril de 1934 l'experiència de l'"Església confessant" lligada en part als plantejaments de la teologia dialèctica, poc abans de ser apartat de l'ensenyament universitari a Bonn i haver de retornar al seu país. Hom troba ací, per tant, el nexce d'unió més profund entre mestre i seguidors, l'assumpció existencial en la persona del primer d'allò que anava a convertir-se en la consigna que resumia tota l'especulació barthiana d'aquests: "donar testimoni". El manifest titulat "Hic et Nunc" que obri el número u de la revista, únic text firmat pels cinc membres de la redacció conjuntament, evidencia a les clares aquesta comunió en allò primordial:

"Notre but [...] avant tout, après tout, [...] ne peut s'agir que d'une chose: *témoigner*, aussi fortement que possible, d'une vérité dont nous ne sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser. Vérité donc *essentiellement* concrète, vérité qui ne peut s'accomplir dans une synthèse satisfaisante en soi, mais qui se manifeste au contraire comme un *ordre*, personnellement adressé à chacun de nous. Vérité *actuelle* aux deux sens de ce mot, qui sont acte et présence".<sup>114</sup>

Aquest pes preeminent del testimoni de vida troba la seua finalitat última en l'actualitat permanent de la persona humana integral, en tensió entre allò espiritual i allò polític, ço és, entre la fe o acte cristià i les conductes humanes a la ciutat. La dialèctica del risc personal, de l'elecció i l'acte estan doncs al centre del discurs, com reflecteix l'article "Dialectique des fins dernières", tal vegada el més teològicament barthià que escrigué Rougemont per a la revista i que havia sigut anunciat amb antel·lació sota el títol "Le conflit permanent".<sup>115</sup>

<sup>114</sup> DD. AA., "Hic et Nunc" a *Hic et Nunc*, nº 1, novembre de 1932, pp. 2-3.

<sup>115</sup> Denis de Rougemont, "Dialectique des fins dernières", a *Hic et Nunc*, nº 3-4, juliol de 1933, pp. 95-101.

## 1.2// La paradoxa en tensió: una epistemologia de l'antinòmia en diàleg

Quant a l'horitzó metodològic que guia la filosofia rougemontiana, la convergència amb el conjunt dels personalismes és completa. “El personalisme no es presenta mai com un sistema tancat, que exhauriria la creativitat del pensament i és el gran «pecat de la filosofia». Ans el contrari, «la filosofia personalista és el pensament més rebel a una sistematització formal i a una unitat unitària»”.<sup>116</sup> Aquest enfocament arrela en l'autoritat moral que Charles Péguy ostenta al si del personalisme comunitari: “«una grande filosofia non è quella che pronuncia giudizi definitivi, che pone una verità definitiva, è quella che introduce un'inquietudine, che dà luogo ad una scossa»”.<sup>117</sup>

Hi ha ací un intent conscient de buscar els instruments epistemològics necessaris per a propiciar un redescobriment de la dimensió antropològica, ètica i comunitària de la persona humana; qüestions negligides per irracionals, quan no reduïdes a través de la seua formalització, en el mode de pensar modern derivat de Descartes i la Il·lustració. La urgència de rebatre tant l'idealisme racionalista com el cientisme, regits tots dos per l'imperi de la raó teòrica de caire abstracte, duria a una pluralització de mètodes que, en el fons, no fan sinó testimoniar la diversitat de la mateixa realitat en tot el seu abast. És així doncs, que els personalismes quedarien

---

<sup>116</sup> Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *4rt Premi Cirera...*, *op. cit.*, p. 43. Aquestes afirmacions parafrasegen conclusions de Mounier emeses en novembre de 1948; vegeu Emmanuel Mounier, *Mounier en Esprit* [Antonio Ruiz, trad.], Madrid, Caparrós, 1997, p. 97.

<sup>117</sup> Charles Péguy, *Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, a *Oeuvres*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1957; citat a Attilio Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma, Città Nuova, 1984, p. 35.

inserir dins de l'ampli procés de rehabilitació de la raó pràctica que, des de l'alba del segle XX, inicia la fenomenologia de Husserl i l'existencialisme i que, continuat per l'hermenèutica posterior, es veuria refermat per l'anomenat "gir de la filosofia analítica" encetat amb la segona etapa de l'obra de Ludwig Wittgenstein.<sup>118</sup> Aquest canvi transcendent en els estris usats per a aproximar-se a l'objecte d'estudi de les ciències humanes i socials contemporànies, de fet, ha permés superar els constrenyiments, silencis i fugides d'allò real, als quals condemnava el positivisme més radical. Leszek Kolakowski parla de les estretores cognoscitives imposades pel monopoli del model de les ciències naturals:

“El sufrimiento, la muerte, las luchas ideológicas, los antagonismos sociales, los conflictos de valores, todo esto está envuelto, en virtud del principio de silencio, en un gesto de rechazo, [...]. El positivismo así considerado, es un acto de huida frente a las cuestiones que comprometen, una huida enmascarada por una definición de la ciencia que invalida, en general, estas cuestiones por ilusorias y salidas de la pereza intelectual. Este positivismo conduce a una concepción de la vida deliberadamente amputada, que rehuye la participación de todo lo que no se expresa bien. Trata de imponer un lenguaje que libera del deber de tomar la palabra en los conflictos más importantes de la vida humana y constituye una especie de armadura que insensibiliza contra los *ineffabilia mundi*, los datos indescritibles de la experiencia, porque son cualitativos”.<sup>119</sup>

Davant d'aquest panorama es comprén amb facilitat el fàstic de Rougemont quan crida a anar més enllà del fals dilema modern: racionalisme enfront d'irracionalisme. I s'obri a reconciliar la raó amb les forces que escapen a ella mitjançant la raonabilitat pràctica.<sup>120</sup> El divorci entre la raó i l'acció, entre el fet i el

<sup>118</sup> Si amb la seua obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) Wittgenstein, membre de l'anomenat Cercle de Viena, assentava les bases del neopositivisme lògic, amb altra de les seues obres capitals *Investigacions filosòfiques* de 1953 efectuà una modificació transcendent dels seus plantejaments, la qual repercutí en un gir pragmàtic del conjunt de la filosofia analítica. En essència, es tractava del redescobrimient de la influència de la praxi en la formació dels significats de tot llenguatge, la qual cosa comportava l'obertura al reconeixement legítim d'una realitat cognitiva negada amb anterioritat: la pluralitat o heterogeneïtat dels distints llenguatges. Cf. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 259-269.

<sup>119</sup> Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1979. Rougemont dóna relleu a les nefastes conseqüències que sobre les ciències humanes té l'imperialisme del mètode de les ciències naturals. I enumera algunes mostres d'açò: la separació de l'acció i el sentiment humans de la raó suposa el trencament entre motivació i iniciativa de la voluntat; la limitació a la pura descripció pretesament neutral de la realitat mena a la renúncia a formar l'home en valors; l'absència de fins en l'art, les lletres i la filosofia contemporànies que es conformen al sol estudi dels mitjans... *PM*, pp. 151-152 i 157-161.

<sup>120</sup> *PDIA*, p. 23. Al respecte i en consonància amb Rougemont, però quasi vint anys abans, Ortega y Gasset declararia amb una premonició avantguardista: “Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y

valor normatiu, entre “el que és” i “el que ha de ser”, suposa la mort de la veritat pràctica. I, per tant, l’entronització de l’esperit de geometria, que qualifica, no sense sarcasme, de “pensament proletaritzat” o “pensament sense dolor”.

Amb la idea de “pensament proletaritzat” vol significar l’abandonament abúlic del pensar al ritme dels seus propis mecanismes sistèmics, la dimissió de la capacitat de crear i la simple assegurança d’una supervivència passiva a l’abric del vast aparell de raocini formal, que, d’auxiliar, es converteix en tirà des del moment en què hom es priva de comandar-lo des d’una teleologia compartida.<sup>121</sup> Aquesta reducció al concepte unificador de sistema, deixat a la seua inèrcia, arrossega, amb ell, un “pensament sense dolor”. Una espècie d’exculpació del subjecte, on la raó pura i utilitària separada dels sentiments i les finalitats morals esdevé una ètica ideal o retòrica sense obligacions ni sancions, una delegació de la capacitat d’elecció responsable en mans dels sistemes en curs o de l’Estat, una porta oberta a la dictadura.<sup>122</sup> En definitiva, la raó moderna que consagra una universalitat abstracta representa “cette raison ennemie du singulier, et définit par son hostilité à tout ce qui se fonde sur le mystère (créateur, humain ou cosmique)”.<sup>123</sup>

A més a més, el dèficit en humanitat del procés modern de racionalització, recolzat sobretot per l’ànima d’organització i domini de la mentalitat burgesa, s’engrandeix més encara, segons ja havia indicat Max Weber, en consolidar-se la fragmentació dels sabers, conseqüència de l’especialització i la ruptura entre el gruix de

---

sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. [...] Haciendo converger los rasgos de este estado de espíritu se obtiene la sensibilidad específicamente «moderna». Suspicious and disdainful towards everything spontaneous and immediate. Enthusiasm for all rational construction. I afegeix, rebutjant la tria entre racionalisme i relativisme subjectiu: “La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos”. José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1987, pp. 94-95 i 97.

<sup>121</sup> *PM*, pp. 172-173.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 177-181.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 42.



la societat i les elits intel·lectuals.<sup>124</sup> L'anàlisi rougemontiana aprofita especialment aquest diagnòstic del sociòleg alemany per a incidir en la decadència moderna dels llocs comuns. Aquells tòpics que s'expressen en un llenguatge comú i que al seu torn expressen un "sentit comú" o uns horitzons últims coneguts per tots els membres d'una comunitat. "*L'oubli des fins dernières entraîne nécessairement la ruine de la communauté, par le seul fait qu'il ruine le langage. Cette absence d'un principe communautaire vivant et puissant dans nos vies, c'est le drame de la civilisation, de la culture, de la cité modernes. Tous les hommes de ce temps, s'ils ont quelque conscience, souffrent obscurément de leur séparation*".<sup>125</sup> La dissolució dels fins de la comunitat social i l'aïllament individual que el segueix, condueixen, enmig d'una generalitzada angoixa vital, a l'assaig de mistificacions socials o nous llocs comuns indesitjables, com ara, els "mots d'ordre" que prediquen els distints totalitarismes polítics, les místiques nacionalistes excloents o la fal·laç publicitat consumista.<sup>126</sup>

Més avant, quan abordem el tema de l'ètica en Rougemont, parlarem de l'alternativa que planteja en forma d'una "nova mesura comuna de mínims", visualitzada a través de la creació de les condicions òptimes per al desenvolupament de la persona lliure i responsable enmig de la comunitat. Es tracta d'un intent de recuperar un sentiment bàsic de comunitat a mode de matriu social que, alhora, permeti l'aflorent de la pluralitat innata a les societats modernes i el manteniment d'una universalitat no abstracta, sinó concretada en el diàleg de les diverses cultures humanes. S'evita així caure tant en un relativisme que atomitza els individus, com en un

---

<sup>124</sup> "Ainsi les mots n'ont plus le même sens pour les intellectuels et pour la masse – cela s'est vu en d'autres siècles. Ils n'ont plus le même sens pour les divers partis intellectuels – c'est plus nouveau. Mais surtout, ils n'ont plus *un* sens auquel on puisse se référer et qui fixe vraiment l'usage: un *sens commun*". *Ibid.*, p. 76.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

renovellat comunitarisme de segell neoaristotèlic. És per això que el perspectivisme coetani d'Ortega y Gasset hi resta ben proper.

Ara, ens toca palesar l'epistemologia que serveix de suport no sols al "príncep d'una *Morale de But*"<sup>127</sup>, ans també a tota la resta de l'obra de l'autor suís. Estem, doncs, davant d'una raonabilitat pràctica *a contrario* que, des de dins de la historicitat canviant del fet humà, cerca un equilibri harmoniós inabastable, i que, per tant, es presenta com a diàleg dinàmic d'antinòmies o, el que és el mateix, una dialèctica de la paradoxa en tensió. D'aquesta manera, es podria fer la dissecció del mètode emprat assenyalant quatre referents interactuants: l'argument raonable que s'aproxima a l'ésser de les coses de forma negativa, la praxi històrica, la dinàmica de contraris i una universalitat concreta. En resum, Rougemont simplifica tot el seu mètode per mitjà d'una metàfora que, no per senzilla, és menys adequada: "pensar amb les mans".

S'hi troba en ella una elecció entre dues formes distintes de pensament que anomena "pensar de balança" i "pensar pesant". El primer, que ell rebutja, s'identifica amb la lògica purament descriptiva del pensament científic, el qual sospesa idees i fets des de la imparcialitat. El segon es dirigeix, no a descobrir les "lleis" de la realitat, sinó a fomentar la llibertat creadora de cada vocació personal. És un pensament que vol pesar sobre els fets, és a dir, crear idees que tinguen pes. Aquest darrer seria l'apropiat per a retornar al pensament allò que el configura autènticament: ser perillós o arriscat per al pensador i transformador de la realitat.<sup>128</sup> "Les uns pensent, dit-on, les autres

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 156 i 150. Quasi cinquanta anys després, Milan Kundera, escriptor dissident txec, publicaria la seua novel·la *La insoportable lleugeresa de l'ésser* (1984). Una intricada història d'amor en què, amb el rerefons de l'ansia de llibertat simbolitzada per la ja llunyana Primavera de Praga, dues parelles, amb distintes visions de les relacions humanes, veuen lligats els seus destins enmig de la repressió i el control burocràtic, exercits per part de l'Estat comunista a la Txecoslovàquia d'aleshores. Tanmateix, allò més destacable per al nostre punt de vista és la meditació filosòfica al voltant de la pesantor i la lleugeresa de l'existència que travessa tota la narració. Aquesta qüestió es vincula amb el clima postmodern de debilitat i fragmentació del pensament en què qualla el llibre i del qual n'és bon exemple en el camp de la ficció literària. És així que s'observa una clara correspondència d'anàlisi entre Rougemont i Kundera, malgrat el temps que separa llurs escrits, si confrontem la postura expressada a la novel·la amb la reflexió del primer

agissent! Mais la vraie condition de l'homme, c'est de penser avec ses mains".<sup>129</sup> Des d'aquesta mirada rougemontiana, la llibertat de pensament que actua no és "lliure" segons l'accepció idealista de distanciament o isolament de les circumstàncies que envolten al subjecte, sinó, més aïna, "alliberadora" d'aqueixes condicions concretes.<sup>130</sup>

Pensar amb les mans mostra l'actitud realista i inconformista davant el drama de les nostres condicions de vida reals. I, a més, constitueix una interpel·lació agosarada que crida al poder de la imaginació o de la creació humanes des d'uns paràmetres humanistes. Puix, "une pensée réelle, c'est une pensée qui agit, et en ce point elle se confond naturellement avec une réalité éthique".<sup>131</sup> Així, les mans no són sinó el símbol de l'acció, d'allò que el pensament inicia quan concep una finalitat.

---

sobre la necessitat d'un "pensar pesant" per a contrarestar els averanys d'insensibilitat i deshumanització a què condueix en última instància el positivisme modern. Res millor que reproduir uns paràgrafs per a copsar-ho en tota la seua cruesa: "La carga más pesada nos destroza, somos derribados por ella, nos aplasta contra la tierra. Pero en la poesía amorosa de todas las épocas la mujer desea cargar con el peso del cuerpo del hombre. La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será. Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuela hacia lo alto, se distancia de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes". Enllaçant amb aquesta dissertació continua dient "el peso, la necesidad y el valor son tres conceptos internamente unidos: sólo aquello que es necesario, tiene peso; sólo aquello que tiene peso, vale. [...] La grandeza del hombre consiste en que *carga con* su destino como Atlas cargaba con la esfera celeste a sus espaldas. [...] Pero el hombre, dado que vive sólo una vida, nunca tiene la posibilidad de comprobar una hipótesis mediante un experimento y por eso nunca llega a averiguar si debía haber prestado oído a su sentimiento o no". Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1994, pp. 13 i 40-41.

<sup>129</sup> *PM*, p. 151.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 195. Dins del moviment de rehabilitació de la raó pràctica hodiern, però sense caure en els excessos del neoaristotelisme contemporani d'encuny holista (Leo Strauss, Eric Voegelin, Robert Spaemann, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel...), el qual dissipa l'individu fins a confondre'l amb el context sociocultural, no cal perdre de vista l'influx que Aristòtil detenta sobre el conjunt plural d'aquests autors, més que siga en distint grau, en la recerca de l'obertura a allò real a través de l'experiència. És així que, bé en referència als personalistes, bé a la frankfurtiana Hannah Arendt o bé a d'altres corrents, Jesús Ballesteros destaca, en aquest procés actual de la filosofia, el paper jugat per la distinció aristotèlica entre *praxis* i *poiesis* continguda a l'*Ètica a Nicòman*. És a dir, entre l'acció amb una finalitat intrínseca a ella mateixa (per exemple, la pura contemplació o la vida virtuosa) i l'acció que, com a mitjà, busca la consecució d'una finalitat extrínseca (en paràmetres actuals, el patró del productivisme modern o la mentalitat utilitarista). Diferenciació que, per altre costat, es correspon respectivament amb el que a Roma hom coneixeria mitjançant els conceptes d'*agere* i *facere*, o que, més avant, Tomàs d'Aquino qualificaria com a *opus immanens* i *opus transiens*. A més a més, i això resta de gran importància, Aristòtil estableix la primacia de la *praxis*, i per extensió de l'*ethos* o experiència entesa com a conjunt d'accions, en oposició a qualsevol pretensió d'aconseguir una perfecció humana únicament per via d'una raó teòrica i idealista, la qual cosa contradiria l'esforç moral permanent de l'ésser humà auxiliat per la prudència o raonabilitat sentent. Vegeu Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 79-81.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 198.

“Cette raison raisonne mal si elle n’engage pas la main. Cette main travaille en vain si la raison ne s’engage pas dans son travail. [...] Penser avec les mains, c’est penser en puissance d’action, c’est penser dans l’action où l’esprit se voit actuellement compromis et sommé de juger, de choisir, de transformer les conditions qui lui sont faites – qu’il refuse. Penser avec les mains, c’est concevoir en actes, et cela s’oppose à la notion rationaliste d’une pensée qui ne serait rien qu’un commentaire tardif aux actions faites par les autres. [...] Il n’est d’acte réel que celui que l’on *pense*, et ma formule implique la primauté de la pensée en toute action, non moins que la nécessité de cette action par la pensée. [...] J’appelle main ce qui *manifeste* la pensée, ce qui la rend visible et corporelle; ce qui la rend, au double sens du terme, grave”.<sup>132</sup>

Un paral·lelisme metodològic força coherent es detecta en altres personalismes com és el cas de Mounier. La seua opció seria també una dialèctica que intenta anar acotant la veritat a través d’arguments negatius, no reductibles a un sistema clos en ell mateix. El següent text ho declara ben bé:

“no es [...] el personalismo un sistema a secas. Cada una de sus proposiciones nace del cruce de un juicio de valor y de un juicio de hecho. Arriesga una intención de valor en una hipótesis, en una prueba o en una decisión. Esta operación no se parece en nada a la «aplicación» de un principio o de una deducción doctrinal. Enriquece y en cierto sentido recrea el valor en la nueva aventura que ella le ofrece. El personalismo es también dialéctico en este sentido. Anima sus compromisos al mismo tiempo que los vive con una vida imprevisible. Le es tan esencial la disponibilidad como la fidelidad, la prueba histórica como el análisis intelectual”.<sup>133</sup>

Ara bé, a diferència de Mounier, s’escau apuntar, si més no, la rellevància que la perspectiva antinòmica de diàleg entre paradoxes en tensió adopta en la globalitat de l’obra de Rougemont. S’hi troba una actitud ferotge de no reductibilitat a cap mena de monisme, dualisme estàtic o síntesi aclaparadora de contraris. El fonament de tal exigència intransigent pel que fa al mètode rau, al nostre parer, en una assimilació i fidelitat exemplars a les dues fonts bàsiques per al personalisme en el tema que plantegem: la tradició cristiana i P.-J. Proudhon. A elles s’hi suma, en el cas particular del pensador suís, a més de la determinant òptica reformada amb la qual llig el cristianisme, l’influx de C. G. Jung.

“Proudhon es el iniciador de las nuevas orientaciones de la dialéctica (sin síntesis) –dice [...] G. Gurvitch en *Dialectique et Sociologie*–, las que han vencido hoy

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>133</sup> Emmanuel Mounier, *¿Qué es el personalismo?* (1947), a *OCMOU*, t. III, pp. 222-223.

[...]”.<sup>134</sup> Marx recriminà tota la seua vida a Proudhon no haver digerit a Hegel. Però el ben cert és que el filòsof francès beu de la crítica de la raó pràctica de Kant, en la mateixa mida, que del pensament dialèctic grec confegit d’Heràclit a Sòcrates. I, per tant, el que Hegel i Marx representaven per a ell era l’estancament, la mort i el dogmatisme.<sup>135</sup> Tant la filosofia hegeliana de l’Esperit Absolut, com la seua transmutació en materialisme dialèctic per mitjà del gir esquerrà de Marx, no eren sinó distintes manifestacions d’un mateix i fred engranatge racionalista.<sup>136</sup>

Proudhon no acceptà mai la tríada hegeliana: tesi, antítesi i síntesi. Negava l’hegemonia de l’última en detriment de les dues primeres. Ell defenia que la tesi i l’antítesi no es fonen, sinó que romanen establint un balanç, un equilibri. “Esta es también la primera ley que yo proclamo, de acuerdo con la religión y la filosofía: [...] contradicción, antagonismo universal. Pero del mismo modo que la vida implica contradicción, la contradicción a su vez exige justicia; lo cual conduce a la segunda ley de creación y humanidad: la interacción mutua de elementos antagónicos o reciprocidad”.<sup>137</sup>

Georges Gurvitch qualifica la dialèctica proudhoniana d’antitètica i negativa per esforçar-se en percaçar “la reconciliació universal per mitjà de la contradicció universal” i, a més, incideix en el seu capficament en buscar la diversitat en tots els seus detalls, amb la qual cosa s’apropa a l’empirisme dialèctic. Assenyala també el seu

<sup>134</sup> Víctor García, *El pensamiento de P.-J. Proudhon*, Ciutat de Mèxic, Editores Mexicanos Unidos S. A., 1981, p. 70.

<sup>135</sup> Cf. Attilio Danese, “Un module théorique personnaliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité”, a *PFE*, pp. 85-93.

<sup>136</sup> Culminació de l’espenta totalitzadora de la raó moderna, Hegel, enfront del racionalisme de Descartes i el criticisme de Kant, oposa una integració de les velles lleis de la dialèctica. Però, l’aspiració a construir un sistema tancat i autoreferencial amb el sol ús de la raó pura, hereva del *mos geometricus*, el guia a assolir, al remat, la pau del més absolut dogmatisme racional a través d’una resolució sintètica dels conflictes. Vegeu Víctor Gómez Pin, *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983. L’oposició entre Hegel i Proudhon s’amplia molt més si, més enllà de llur confrontació en el plànol metodològic, es compara el significat del conjunt de les seues obres. Així, a la dialèctica hegeliana de caire sintètic, estatalista, garant d’un ordre conformista i teològica en voler transformar la societat i la història humanes en teodicea racionalista, Proudhon li enfronta una dialèctica antinòmica, antiestatal, anticonformista, revolucionària i antiteològica des d’un ateisme militant.

<sup>137</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du Problème Social*; citat a Víctor García, *op. cit.*, pp.73-74.

caràcter ascendent, ço és, l'alé humanista que mena a la realització d'un ideal social d'alliberament de l'home, que, en la darrera etapa de la seua investigació sociopolítica, el portaria a evolucionar des de l'anarquisme inicial cap a un federalisme garant de la pluralitat. Nogensmenys, també critica el tarannà excessivament rígid i abstracte de les seues anàlisis, ja que hi ha una manca de precisió en els marcs socials i històrics.<sup>138</sup>

Aquests principis proudhonians que recorren a les clares els textos del nostre pensador neuchâtelés, a més a més, foren tamisats, en primera instància, al si de l'*Ordre Nouveau*, per la remarcable personalitat d'Arnaud Dandieu. Aquest lliurepensador, mort prematurament l'estiu de 1933, definí els mitjans, segons J.J. Chevalier, per tal d'adaptar el mètode de Proudhon al personalisme.<sup>139</sup> Dandieu parla d'un "principi dicotòmic", que no és més que el reconeixement d'una dialèctica binària en la que les parelles de contraris estan en tensió. Aquesta interacció dels contraris es pondera de forma positiva com a font de progrés i fecunditat creativa, abjurant de qualsevol intent de fusió que anihile els termes de l'antinòmia per considerar-los prescindibles o empobridors. Així, opina, junt a Robert Aron, que aquesta orientació epistemològica salvaguarda la unitat en la diversitat i, en conseqüència, ha de reemplaçar "dans l'étude des phénomènes de l'ordre humain, non seulement la méthode cartésienne mais la méthode dialectique (du type hégelo-marxiste)".<sup>140</sup> El mateix Aron insistiria, molt més tard, en dita conclusió, amb un estudi més ambiciós que expressa en el títol la seua oposició al cartesianisme: *Discours contre la méthode* (1974).<sup>141</sup> Per la seua banda, Alexandre Marc seria el membre de l'*Ordre Nouveau* en la dècada de 1930 que més

<sup>138</sup> Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología* (1968), Madrid, Alianza, 1971, pp. 133-162.

<sup>139</sup> J. J. Chevalier, "El federalismo de Proudhon y de sus discípulos", a *Federalismo y federalismo europeo*, op. cit., p.123.

<sup>140</sup> Arnaud Dandieu i Robert Aron, *La Révolution nécessaire*, París, Grasset, 1933, p. 273. Amb aquest principi dicotòmic, que ajuda a comprendre la diferència entre allò que és lliure i allò que és automàtic en la vida humana, Aron considera que se supleix la falta d'una explicació més exacta de la força de creació i d'iniciativa de tota societat en Proudhon. Robert Aron, *Le socialisme français face au marxisme*, París, Grasset, 1971, p. 234.

<sup>141</sup> Robert Aron, *Discours contre la méthode* [pròleg d'Arnaud Dandieu], París, Plon, 1974.

profunditzaria, al llarg de la seua trajectòria intel·lectual posterior, el vessant de l'epistemologia. Fins al punt de desenvolupar, enfront del que en la seua pròpia terminologia denomina “lògica de la separació cartesiana” i “lògica de l'encadenament hegelianà”, una “lògica del desencadenament” com a base filosòfica del federalisme integral, pensament social i polític en el que participaria sent un dels seus principals teòrics i valedors.<sup>142</sup> Tanmateix, l'ús abusiu que realitzà del vocable “federalista” per a referir-se a aqueix mode de coneixement dialèctic, no respectant amb el rigor requerit l'autonomia de les diferents disciplines d'estudi (antropologia, ètica, metodologia, filosofia política i economia) i entrelligant-les entre si amb un mateix llenguatge de manera una mica confusa, provocaren la sorpresa i àdhuc la contestació d'alguns partidaris del federalisme polític de la segona postguerra. Al capdavant, aquesta “dialèctica federalista”, conforme l'anomena Marc, es resol en “l'ascension en spirale du fédéralisme, élargissant ainsi son horizon philosophico-praxique qui n'est autre, après tout, que l'*horizon de réalité* de l'homme, être libre et responsable”.<sup>143</sup>

Aquesta ascensió en espiral del diàleg d'antinòmies en tensió ressalta el paper primordial que, dins de la *durée* com diria Henri Bergson (la seqüència temporal passat-present-futur), juga l'avenir en el pensament contemporani. Rougemont, sense oblidar la funció de la memòria històrica, emfasitzaria així la dimensió “prospectiva” (“metalèctica” en Marc) del *modus operandi* d'aquesta dialèctica. I, des d'una pregona crítica a les utopies modernes assistides per un impuls sistèmic i estàtic, insereix la preocupació pel futur dins dels quefers de tot pensador social. “L'avenir ou domaine du possible, se définit dès lors comme notre liberté et notre puissance à la fois”.<sup>144</sup> Així, davant dels reptes de la modernitat avançada, no tria ni l'opció reaccionària del

---

<sup>142</sup> Vegeu Alexandre Marc, *Dialectique du déchaînement: fondements philosophiques du fédéralisme*, París, La Colombe, 1961, i també *De la méthodologie à la dialectique*, París, Presses d'Europe, 1970.

<sup>143</sup> *Idem*, *De la méthodologie à la dialectique*, op. cit., p. 102.

<sup>144</sup> AVNA, pp. 137-138.

comunitarisme defensiú, ni el relativisme del pensar “feble”, ni tan sols la reformulació de propostes des de l’interior d’un pensar modern clos sobre si mateix, com és el cas dels frankfurtians Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas. L’elecció és l’alternativa més arriscada: el diàleg fructífer entre les dues grans tradicions culturals d’Occident, la modernitat i el cristianisme, cridades ensams a madurar els seus dèficits i a avançar envers un nou terreny comú: una postmodernitat, indiscutiblement laica, però assentada sobre un nou humanisme, fruit i preservador de la pluralitat sociocultural.

Cal també destacar la base que la tradició cristiana forneix a la formulació de la dialèctica antinòmica rougemontiana, no sols a través de la teologia dialèctica de K. Barth, sinó, a més, per la via de l’empremta existencial kierkegaardiana i, fins i tot, mitjançant allò més valuós de l’herència innata a l’Església indivisa dels primers segles. El mateix Rougemont, expressament, ve a fer ressortir tal influx: “Le christianisme [...] porte la contradiction au coeur de l’Etre, et la traduit dans l’énoncé de ses dogmes fondamentaux: la Trinité transporte en Dieu lui-même le paradoxe de l’Un et du Divers, tandis que l’Incarnation porte à l’extrême la coexistence des contraires, l’impensable définition de la Personne de Jésus-Christ comme «vrai Dieu et vrai homme» à la fois, selon les formules conciliaires de Nicée et de Chalcédoine”.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Denis de Rougemont, *L’un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 244. Més recentment, no amb tanta originalitat però sí amb major ressò almenys a Gran Bretanya, Colin E. Gunton, també des d’una perspectiva cristiana reformada de debat obert entre les tradicions del cristianisme i la modernitat, emfasitza l’influx positiu d’una reorientació trinitària de la teologia sobre la necessitat d’obertura a la pluralitat autèntica de l’univers cultural modern, tendent en excés a l’homogeneïtzació de caire formal. Així, en la línia de denúncia de l’unitarisme ontològic i del dualisme antropològic, que ja assenyalaria Nietzsche en identificar la seqüència Parmènides – idealisme platònic – espiritualisme cristià – racionalisme modern, Gunton s’encamina cap a un redescobriments de la unitat enmig de la pluralitat substantiva de la mà d’Heràclit i de la lògica teològica del Déu trinitari cristià, massa sovint enfosquit per lectures monistes al llarg de la història de les Esglésies. I tot açò a partir de la convicció que “al reaccionar frente a la cristiandad, el mundo moderno ha transmitido las mismas distorsiones, aunque de signo contrario, respecto al ser humano en el mundo. Por ello, [...] no trato de reaccionar contra la modernidad ni tampoco seguir de manera servil sus directrices”. Més bé, el que intenta és traçar l’esquema d’una “exposición de la racionalidad que otorgue la debida importancia tanto a la unidad como a la pluralidad, tanto a lo particular como a lo universal, tanto a la alteridad como a la relación [...]”. Colin E. Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad* [Francisco Javier Molina, trad.], Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 13 i 19.



Pel que afecta tant a la projecció de la psicologia anàlitica de Jung com a la de la seua visió de l'home sobre el desenrotllament del pensament de Rougemont, ja n'hem parlat amb anterioritat en referència a l'antropologia d'aquest últim. Ací, en connexió amb el que ja hem dit, tan sols caldria centrar-nos en dos aspectes essencials tocants a l'epistemologia.

El primer, la superació jungiana de la hipòtesi del triomf d'allò irracional o inconscient sobre allò racional o conscient, que apareix en Freud com a determinisme psíquic. I, consegüentment, la seua substitució per la "intencionalitat humana" a guisa de clau de la personalitat. D'aquest mode, l'home, enmig de paradoxes constants que el situen dins d'una dinàmica en tensió entre diferents parelles de contraris, viu en funció tant de finalitats a perseguir com de causes d'ordre divers que l'arrosseguen. És per aixó que la confluència entre ambdós estudiosos suïssos, així com els deutes contrets pel pensador neuchâtelés respecte al psicòleg zuriqués, salten més encara a la vista en percebre la dimensió d'historicitat que travessa l'objecte de les seues investigacions respectives. Tots dos opinen que el desenvolupament de la persona és constant i sovint creador, que les seues conductes estan guiades alhora pel passat en tant que actualitat i pel futur en tant que potencialitat, i que, a la fi, la personalitat es a la vegada prospectiva i retrospectiva.<sup>146</sup>

El segon element a emfasitzar és l'obertura rougemontiana a la raó simbòlica que, de la mà no sols de Jung sinó també d'altres membres de l'Escola d'Eranos, suposava un aprofundiment en les possibilitats de la raó pràctica. En *La part du Diable*, Rougemont refusa la dicotomia moderna que separa entre la realitat, racional *per se*, i el mite, identificat inapel·lablement amb la irracionalitat. Així, considera que el mite constitueix una narració dramatitzada que descriu i il·lustra simbòlicament certes

---

<sup>146</sup> Cf. Calvin S. Hall i Gardner Lindzey, *La teoría analítica de la personalidad: Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1974.

estructures profundes de la realitat. Per tant, a diferència de la raó instrumental de tendència pragmàtica, abstracta i fragmentària, el mite s'expressa per mitjà d'un llenguatge de símbols, de caire sintètic i sovint antropomòrfic, que cerca encabir el sentit espiritual del conjunt de la realitat, és a dir, intuir les estructures profundes de l'existència, les quals es materialitzen en la natura i en la història de la humanitat. “*Dans le mythe, une réalité équivaut par définition à un sens, – et réciproquement*”.<sup>147</sup>

Tanmateix, no ha sigut ell, sino Paul Ricoeur qui, des de les filosofies personalistes, més esforços ha realitzat per a discernir la funció metafòrica i simbòlica del llenguatge com a proveïdora d'identitat narrativa en favor de l'individu i de la comunitat. En el marc del perspectivisme i l'arbitratge de les hermenèutiques, i en confrontació amb la fenomenologia, Freud i Marx, el mètode historicocrític o l'estructuralisme, el filòsof francès ha aconseguit fixar la capacitat heurística de l'acció simbòlica de l'home en societat, transmesa en època contemporània a través de la ficció, la historiografia, les ideologies i les utopies.<sup>148</sup>

Una vegada analitzades les tres fonts cabdals de l'epistemologia rougemontiana, nodridores de la seua raonabilitat pràctica d'antinòmies en diàleg creatiu que s'aproximen a la veritat per via negativa, cal avaluar, per últim, una presència latent i comuna a totes tres: la perspectiva heraclitiana.

Heràclit visqué entre el segle VI i V a. C. a Efes, a l'extrem oriental de l'Hèl·lade. Allí, enmig d'una de les ciutats jòniques de l'Àsia Menor, aquest filòsof presocràtic va marcar, junt a d'altres, el pas del mite al *Logos*. Fou el primer pensador en parlar del λόγος a partir del descobriment de la dialèctica a mode d'una plasmació concreta de la raó pràctica, per la qual cosa hom ha de refusar la lectura positivista que

---

<sup>147</sup> PDIA, p. 22 i 19-26.

<sup>148</sup> Vegeu, entre altres, Paul Ricoeur, *Historia y verdad* [Alfonso Ortiz García, trad.] (1955), Madrid, Encuentro, 1990; *La metáfora viva* [Agustín Neira, trad.] (1975), Madrid, Trotta, 2001; *El discurso de la acción* [Pilar Calvo, trad.] (1977), Madrid, Cátedra, 1981.

el connota d'autor prelògic, o siga, de simple antecedent remot de la ciència i la filosofia modernes.<sup>149</sup> Per a ell, el *Logos*, identificat amb la φύσις o naturalesa emancipada de l'explicació mitològica del món, és l'Ésser en moviment simbolitzat pel foc, element creador i força dinàmica d'allò real. Així, la unitat de l'Ésser es relaciona activament amb el κόσμος, la pluralitat del món sensible, figurant la forma d'un cercle. Es tracta, sens dubte, d'un punt de vista tràgic, en què el conflicte i la discòrdia presideixen l'univers, d'aquí que alguns comentadors l'hagen titlat fins i tot de pessimista. Però, encara que la lluita dels contraris traça el fil de l'esdevenir, aquest busca llur harmonització en la culminació d'un cicle que es repeteix sense descans. Estem, doncs, davant d'una filosofia de l'“esdevenir dins de l'Ésser”, és a dir, d'una filosofia del retornar continu, puix la recerca d'equilibris que contrapese el principi de contradicció universal es dona dins d'un temps cíclic, que és el temps del *Logos*. Aleshores ens trobem immersos al si d'un etern retorn sense solució de continuïtat.<sup>150</sup>

Heràclit apareix, d'aquesta manera, com un filòsof de l'Ésser en moviment, del *Logos* com a unitat dinàmica que exigeix la pluralitat, oposat a l'Escola eleata de Parmènides, que, llavors, des de la Magna Grècia, formulava també una filosofia de l'Ésser però de caràcter estàtic i unitarista, excloent de la multiplicitat. Ara bé, és necessari aclarir que aquesta juxtaposició entre els dos pensadors grecs resta ben lluny d'interpretacions errònies de manual, les quals enfronten a uns pretesos eleates, partidaris d'una filosofia de l'Ésser, amb uns no menys suposats jònics defensors de la filosofia de l'esdevenir. Tal equivocació és realment anacrònica, ja que sobreentén una

<sup>149</sup> Jean Brun, *Héraclite ou le Philosophe de l'Éternel Retour*, [s.l.], Seghers, 1969, p. 47.

<sup>150</sup> Per a una exposició detallada de la filosofia d'Heràclit, vegeu: Angel J. Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, pp. 92-116; també, Jean Brun, *op. cit.* En aquest darrer llibre hi ha una extensa selecció de textos editats en la seua llengua original grega amb traducció al francès.

idea de història absent en Heràclit i oblida que les dues escoles filosòfiques se centren, amb orientacions distintes, això sí, en la qüestió del *Logos* o Ésser.<sup>151</sup>

En tot cas és interessant, per al tema que ens ocupa, no sols albirar el paper d'Heràclit en els moments inicials de la història de la filosofia occidental, sinó sobretot desxifrar la seua empremta, mig esborrada, que hom pot perseguir al llarg dels anys fins, àdhuc, els corrents de pensament hodierns. Aventurant un ràpid resum proposat per Jean Brun<sup>152</sup>, podríem incidir principalment en cinc recepcions històriques importants:

1. Dins de l'època clàssica de la filosofia grega, la translació de la confrontació precedent entre Parmènides i Hèraclit a la que tingué lloc, respectivament, entre Plató i Aristòtil. Així, mentre el primer d'aquests últims encarna la "separació radical" entre l'Ésser immutable del món de les Idees, que contenen la veritat, i el món sensible, plural, canviant i enganyós, que assimila a l'ensenyament del "tot transcorre i res queda" del seu mestre heraclitià Cràtil. El segon, mitjançant un model filosòfic més acabat que, si més no, perllonga l'anterior, aconsegueix posar en relació ambdós àmbits des de la seua diferència, però garantint la unitat de l'Ésser transcendent en vinculació amb la diversitat en transformació d'allò immanent.
2. Contra les cosmovisions cícliques imperants, la irrupció de la tradició judeocristiana suposa la introducció de la idea d'història i d'evolució lineal dels temps. Així, ja fora a través dels avatars del vincle entre Jahvé i el poble d'Israel o per mitjà de la lectura més universal del cristianisme plasmada en les diverses teofanies (manifestacions de Déu als homes) o, sobretot, a l'evangeli de sant Joan amb la narració del

---

<sup>151</sup> Angel J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 98.

<sup>152</sup> Jean Brun, *op. cit.*, pp. 10-84.

Pleroma (moment central de la història amb el naixement de Jesucrist: l'encarnació del Verb etern assumint la naturalesa humana), la història religiosa de salvació de l'home per Déu permetria diferents reinterpretacions futures d'Heràclit a partir d'un nou paradigma: l'“esdevenir de l'Ésser en la història”.

3. Hegel representaria l'intent de “síntesi entre Ésser i esdevenir”. Ací l'esdevenir no és un element dissolvent de l'Ésser sinó més bé al contrari, perquè és gràcies a un moviment dialèctic continu com s'abasta la unificació estàtica d'aquell. Aleshores, què s'aconsegueix? Hom “[...] met l'Etre de Parménide en marche dans l'histoire. Celle-ci devient, en effet, le calvaire de l'Esprit Absolu [...]”.<sup>153</sup>
4. Nietzsche i el seu nihilisme representen, sense lloc a dubtes, la “filosofia del pur esdevenir” en oposició frontal i virulenta a qualsevol definició de l'Ésser metafísic. Simptomàticament, el pas qualitatiu del Déu fet home del cristianisme a l'home fet Déu amb la proclamació de la “mort de Déu”, encimbella la voluntat de poder de l'home envers una recuperació del temps cíclic, postulat en el marc d'un etern retorn. A més, les actituds relativistes i esteticistes podrien ser considerades derivacions contemporànies d'aquesta primigènia concepció nietzscheana, encara que llur petjada ja es troba present en l'antiguitat per mà de distints deixebles del mateix Heràclit. Per una banda, sense haver de cenyir-nos a la postmodernitat més actual, el relativisme individualista i escèptic ja s'hi observava en el sofista Protàgores, qui substituïa el *Logos* transcendent per la praxi del discurs. L'esteticisme, per altra banda, roman una constant històrica d'aquells que expressen

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 44.

el furor rabiós del seu heroisme nihilista amb la destrucció, com Erostrate, qui cremà la nit del 21 de juliol de l'any 356 a.C. una de les set meravelles del món antic, el temple d'Artemisa a Efes, després d'haver violat el santuari per a llegir l'obra del seu mestre que allí es guardava zelosament.

5. Per últim, si bé al segle XIX tant la dialèctica sense síntesi de Proudhon com el vitalisme i la rellevància de l'esdevenir en Nietzsche constitueixen antecedents orientatius d'una renovada actualitat d'Heràclit durant la següent centúria, en tot cas, aquest relleu del savi hel·lè no aplegaria de forma feaent fins a Heidegger. El filòsof alemany veu en el grec el plantejament del problema cabdal: "celui de la relation de l'Être et des existants dans une philosophie où l'être est donné comme ce qui se montre et se cache, alors que les existants demeurent dans l'erreur et dans l'errance parce qu'ils participent à l'Être sans le posséder".<sup>154</sup> És així que no és l'esdevenir qui fa l'Ésser, sinó els éssers existents que el viuen i que participen d'ell sense posseir-lo. Hi ha ací un Ésser entés com a simple indicació aproximativa, que no revelació positiva en sentit cristià, mentre que l'esdevenir històric apareix com la distància que separa els homes de la veritat i, alhora, el mitjà per a assolir acotar-la sempre de manera parcial. Per tant, caldria parlar, no de relativisme fragmentari, sinó, en rigor, d'una veritat "mobilita"; és a dir, no d'una veritat en si mateixa, sinó d'una veritat dels éssers existents en l'esdevenir.

La filosofia contemporània a partir de Heidegger evidenciarà doncs, amb certesa, una evolució procliu a deixar-se fecundar pel pensament heraclitià. No sols

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 13.

l'existencialisme, també l'hermenèutica fenomenològica i al seu interior la figura reeixida de H.-G. Gadamer, els personalismes, el raciovitalisme orteguïà i fins i tot el perspectivisme metodològic i el procés de rehabilitació de la raó pràctica, es veieren impregnats per llur influència. Paga la pena, per a corroborar-ho, reproduir un text d'Ortega y Gasset de 1949 on, reflexionant sobre el futur d'Europa contra el “vespertinisme” derrotista emanat de la “literatura de la crisi” d'entreguerres, bateja el vector cultural que aposta per la reconstrucció d'Occident com a “matinalisme” i deixa apuntat:

“Uno de los caracteres más profundos y más radicalmente nuevos que comienzan a acusarse en la cultura que dentro de nosotros está germinando es la creencia en que *no es lo mejor* que cosas y destinos sean permanentes, inmutables. Sólo los vespertinistas están interesados en que todo perdure. Pero no es permanencia, sino moverse la sustancia del hombre. Pertenece a la simiente de Heráclito, el más genial de los pensadores, pero que siempre ha sido relegado extramuros de la ciudad filosófica, como un malhechor. Mas nosotros ponemos la proa hacia una cultura, la única adecuada a un ente como el hombre, que en medio de un mundo en constante movimiento es él mismo móvil. Sea nuestro lema: *Mobilis in mobile*. O con palabras de Goethe: *Ein Wandelndes, das in uns und mit uns wandelt*. (Todo lo domina un ser mudadizo que en nosotros y con nosotros muda)”<sup>155</sup>

Seria Rougemont, seguint aquesta nomenclatura, un excel·lent exemple de pensador de l'aurora, un matinalista que deixa entreveure ben sovint el seu segell heraclitià en nombroses ocasions, ja siga en la medul·la profunda dels seus escrits o en la cita textual d'algun aforisme del filòsof grec. Igualment, altres autors personalistes també palesarien semblant influx. Així Mounier ho comentaria expressament en referència a l'epistemologia:

“Si la misma historia del hombre es «un movimiento para ir cada vez más lejos», la historia no se hace ni se entiende sin un principio de insatisfacción permanente y de salto perpetuo. El error consiste en querer realizar lo absoluto en lo relativo, no consiste jamás en pensar lo relativo sobre un fondo de absoluto [...]. La historia no es una relatividad que nace en cada instante, que muere en cada instante, sino el rostro siempre nuevo, siempre fiel, de un absoluto que al mismo tiempo alumbra desde lo alto el río de Heráclito y mezcla su luz con sus aguas deslizantes. Sin embargo este absoluto (nos unimos en este punto a la gran tradición que enlaza a Dionisio Areopagita con san Juan de la Cruz, Pascal, Kierkegaard y Kafka) es un absoluto oculto. [...] Un sistema conceptual puede acotar con precisión lo que no es, pero no alcanza sino de forma

---

<sup>155</sup> José Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1985, p. 41.

mediocre lo que es. Lo que es cierto en el plano de la ontología es más cierto aún cuando nos movemos en el plano de la historia”.<sup>156</sup>

Fet i fet, per a finalitzar, hom pot concloure, pel que respecta al mètode emprat per Rougemont, dues proposicions. Primera, que l’estructura dialògica, determinada per la tensió entre l’u i el divers, presideix tots i cadascun dels nivells que conformen la integralitat del *corpus* rougemontianà (teològic, antropològic, ètic, sociopolític, jurídic...). I segona, que hi ha una circularitat hermenèutica “sense confusions” entre els distints components del conjunt de la seua doctrina, possibilitada gràcies a l’analogia, la qual juga un paper bàsic com a instrument harmonitzador d’un “diàleg simfònic i orquestral”, sempre en tensió dinàmica i contínuament renovat.<sup>157</sup> Es tracta, al remat, de no trair una exigència personalista clau: atendre a allò real, al concret. Alexandre Marc ho manifesta així, si bé referint-se en particular al federalisme integral: “[...] Verité et Réalité sont inséparables; *le fédéralisme* –humaniste, personnaliste, existentiel– *se révèle un réalisme*. [...] L’édifice fédéraliste s’élève sur le fondement du réel banal, des expériences, des difficultés, des angoisses, des espérances de l’existence quotidienne. L’adhésion à cette base préserve le fédéralisme de l’utopie”.<sup>158</sup>

### 1.3// Persona i comunitat: una antropologia personalista

A *Les personnes du drame* (1944) Denis de Rougemont assaja una aproximació a l’estil personal d’una sèrie d’autors diversos units per llur riquesa i

<sup>156</sup> Emmanuel Mounier, *¿Qué es el personalismo?*, a *OCMOU*, t. III., p. 202.

<sup>157</sup> Attilio Danese, *Il federalismo*, *op. cit.*, pp. 94-99.

<sup>158</sup> Alexandre Marc, *Dialectique du déchaînement. Fondements philosophiques du fédéralisme*, *op. cit.*, pp. 44-45.



dinamisme interiors, així com per l'especial significació que adopten davant la seua mirada. Amb la voluntat d'enllestir no una crítica literària a l'ús, sinó, com ell diu, una mena d'"exercicis espirituals"<sup>159</sup> entorn de llurs obres i llur vida, traça una recerca fixada en quatre eixos temàtics: saviesa i folia de la persona tractades a través de Goethe, Kierkegaard i Kafka; llibertat i destí escomeses en debat amb Luter, Erasme i Nietzsche; sinceritat i autenticitat abordades per mitjà d'André Gide, Charles-Ferdinand Ramuz i Paul Claudel; i en darrer terme l'anàlisi de la malaltia romàntica i pseudomística de la persona exemplificada en l'inconscient col·lectiu alemany contemporani, a totes llums exacerbat fins al deliri pel nazisme.

Allò que veritablement importa ací no són les múltiples formes elaborades (ètiques, polítiques, artístiques...), ans més enllà, amb major profunditat, el que s'investiga és la raó de ser, el sentit últim del drama personal on rau la veritat total de l'ésser humà. És mitjançant l'obra de cadascuna d'aquestes figures paradigmàtiques com es visualitza el drama universal experimentat entre tot home i ell mateix, és a dir, entre la persona impura i imperfecta per naturalesa i la vocació que s'empara d'ella per a orientar l'individu natural envers els fins revelats per les circumstàncies històriques, culturals i espirituals del seu temps. "Il me semble que toute incarnation d'une pensée dans une vie ou d'une vocation dans un individu «figure» la synthèse en un seul être, en un seul acte, en un seule œuvre, de deux natures distinctes ou même contradictoires, d'une forme et d'un agent transformateur, d'une résistance et d'une activité dont le conflit ne peut se résoudre que par le fait d'une *création*".<sup>160</sup>

Goethe simbolitza així la saviesa medidora que permet la troballa del propi destí en la convicció de ser i d'actuar en correspondència amb unes veritats personals arrelades al medi social que forma la col·lectivitat. Davant d'aquesta harmonia en tensió

---

<sup>159</sup> PDRAM, p. 19.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 16.

s'oposa el rostre d'un màrtir: el brogit angoixat i solitari de Kierkegaard, atrapat i esquinçat per la cruesa de la separació entre les exigències d'una fe incommensurable i les aparences externes d'un món sensible cridat a ser transformat per l'esperit. I entre ambdós, en certa mesura, la negació de la vocació personal, Kafka. L'esbós enigmàtic d'aquell qui immers dins l'angúnia quotidiana de la culpabilitat, corprés per la vel·leïtat certa d'educar les pròpies forces espirituals en la veritat d'un absolut moral, tanmateix, defalleix, víctima de l'insuportable i lúcid dubte causat per l'"absurditat" d'allò transcendent.

En el requeriment íntim de sincerar-se amb si mateix, practicat per André Gide als seus extensos diaris autobiogràfics, Rougemont copsa la necessària higiene anímica de la persona. Però tan sols es tracta d'un pas previ a l'exercici públic de la virtut de la sinceritat, guia en cerca de la veritat i la bellesa enfront de qualsevol moralisme hipòcrita. La confessió d'homosexualitat que escandalitzà a la societat francesa a *Corydon* (1924) i el dolorós desvetllament de la traïció de la utopia comunista per mà dels seus mateixos adalils a *Retorn de la URSS* (1936) en serveixen de testimoni a l'obra de Gide. Complement imprescindible de la sinceritat, l'autenticitat d'allò elemental, en contraposició als artificis massa esgotimats i a les convencions formalistes, es ressalta mitjançant l'ànima d'encarnació en el medi natural i humà de l'escriptor suís Ramuz. Inspiració que, no obstant, en desviar-se cap a allò bucòlic o historicista, pateix del vici de mitologitzar la realitat. Altra cosa és, a propòsit de la pluralitat de mètodes per a abastar la realitat, la manifestació de l'art poètic com a un instrument de coneixement d'allò originari. "Claudel dit: l'art poétique est art de faire. [...] «Vivre c'est connaître», «Se connaître, c'est faire naître avec soi»..."<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 191. És ben palesa ací l'equivalència comparable entre la consideració del sentir poètic com a font repristinadora de veritat i coneixença autèntica i el que altres autors coetanis, dins del procés de rehabilitació de la raó pràctica i crítica del monopoli de la raó geomètrica, han qualificat d'"intel·ligència sentent", Xavier Zubiri, o "raó poètica", María Zambrano. Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*.

Però, al capdavant, el que ens vol transmetre Rougemont amb aquesta tirallonga de personatges exemplificadors no és sinó una visió sobre el terreny, senyalant amb el dit a individus de carn i os, d'allò que dins de la seua filosofia personalista anomena amb el concepte central de “persona”.

“Sur la scène du monde, où nous avons été placés, dans ce drame qu’il nous faut jouer sans le connaître, c’est-à-dire qu’il nous faut inventer, il y a des figurants qui n’ont pas de visage; mais ceux qu’on voit sont les acteurs qui jouent leur rôle d’hommes et qui créent leur destin: ceux-là seuls sont les *dramatis personæ*, ceux-là seuls sont présents, parce qu’ils représentent. [...] [D’aquesta manera,] de l’individu à la personne, la différence est celle du figurant anonyme à l’acteur, de celui qui fait nombre à celui qui fait loi, de celui qui regarde à celui qui s’engage. [...] [Per tant,] la personne n’est jamais seule, elle est essentiellement en communication. Le figurant peut bien ignorer ses voisins, mais l’acteur les provoque autant qu’il leur répond, et la même raison qui fait qu’il est lui-même, fait aussi qu’il n’est plus un isolé, mais un *prochain*”.<sup>162</sup>

L’antropologia filosòfica que permet ubicar Rougemont entre els personalismes del segle XX es confegí primordialment als anys trenta, gràcies a una sèrie de publicacions que anaren madurant les idees incubades per l’autor en relació amb altres pensadors en part ja esmentats (Barth, Mounier, Maritain, Max Scheler...), els quals deixaren una petjada més o menys profunda en la seua trajectòria. Les fites cabdals en aquest sentit vénen il·lustrades pels articles “Grammaire de la personne” i “Définition de la personne”, apareguts respectivament a *Hic et Nunc* en gener i a *Esprit* en desembre de 1934, així com pel llibre del mateix any *Politique de la Personne. Problèmes, doctrines et tactiques de la Révolution personnaliste* que fou seguit, en 1936, per un altre de títol ben expressiu en explicitar en una sola imatge metafòrica l’esperit que l’animava: *Penser avec les Mains*.

Per a entrar a detallar la versió rougemontiana del personalisme comunitari, cal, primer que res, constatar la fidelitat al llarg de la seua vida a aquesta concepció de l’home en relació amb l’Altre. Mostra d’això podria ser la següent comparació entre un text de 1934 i un altre bastant més tardà, de 1985. Tant un com l’altre, malgrat la

---

\**Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998, així com *Anthropos*, nº 70/71, març/abril de 1987, número dedicat a María Zambrano, titlant-la amb l’epítet metafòric de pensadora de l’aurora.

<sup>162</sup> Denis de Rougemont, “Définition de la personne”, a *Esprit*, desembre de 1934, p. 372.

diferència de llenguatge, transmeten el nucli constant que li serviria de *leit motiv* inesgotable: la persona lliure i responsable enmig de la comunitat.

“Dans l’ordre nouveau, la véritable cellule sociale, c’est la personne, et non point la famille, qui lui est subordonnée. La personne [...] n’est pas un état, mais un ACTE. L’homme devient personne dans la mesure où il se manifeste *concrètement*, d’une façon qui lui est *particulière*, dans une tâche qui lui est *propre* et pour laquelle il est *responsable*. [...] [Així] la personne s’enracine [...] dans le concret d’une VOCATION. L’apparition de la personne est liée à l’apparition d’une tension. [...] L’homme n’est humain que lorsqu’il manifeste sa raison d’être particulière. Mais dès qu’il la manifeste, il crée une nouveauté, c’est-à-dire un *risque*. Et toute sa dignité consiste à assumer ce risque. La dignité de l’homme, c’est d’être responsable”.<sup>163</sup>

En una entrevista realitzada el 1985, pocs mesos abans de morir, Denis de Rougemont declarava quins havien estat els puntals de la seua filosofia personalista i federalista:

“Je voudrais donc qu’on rétablisse [...] comme finalité suprême à toute société et toute vie humaine, en même temps ces trois choses: la *liberté*, inseparable de la *responsabilité* civique vis-à-vis de la communauté, et l’*amour* considéré comme action. Et là je rejoins, si vous le voulez, les fondements mêmes du christianisme, puisque la seule définition satisfaisante de Dieu qui ait jamais été donnée, c’est celle de saint Jean: «Dieu est amour»”<sup>164</sup>.

Heus ací els pilars mestres del personalisme protestant, que, així mateix, resten ben a prop de la famosa sentència que resumeix el pensament d’un dels seus coreligionaris del període d’entreguerres, el catòlic Emmanuel Mounier: *amo ergo sum*; paràfrasi refutadora del no menys amanit *cogito ergo sum*, màxima racionalista de Descartes. Com aclareix el filòsof de Grenoble: “El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cógito* existencial irrefutable: Amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida). No me confirma sólo por el movimiento mediante el cual lo establezco, sino por el ser que en él el otro me concede. [...] De este modo, la relación interpersonal positiva es una provocación recíproca, una fecundación mutua”.<sup>165</sup> Hom denota així que la persona, tot i estar determinada tant per la biologia i el medi històric i social com per les qualitats heretades i les ferides patides, en la mesura que integra

<sup>163</sup> *PP*, pp. 180-181.

<sup>164</sup> “Denis de Rougemont tel qu’en lui même”, a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 832. Entrevista realitzada per Guido Ferrari, de la televisió suïssa italiana, dos mesos abans del decés de Denis de Rougemont, sobrevingut el 6 de desembre de 1985.

<sup>165</sup> Emmanuel Mounier, *El personalismo* (1949), a *OCMOU*, t. III, pp. 477-478.

aquest ésser natural amb l'ésser espiritual, responsable al seu torn de la vocació singular en la que troba la seua unitat i energia personals, es compromet amb un món actiu en relació amb els altres éssers humans. Mamprén llavors l'“ascesi personalista” que es resol en la dinàmica de l'amor-acció, de clares reminiscències cristianes.<sup>166</sup>

Cal aclarir que, tal concepció central als personalismes, Rougemont l'oposa frontalment, enmig de la urgència dels esdeveniments, al que ell anomena la “pseudomística romàntica” intrínseca al germanisme nazi, la qual evadeix la responsabilitat de l'home en l'inconscient col·lectiu sublimat i acaba per tant dissolent el jo en una vesània col·lectiva destructiva, prefiguració de la mort en el seu mateix anhel d'expansió a través de la guerra. A l'origen de tal actitud: el ressorgiment de les sets místiques elementals, sense brides ni canals constructius, com a reacció visceral als excessos de la modernitat. “Et tandis que dans sa panique l'homme primitif s'était tourné vers la raison libératrice, au terme des époques appauvries de mystère, l'homme sceptique se rejette avec passion vers les «aspects nocturnes» de sa nature. Ainsi renaissent nos soifs mystiques élémentaires après un siècle de science positiviste”.<sup>167</sup>

En referència també a la delimitació de l'accepció personalista d'amor i a la seua distinció respecte a la passió romàntica en les relacions afectives de parella, tan sovint confosa amb aquell, *L'Amour et l'Occident* publicat en 1939 ve a remarcar el caràcter autònom i alhora relacional del que denomina Agape i Eros. L'amor identificat amb les qualitats de donació als altres, fidelitat, acció i sacrifici, arrelat en la idea de caritat i misericòrdia cristianes, esdevé l'Agape. Aquest és el model que es contraposa a

---

<sup>166</sup> En visita a aquests mateixos indrets de la realitat humana, però provenint d'esquemes metodològics distints lligats a l'Escola de Frankfurt, Erich Fromm, en aplicar la teoria psicoanalítica als problemes socials i culturals, arriba a elaborar una teoria de l'amor com a resposta al problema de l'existència de l'home. Així mateix, l'humanisme manifest en la seua visió psicoanalítica, ben allunyat de les orientacions conductivistes, defineix la pràctica dels diversos tipus d'amor (fraternal, matern, eròtic, a si mateix i a Déu) com un art o saviesa de vida que requereix tot un procés d'aprenentatge i conreu permanent. Vegeu, Erich Fromm, *L'art d'estimar* [Jordi Moners, trad.] (1956), Barcelona, Edicions 62, 2000.

<sup>167</sup> PDRAM, p. 201.

Eros: l'amor entés com a passió o desig sense fi que en si mateix es basteix sobre una estructura mòrbida, car no pot sinó conduir a la mort com a darrer destí d'un jo posseït per una ànsia insaciable i infinita *in crescendo*. Sense negligir antecedents més antics, com ara el platonisme, el druidisme i el maniqueisme, la investigació de les fonts històriques mena al pensador neuchâtelés a fixar els ascendents immediats del mite modern d'Eros en la recepció de la idea d'amor del corrent místic sufí des d'Al-Andalus a Occitània mitjançant l'heretgia càtara i l'amor cortés dels trobadors. Fet que destil·laria la inspiració necessària per tal que, més al nord, dins de la numinosa tradició celta, es confegira la narració llegendària de Tristany i Isolda. Desgraciat i fatal romanç medieval que nodriria un dels fils temàtics de la literatura europea més cultivats fins al sadollament amb Wagner i el romanticisme decimonònic. Font, al seu torn, tant d'una vulgarització d'Eros en forma de referent cultural popular com del desbordament i legitimació del sentiment de la passió cap a tots els camps de l'activitat humana.

En tot cas, i pel que pertoca a la vinculació entre Agape i Eros, en l'última edició de 1972, puntualitza les interpretacions errònies que li atribueixen, a partir de la seua labor de diferenciació, el plantejar l'exclusió mútua entre ambdós conceptes, amb la qual cosa enfrontaria sense entesa possible la concreció institucional i social de l'amor-acció en la parella, el matrimoni, amb la passió sexual, alhora que consagraria un juí moral taxatiu sobre la bondat del primer i la maldat de la segona. En contra d'aquesta crítica, que mostra en el fons la incomprensió del seu mètode dialèctic de raonament, respon que la seua veritable intenció fou copsar la unió complementària i indivisible de certes realitats individualitzables quant a la seua anàlisi, però antinòmiques quant al seu funcionament dinàmic. I més explícitament manifestar com sobre la base d'estructures existencials comunes a tota persona, en aquest cas la libido o desig sexual i el sentiment d'alteritat, es desenvolupen productes culturals que a

Occident prenen la forma històrica d'amor-passió i amor-acció pel que fa, respectivament, a aquests dos elements esmentats.<sup>168</sup> De tal manera que si bé el matrimoni se sustentaria primordialment sobre l'Agape com a pilar central constructiu, integraria també a mode de complement vivificador necessari la tensió constant amb Eros. Apareix doncs ací una visió positiva de la sexualitat, que es configura com a emanadora de riquesa personal a viure en plenitud. L'educació sexual orientada cap a una educació envers l'amor esdevé cabdal.<sup>169</sup> “Es un amor que pone el *eros* al servicio de la ternura”<sup>170</sup> i converteix el matrimoni en “cette institution qui contient la passion non plus par la morale, mais par l'amour”.<sup>171</sup>

Ni separacions excloents ni fusió d'ambdós conceptes, vindria a ser la conclusió, desmarcant-se doncs tant dels moralistes de l'esperit pur, que condemnen d'entrada el sexe carnal i mutilen la realitat integral de la persona, com dels hedonistes de sàtira fàcil que afirmen sorneguerament que “el matrimoni és la tomba de l'amor”.<sup>172</sup>

---

<sup>168</sup> Al text mateix l'autor escriu: “le plus grand malentendu consiste à croire que selon moi la passion et le mariage sont exclusifs l'un de l'autre. [...] Cette lecture de mon livre est erronée. Qu'on m'en félicite ou m'en blâme, ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. J'ai voulu souligner les contrastes, renforcer la conscience des antinomies valables, inévitables et qu'il faut assumer: mouvement-sécurité, extases-durée, passion-mariage, rêver l'Éros et le subir ou vivre l'Agapè et l'agir. Et j'ai pensé qu'une fois mieux vue la nature des antinomies, loin de tenter vainement de les résoudre en éliminant l'un de leurs termes, il fallait décider de vivre leur drame, et choisir d'exister dans leur tension toujours changeante et surprenante”. AO, pp. 463-464.

<sup>169</sup> En la percepció sincera i decidida del sexe com a element positiu a revaloritzar, Rougemont es troba també d'acord amb Mounier, ja que el personalisme humanista avalua l'educació sexual com un aspecte de l'educació integral de la persona. Vegeu Cosme Puerto, “E. Mounier. Apóstol del personalismo sexual cristiano europeo”, a *Cresol. Revista de la Unió Apostòlica de València*, nº 56, maig de 2005, pp. 24-26.

<sup>170</sup> Olivier Clément, *Sobre el hombre* (1972), Madrid, Encuentro, 1983, p. 115. Aquest llibre, que condensa l'antropologia d'aquest cristià de confessió ortodoxa dialogant amb la modernitat des de la seua França natal, assenyala, a la pàgina 113, l'obra *L'Amour et l'Occident* com un dels textos clau per a entendre el segle XX. Semblant elogi encomiàstic en pro d'aquest assaig rougemontian, que en principi pot parèixer massa afalagador, adopta la seua real dimensió quan es té en compte la seua influència palpable però discreta sobre els avatars culturals i fins i tot l'evolució de la literatura contemporània. Bona expressió del que diem és l'empremta deixada en obres tan significatives com les novel·les *Lolita* (1955) de Vladimir Nabokov, la inacabada *L'home sense atributs* (1943) de Robert Musil o *Doctor Zhivago* (1957) de Boris Pasternak. Totes tres comentades pel mateix Rougemont a l'article “Nouvelles métamorphoses de Tristan”, a *Preuves*, nº 96, febrer de 1959, pp. 14-27. Sense oblidar tampoc, per altre costat, la reflexió teòrica que, percaçant les passes d'Anders Nygren a *Agape i Eros. Un estudi de la idea cristiana de l'amor* (1930), originà un aprofundiment força enriquit del que són deutors directes, entre d'altres, *L'erotisme* (1957) de Georges Bataille i *La flama doble. Amor i erotisme* (1993) d'Octavio Paz.

<sup>171</sup> AO, p. 382.

<sup>172</sup> Postil·la Rougemont referint-se al mite d'Eros personificat en el prototipus de Don Juan: “On objecte alors que le mariage ne serait plus que le «tombeau de l'amour». Mais c'est encore le mythe,

Així, lluny també de qualsevol sentimentalisme que brega per forçar la síntesi unívoca entre matrimoni i Eros, el romanticisme burgès no escapa tampoc a l'acusació: “J'ai dit l'erreur du romantisme embourgeoisé qui domine encore nos coutumes: vouloir *fonder le mariage sur l'amour passionnel*, c'est-à-dire sur ce qui le nie dès l'origine. Une erreur à peine moins fatale serait de vouloir *exclure la passion du mariage*”.<sup>173</sup>

Com acabem de veure analitzant la idea de l'amor-acció, des de la perspectiva rougemontiana s'aposta per la primacia espiritual del llegat cristià com a substrat dinàmic de valors i principis per a tot compromís de canvi humà que es vulga veritable, fins i tot en contra d'estructures històriques caduques d'arrelam cristià com és el cas del cristianisme burgès. Acomodatíci i conformista *statu quo* que perpetua injustícies socials i desenganys espirituals i consolida el “desordre establert”.<sup>174</sup> Però cal parar

---

naturellement, qui nous le fait croire, avec son obsession de l'amour contrarié. Il serait plus vrai de dire après Benedetto Croce [cita ací *Ètica i política* (1931) sense consignar edició ni pàgina] que «le mariage est le tombeau de l'amour sauvage» (et plus communément du sentimentalisme). L'amour sauvage et naturel se manifeste par le *viol*, preuve d'amour chez tous les barbares. Mais le viol, comme la polygamie, révèle que l'homme n'est pas encore en mesure de concevoir la réalité de la personne chez la femme. C'est autant dire qu'il ne sait pas encore aimer. Le viol et la polygamie privent la femme de sa qualité d'égal – en la réduisant à son sexe. L'amour sauvage dépersonnalise les relations humaines. Par contre, l'homme qui se domine, ce n'est pas faute de «passion» (au sens de tempérament) mais c'est qu'il aime, justement, et qu'en vertu de cet amour, il refuse de s'imposer, il se refuse à une violence qui nie et détruit la personne. Il prouve ainsi qu'il veut d'abord le bien de l'autre. Son égoïsme passe par l'autre. On admettra que c'est une révolution sérieuse”. *Idem*.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>174</sup> Denis de Rougemont, “Comment rompre?”, a *Esprit*, nº 6, mars 1933, pp. 909-916; publicat dins d'un dossier titulat “Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi” en què participaven, a més de Rougemont, Mounier, Maritain, Berdiàiev i André Philip entre d'altres. “E. Mounier – el mayor crítico de la cultura burguesa que conozco – [...]”, en paraules de Rafael Díaz-Salazar, és company de reflexió de Rougemont i de tots els altres personalistes d'influx cristià a l'hora d'assenyalar la necessitat de posar fi a la connivència enervant entre la cultura burgesa (constituïda per una antropologia de dominació i possessió) i el cristianisme, en benefici d'un alliberament de l'antropologia evangèlica més humanista i redistributiva. Rafael Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 375. En aquest sentit, el mateix autor, al fil de la clàssica i magistral definició de l'*homo economicus* realitzada pel sociòleg Werner Sombart a *El Burgés* (1909), defineix el mode burgès d'ésser i estar al món amb els següents termes: “Un estilo de vida centrado en la obtención de seguridad económica, la acumulación de bienes, el familismo cerrado, el rechazo del compromiso político directo, la inhibición ante la injusticia ajena, la polarización de todas las energías en conquistar el mayor grado de confort y consumo. Este modo de ser y estar en el mundo, una vez que ha sido introyectado, inmuniza frente a la injusticia y el dolor ajeno e inserta a sus miembros en un estado de inocencia social. El modo burgués de ser y estar en el mundo, en la medida en que está regido por el individualismo posesivo, constituye un obstáculo fortísimo para la solidaridad”. *Idem*, *Redes de solidaridad internacional*, Madrid, Ediciones HOAC, 1996, p. 74. Àdhuc, un conservador catòlic del decenni de 1930 com ho era el novel·lista Georges Bernanos que venia de trencar el seu vincle amb la reaccionària *Action Française*, reconeix els efectes negatius de la col·lusió entre cristianisme i esperit burgès per a la joventut catòlica, la qual aleshores es veu fatalment abocada al feixisme a resultes de l'aburgesament passiu i el falsejament del sentit de l'acció



atenció per a no concloure equivocadament i precipitada que estem davant d'una proposta confessional tancada i dogmàtica. Malgrat la seua innegable i congruent base cristiana no ens trobem de cap de les maneres amb una invitació a refer una nova cristiandat autoreferencial, sinó, més aïna, davant d'un vector d'idees antropològiques, ètiques i espirituals fecundades també per l'axioma modern de llibertat i que, per tant, aspira a convèncer i a influir enmig de l'àgora pública i plural de la ciutat temporal autònoma, gràcies a la seua vàlua qualitativa i tradició històrica a contrastar sense descans. L'acceptació, no del relativisme atomitzador, sinó de la pluralitat fonamentada en una "comuna mesura" d'humanitat, pactada a través del diàleg ciutadà i consagrada en forma de mínim comú denominador al dret i amb més amplitud a una ètica cívica d'encontre entre les distintes cosmovisions heretades, és del tot innata al personalisme de Rougemont. La idea de persona condensa i expressa aquesta "comuna mesura" humana requerida d'"unió per i dins de la diversitat creadora".

"La personne, c'est l'homme en acte, c'est-à-dire l'homme engagé dans le conflit vital qui l'unit et l'oppose à son prochain. La personne, c'est l'homme en tant qu'il a une vocation particulière dans la société. Considérer l'homme en tant que personne et fonder sur cette personne toutes les institutions, c'est reconnaître la nature concrète de l'homme, qui comporte le conflit. Les institutions qui comptent avec l'homme concret, comptent avec le principe de tout conflit, et ont pour but de rendre les *antagonismes féconds* pour l'ensemble du corps social. Elles cherchent à humaniser les hommes. Elles veulent *l'union par et dans la diversité créatrice*. Fortes de leur souplesse, elles empêchent les conflits de s'accumuler et d'éclater en désordres sanglants" [la cursiva és nostra].<sup>175</sup>

L'acord en aquest punt amb Mounier sobre la necessitat ineludible d'un societat pluralista és total, per a ell també "la unidad de un mundo de personas sólo

---

cristiana. "Depuis que les chrétiens ont perdu la Chrétienté ils semblent avoir construit en hâte une autre chrétienté de carton, un théâtre de Chrétienté dont ils ne quittent plus guère la scène. A cette échelle réduite, les mots grandissent comme les décors, par de simples effets de perspective. Au prix de quelques planches et d'un pot de peinture, chacun d'ailleurs peut s'offrir un Petit Pays Réel, une Petite Chrétienté Réelle, où il joue les rôles qui lui plaisent. De temps en temps, une chandelle tombe de la rampe, et met le feu au vrai Pays, à la vraie Chrétienté. Le monde flambe autour des décors ignifugés et d'ailleurs les dégâts sont couverts par une police d'assurance. Je le dis comme je le pense. J'en ai assez de ce guignol. C'est ainsi qu'on fausse délibérément chez les jeunes Français le sens de l'action. Quel est à l'heure où j'écris ces lignes, l'homme d'action dont puissent s'enorgueillir les gens de droite? C'est *M. Gringoire*. [Personificación sarcàstica d'un conegut setmanari d'extrema dreta] [...] Mais les Bêtes déchaînées, rugissantes, marchent sur les hommes. On les a vues en Abyssinie, on les a revues en Espagne". Georges Bernanos, *Nous autres français*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 87-88.

<sup>175</sup> *PP*, pp. 178-179.

puede obtenerse en la diversidad de las vocaciones y la autenticidad de las adhesiones”.<sup>176</sup>

En allò que el prisma d’ambdós pensadors es distancia és en l’apreciació del que consideren que ha de ser l’actitud bàsica de l’autèntic cristià enfront del món. Actitud que, ensems, per analogia, extrapolen tant a l’àmbit filosòfic quan parlen del personalisme com a la política quan Rougemont basteix el seu federalisme integral i l’altre perfila un socialisme democràtic. En concret, mentre que l’*alma mater* d’Esprit prefereix accentuar un to més amable i solemne en encunyar l’expressió “optimisme tràgic”, la tria per l’altre costat va encaminada cap a realçar la gravetat austera del concepte, així enraona l’enunciat: “pessimisme actiu”. L’empremta de la tradició catòlica o bé del protestantisme en les respectives formulacions emergeix a totes llums.<sup>177</sup>

Per al pensament rougemontianà, ja des de primeries dels anys trenta, la marca i la prova de tota realitat viscuda i assumida per l’home és la paradoxa. És així que tant l’optimisme innocent i el pessimisme ofuscat, com també la voluntat de síntesi o sistema que intenta immobilitzar allò real convertint-ho en estàtic, constitueixen esforços humans esbiaixats d’aproximació a la realitat circumdant. Un exemple privilegiat doncs de la via dialògica de la paradoxa seria, al seu parer, l’enteniment cristià: esperança i promesa en la fe raonable; fe que naix del cor mateix de la desesperació, on el símbol de la Creu és el signe etern de la contradicció al centre de l’òptica cristiana. Des d’aquesta visió creient traspassada per la màxima “Nosaltres som al món, però no som del món”, el cristià no pot centrar-se sols en allò tràgic, el

<sup>176</sup> Emmanuel Mounier, *El personalismo* (1949), a *OCMOU*, t. III, p. 491.

<sup>177</sup> Al respecte, emfasitzant l’encert de la definició plantejada, Mounier comentaria que: “Hay quien gusta de tildar la actitud del cristiano *pesimismo activo*. Esa es efectivamente nuestra filosofía de los malos días. Pero yo creo que el cristianismo se define mejor por un *optimismo trágico*. Excluye el profetismo soso o lúgubre tanto como la alegría fofa de sacristía”. *Idem*, *El pequeño miedo del siglo XX* (1949), a *OCMOU*, t. III, p. 367.

problema polític de l'organització dels interessos mundans, conforme ocorre als no creients, sinó que, fixant un valor relatiu a allò que no és absolut, deu preocupar-se per l'acomodació dels problemes de la ciutat terrestre comptant amb la primacia d'allò espiritual. Al remat, no mancat d'un cert alé estoic, Rougemont beu en les arrels més profundes del calvinisme quan conclou que el “pessimisme actiu” representa un “activisme sense il·lusions”, el qual dóna continuïtat a la cèlebre divisa del segle XVI ostentada al blasó de Guillem d'Orange-Nassau “el Taciturn”: “Res cal esperar per a mamprendre, ni res cal aconseguir per a perseverar”.<sup>178</sup> Tanmateix, tal volta, a causa de la severitat una mica flegmàtica dels seus raonaments, no arriba a plasmar per escrit el dolor agut i pregon de la seua època que la consciència commoguda de Mounier evidència, molt millor, en textos posteriors a la conflagració bèl·lica com aquest:

“[...] esa voluntad de limpiar una región malsana de nuestra sensibilidad no podría ser interpretada de un modo más falso que buscando remedio al espíritu de amargura en la serenidad de los espíritus floridos que visten con el nombre de fe y humanismo la astucia del instinto para esconderles el hecho de que viven en la edad de Büchenwald y de Hiroshima, de los procesos de Moscú y del ghetto de Varsovia. Lo contrario del pesimismo no es el optimismo. Es una mezcla indescriptible de simplicidad, de piedad, de obstinación y de gracia. ¡Desgraciado aquel que hoy consiguiera librarse de esta compasión que una sola vida es incapaz de agotar!”<sup>179</sup>

Malgrat totes les diferències i matisos existents, la concordança en les idees de fons entre ambdós pensadors resta més que propera en tant que xifren en el que anomenen “crisi de la civilització moderna” l'origen de l'onada kierkegardiana, antesala imminent de l'entrada en escena del personalisme francès.<sup>180</sup> Aquests

<sup>178</sup> *PP*, pp. 91-100.

<sup>179</sup> Emmanuel Mounier, *El pequeño miedo del siglo XX* (1949), a *OCMOU*, t. III., p. 447.

<sup>180</sup> “Si Kierkegaard a été découvert, dans ce pays, très peu de temps avant l'entrée en lice du personalisme, ce n'est pas un hasard ni une coïncidence qu'il faut y voir, ni d'ailleurs une relation de cause à effet, mais la relation de deux effets, ou leur interaction, cependant que leur cause générale et commune n'apparaîtra sans doute qu'à nos après-venants”. Denis de Rougemont, “Retour de Nietzsche”, *op. cit.*, p. 313. També convé no oblidar el paper de tronc central sustentador de tot l'existencialisme del segle XX que Mounier, en l'esbós de l'arbre filosòfic existencialista, atorga a Kierkegaard per la seua rebel·lió contra el Sistema absolut de Hegel. I això, sobretot, pel que fa a l'ampli ventall d'autors situats en la seua branca d'inspiració judeocristiana, entre els quals, a més dels Bergson, Gabriel Marcel, Blondel, Scheler, Buber, Jaspers i els personalistes de 1930, cita també a Karl Barth, teòleg dialèctic especialment zelós en la divulgació de l'escriptor danés. Mentre que Nietzsche apareix a la base d'una segona branca que amb Heidegger i Jean-Paul Sartre culmina l'existencialisme ateu o nihilista, pres

moviments de la cultura d'avantguarda que, més prompte que tard acabaren influint en el món de la política com a resposta a l'enfonsament de les democràcies d'entreguerres i a la pujada dels totalitarismes<sup>181</sup>, bastiren llur discurs en un intent de fecundació renovadora entre cristianisme i modernitat. No es tractava de cap refús frontal a la tradició cultural moderna, en part filla de la tradició cristiana, sinó, més aïna, de la necessitat sentida de “refer el Renaixement” (títol simptomàtic de l'article publicat per Mounier al número u d'*Esprit* d'octubre de 1932), de subsanar els dèficits arrossegats per la Il·lustració: amputació de les dimensions afectiva i espiritual de l'home, l'oblit de la comunitat i de la raonabilitat dels àmbits de coneixença pràctica... En tal sentit, des del personalisme l'impuls rougemontià entronca, retrospectivament, amb les energies de regeneració cristiana de l'anomenat humanisme nòrdic del segle XVI (Erasme de Rotterdam, Joan-Lluís Vives, Tomàs More, Lefèvre d'Étaples i fins i tot Joan Calví...).

Hi palesem així una intenció de diàleg cultural de caire bidireccional, és a dir, no sols hi ha una voluntat de proposar l'herència cristiana a mode de vector de renovellament d'aquells aspectes negligits o malalts al si de la modernitat, sinó que,

---

abusivament i vulgar per tot l'existencialisme. Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos* (1947), a *OCMOU*, t. III, pp. 87-91.

<sup>181</sup> Els afanys en pro de la recepció a França de l'obra de Kierkegaard, des dels inicis de la dècada de 1930, cal emmarcar-los dins d'una temptativa de rebuig de l'ascens dels totalitarismes nascuda al si dels cercles intel·lectuals no sols protestants, sinó cristians en general. No es tractava sols d'una controvèrsia filosòfica amb el que havia sigut la primera onada nietzscheana i el seu bel·ligerant ateisme, encetats a primeries del decenni anterior en ambients sobretot literaris i acadèmics. Ans, més aviat, hom hi denota, des d'una actitud d'obediència a Déu i de compromís social decidit, una contestació a la revisitació política dels textos nietzscheans que, coincidint amb l'arribada de Hitler al poder, apareix de forma alarmant en llibres com ara *Socialisme feixista* (1934) de Pierre Drieu La Rochelle o *Nietzsche* (1933) de Thierry Maulnier. En aquesta línia de denúncia del creixement dels discursos totalitaris, Rougemont no dimonitza maliciosament la figura i els escrits del filòsof alemany, prefereix amb honradesa enllestir un balanç de les seues aportacions, excessos i derives sociopolítiques: “Que nous annonce le renouveau nietzschéen? On a vite fait de dire: fascisme. C'est une facilité que les professeurs cultivent: Nietzsche précurseur du national-socialisme, [...] Mais on oublie peut-être que Nietzsche a condamné l'antisémitisme, raillé le nationalisme, dénoncé le socialisme, et déclaré que l'État est le plus froid des monstres froids. À part cela, il reste son exaltation de la volonté humaine, de l'athéisme et de la force, qui sont devenues les valeurs fondamentales du stalinisme, *au moins autant* que du national-socialisme à la Rosenberg”. Denis de Rougemont, “Retour de Nietzsche”, op. cit., p. 313-314. Aquesta aproximació ponderada a Nietzsche sorgeix, en el cas del pensador suís, mitjançant una doble via: 1) L'assumpció del vitalisme humanitzador de Charles Péguy (*alter ego* francès de Nietzsche, però des d'una aprehensió enèrgica i constructiva de l'ètica, llunyana de la connotació castradora i enervant de la moral que s'hi troba en l'alemany), constatable en la gran majoria de personalistes dels anys trenta. 2) I el mestratge exercit per Arnaud Dandieu sobre el grup de l'*Ordre Nouveau* des d'uns paràmetres filosòfics semblants al raciovitalisme coetani d'Ortega y Gasset pel que es refereix a la influència nietzscheana.

ahora, hi ha un requeriment seriós d'obertura als assoliments moderns des de la necessitat de superar models de vida cristiana anacrònics i, àdhuc, tenyits d'impulsos retardataris. A partir d'aquesta perspectiva, l'ordre de l'esperit, la preeminència d'allò espiritual, i la fe cristiana com a una concreció d'aquest principi, constitueix, al capdavall, el cresol de la plenitud humana, referma la presència de l'home al món i l'ajuda a ultrapassar la seua angoixa davant la natura. És d'aquesta manera com "l'humanisme de Déu", opció cabdal de Rougemont, s'assenta en contraposició a l'individualisme racionalista, perllongació de l'humanisme clàssic readaptat per la línia més naturalista del Renaixement italià. I, de forma paral·lela, s'enfrontarà a qualsevol mena de comunitarisme antimodern o col·lectivisme massificador, tots dos anorreadors de la dignitat intrínseca a la persona humana, ésser fet "a imatge i semblança de Déu", i, per tant, enemics de la salvaguarda de l'ésser personal irreductible.

Endinsant-se en una anàlisi succinta de les idees de persona i comunitat al si de l'obra rougemontiana, hem de començar, inevitablement, d'una inicial reflexió teològica, la qual per transposició analògica deriva una autèntica antropologia personalista de caire pluralista. La presa de posició barthiana condueix el pensament personalista rougemontià envers els textos bíblics, la doctrina luterana i la tradició reformada més genuïna de Joan Calví, impregnada de l'humanisme erasmista. D'altres com E. Mounier i J. Maritain, certament, també trobarien alé intel·lectual al bell mig de les Escriptures, però des de paràmetres distints, bé foren els postulats augustinians o tomistes.<sup>182</sup> Les nocions de "vocació"<sup>183</sup>, "acte" i "proïsme" esdevenen, des d'aquesta perspectiva, fonamentals.

---

<sup>182</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 394.

<sup>183</sup> "La conception de vocation [dins de l'*Ordre Nouveau*] est propre à Rougemont, et marqua un temps sa différence avec la vision d'Arnaud Dandieu qui, lui, définissait la personne comme une tension"; *DRBIO*, vol. I, p. 303. Una confrontació de les concepcions antropològiques particulars de Rougemont i de Mounier evidencia correspondències força interessants dins de la filosofia personalista. Heus ací, per exemple, com en referència a les idees claus de "vocació", "acte" i "proïsme" que en aquesta matèria destaca el nostre autor, Mounier postula, en paral·lel, unes equivalents coordinades de l'existència

Entén Rougemont, en bona lògica barthiana, que la fe (do de la gràcia divina) ordena els actes del cristià. La fe o “vocació cristiana pròpia de cada persona” ordena la llibertat de l'ésser humà en el sentit d'obediència a Déu. L'acte de fe i l'acte de llibertat s'uneixen de mode inextricable en l'acte creador, el testimoni de vida, expressió de la tensió entre el temps humà, l'eó present, i allò etern. La persona, doncs, ordena la seua llibertat per l'assentiment a la vocació pròpia imbuïda per Déu.

La idea de vocació, de fort arrelam luterà i calvinà conforme emfasitzà Max Weber als seus estudis sobre l'ètica protestant, recondueix al tractat *De Servo Arbitrio*, editat el 1525 i traduït per primera vegada del llatí al francès el 1937 per Rougemont. En aquesta obra de Martí Luter, compartida en els seus eixos argumentals per Calví<sup>184</sup>, es planteja, en sengles contestacions al *De Libero Arbitrio* (1524) d'Erasme de Rotterdam, el problema de l'autonomia de la persona en els termes de llibertat assentada en el nucli dels “fins últims”, de la responsabilitat. Aquesta refutació directa dels postulats erasmistes intenta delatar, a parer del reformador alemany, una llibertat que es vol pura, abstracta i, per tant, segellada per la desvinculació. Així, amb aquest debat crucial en l'esdevenir de la cultura occidental, segons l'opinió de Rougemont, s'explicita a l'interior del cristianisme, de l'Església, entre dos veus autoritzades que intervenen en qualitat de teòlegs, no de filòsofs o metafísics, l'acceptació o no del “lliure arbitri religiós”, és a dir, allò que Erasme designava “el poder que tindria l'home per a contribuir a la seua salvació, o bé per a allunyar-se d'ella, a través dels seus esforços i les seues obres morals”. Però en cap moment entren ambdós polemistes a posar en dubte la llibertat d'actuar de l'home pel que fa a les coses pròpiament

---

personal, a saber: “vocació”, “encarnació” i “comunió-comunicació”. Un estudi breu i concís de l'antropologia mounieriana s'encontra en Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 97-103.

<sup>184</sup> Carles Capó, “Joan Calví (1509-1564)”, a *HPC*, p. 600.

humanes, la qual queda innegablement reconeguda.<sup>185</sup> Luter, postulant la justificació per la sola fe com a únic mitjà de salvació, circumscriu la voluntat asservida de l'home solament a la seua relació amb Déu, ço és, a la seua dimensió teològica. Pensa, des d'una perspectiva força pessimista, que l'home és pecador per complet, per tant, només la gràcia de Déu com a redemptor pot justificar-lo i salvar-lo, sense cap mèrit al·legable. Mentre, l'antropologia optimista d'Erasmè, al cap i a la fi dins del catolicisme, considera que la naturalesa de l'home no és tota ella pecat, per la qual cosa, a pesar de necessitar la intercessió de la gràcia divina, manté un grau de llibertat d'elecció responsable respecte a la seua salvació.<sup>186</sup>

En el fons, i ja dins d'un nivell més general, cultural o filosòfic, aquesta discussió desperta vivament l'interés de Rougemont perquè atén a la gran tensió espiritual en la qual Europa ha cimentat el seu dinamisme creador: “Tension dont le débat du libre arbitre, opposant Erasme à Luther, permet de définir symboliquement les pôles: pensée «pure» et pensée «engagée», ou encore attitude du spectateur et attitude du témoin. Opposition qui, dans le plan théologique, ou mieux, dans la totalité de l'être, revient à celle d'un christianisme mitigé de respect humain, et d'un christianisme absolu, qu'on déclare volontiers «inhumain» parce qu'il attribue tout à Dieu”.<sup>187</sup>

És doncs, per mitjà de l'establiment d'aquesta tensió dicotòmica, com aborda el problema de la llibertat i del fonament últim de la seua responsabilitat. Mentre que per a un “pensament pur” la base d'una llibertat en termes de desvinculació abstracta estaria en l'individu natural per si mateix. Per contra, per a un “pensament compromés” la llibertat de la persona li és atribuïda progressivament per la capacitat d'assumir la responsabilitat de la seua vocació, en llenguatge kierkegaardia, per l'aptitud de discernir

<sup>185</sup> Denis de Rougemont, “Luther inconnu”, a Martí Luter, *Traité du Serf Arbitre*, op. cit., p. 19-20.

<sup>186</sup> Vegeu la introducció d'Hèctor Vall al llibre *Del lliure albir; Erasme. Del serf albir; Luter* [Jaume Medina i Joan Carbonell, trads.], Barcelona, Edicions 62, 1996. També Felip Lorda, *Erasmus*, Barcelona, Barcanova, 1981, pp. 111-119.

<sup>187</sup> *PDRAM*, p.130

el propi esperit i engegar la seua energia motriu. No debades, amb un manifest paral·lelisme amb el Goethe que cerca una veritat personal que done sentit a la seua existència, Rougemont cita una frase extreta del diari de Kierkegaard en què defineix allò que comprén per “esperit”: “«L’esprit, c’est la puissance que le savoir d’un homme exerce sur sa vie». Ce n’est pas le savoir, ce n’est pas la puissance, mais la puissance du savoir en exercice”.<sup>188</sup> Així, entre un “individu com a estat” i una “persona com a acte”, opta per consignar un dels punts axials del seu personalisme d’inspiració protestant en la concepció de la llibertat com a *engagement* o compromís responsable amb la pròpia vocació. La noció de “persona” apareix en la vida de l’individu sota un perfil alliberador en relació amb tota classe de determinisme, ja siga biològic, socioeconòmic, històric o cultural, i alhora també sota un perfil ordenador en relació a la vocació.<sup>189</sup>

Aqueix èmfasi que l’antropologia rougemontiana imprimeix a la condició de testimoni de vida de la persona humana integral en tensió permanent entre allò espiritual i allò polític, deu molt a la teologia barthiana. I, en concret mitjançant la transposició al camp de la filosofia, a la seua corresponent idea de testimoni o reflex indirecte del món etern en la història humana a través de l’analogia cristològica, és a dir, de la conversió cristiana i el camí de santificació que el cristià assumeix enmig dels altres hòmens als quals es troba lligat indèstrialment.

Ara bé, prescindint en gran mesura de les matisacions de Barth respecte al distint influx de Luter i Calví en les seues dues etapes d’evolució teològica (o tal volta pel mateix caire condensat i indiferenciat que patí la recepció de la teologia dialèctica a l’àrea francòfona just en els moments de canvi dels seus horitzons a principis dels anys trenta) i també, com no, a conseqüència de l’adopció de la visió filosòfica de l’home de tall personalista per part de Rougemont, aquest destaca en les figures d’ambdós

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 131



reformadors, sobretot, llur caràcter de testimonis compromesos amb la proclamació d'una veritat, l'Evangelí, en el temps que els tocà viure. Encara que, a causa del projecte més global de reforma que va postular Calví, a diferència de la passivitat luterana quant a tot allò vinculat a la política, la concepció de la ciutat temporal del ginebrí, deutora a bastança de la seua formació en els corrents humanistes i, per supòsit, d'Erasme (André Biéler parla fins i tot d'"humanisme social" calvinista<sup>190</sup>), alimentarà les arrels de la seua doctrina sociopolítica: el federalisme integral.

En tot cas, i pel que fa a l'antropologia, Rougemont considera que l'enfocament catòlic d'Erasme li impedeix observar la veritable tragèdia de la controvèrsia més amunt exposada<sup>191</sup> i assenyala a Nietzsche, el màxim adversari del cristianisme en l'època moderna, com aquell qui amb major genialitat ha sabut copsar al mateix llindar del segle XX la radicalitat del dilema entre desvinculació i compromís a l'hora de definir la llibertat.<sup>192</sup>

Ja hem vist com l'alé arrabassador de sant Pau insufla en Luter aqueixa aparent contradicció que representa en si mateixa la "paradoxa luterana", en la mesura que afirma l'obediència a Déu (el deure) com a exercici de la llibertat.<sup>193</sup> Nogensmenys, ara

---

<sup>190</sup> André Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, op. cit.

<sup>191</sup> Rougemont precisa, en referència a l'antecedent erasmista com un dels orígens de l'individualisme modern: "Non seulement tous les humanistes –des marxistes au vieux libéraux– y applaudissent ouvertement, mais encore jusque chez les chrétiens, ces arguments se voient réinventés, admis, parfois même prêchés. Le laïcisme moraliste n'en a pas du tout le monopole: tout catholique se doit, en bonne logique, de les faire siens, puisqu'il croit au mérite des œuvres; et tous les protestants qui jugent encore que Calvin et Luther ont fait leur temps [protestants libéraux] –que dire de Paul, bien plus ancien!– tous ceux qui tiennent la prédestination pour un dogme immoral ou périmé; ceux qui traduisent: «Paix sur la terre, bonté (de Dieu) envers les hommes» par «Paix aux hommes de bonne volonté», tous ceux-là sont, en fait, avec Erasme et son armée de «grands docteurs de tous les siècles», pour soutenir les libéraux religieux [...]". *PDRAM*, p. 133.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>193</sup> Erich Fromm, quan estudià la llibertat en l'època de la Reforma, va ressaltar el perill psicològic del tarannà ambivalent o compensatori de la llibertat espiritual i política moderna que allí començava a caminar. Junt a la nota d'autodeterminació individual innata a la crítica contra l'autoritat dogmàtica de l'Església, hi detecta l'angoixa de la incertesa i l'aïllament que l'acompanya de forma inseparable, així com la tendència autoritària de Luter des del moment en què busca, per a tenir cura d'aqueixa necessitat anímica de seguretat, una solució abocada a la irracionalitat: "La búsqueda compulsiva de la certidumbre, tal como la hallamos en Lutero, *no es la expresión de una fe genuina, sino que tiene su raíz en la necesidad de vencer una duda insostenible*. La solución que proporciona Lutero es análoga a la que encontramos hoy en muchos individuos que, por otra parte, no piensan en términos teológicos: a saber, el

Rougemont trau a col·lació la “paradoxa nietzscheana”, extrem sufocant del pensament pur que, sorprenentment, no resta llunyana de l'altra sinó en la seua resolució. Per a Nietzsche la voluntat de poder de l'home divinitzat (el voler) conté la veritable substància de la llibertat<sup>194</sup>. En ambdós casos la llibertat ve definida en termes d'obediència, compromís i vinculació; ja siga amb el jo unívoc del filòsof alemany o amb la vocació inspirada per Déu en el cas de Luter. La diferència abismal entre el sentit profund de tals concepcions, no és ja solament l'ateisme professat per Nietzsche, sinó, sobretot, el sorgiment transcendental del “tu”, del proïsme, com a subjecte receptor de l'acte lliure del cristià<sup>195</sup>.

---

hallar la certidumbre por la eliminación del yo individual aislado al convertirse en un instrumento en manos de un fuerte poder subyugante, exterior al individuo. Para Lutero este poder era Dios, y en la ilimitada sumisión era donde buscaba la certidumbre”. És així que identifica en aquesta faceta particularitzada del discurs luterà els precedents del principi de la completa submissió de l'individu a l'Estat i al “líder”, i, en conseqüència, part de la genealogia remota del nazisme. Assenyala també en el similar pessimisme antropològic de Calví i la seua definició de la predestinació, una afirmació de la desigualtat bàsica dels hòmens revigoritzada per Hitler. No oblidat tampoc apuntar que la major exaltació de la importància de l'esforç moral i de la vida virtuosa en el calvinisme assumeix, psicològicament, un caràcter compulsiu des que l'activitat no concorre a crear cap finalitat desitjada, sinó a superar el sentiment de dubte i d'impotència. Tanmateix, tot i posar els accents en aspectes distints i fins a cert punt complementaris en el diagnòstic de les aportacions i contradiccions de l'obra dels reformadors, la teràpia que prescriu el psicòleg germanonord-americà per a guarir la llibertat moderna dels seus foraviaments sobta per la similitud que guarda respecte a Rougemont i el conjunt dels personalismes comunitaris. A la il·lusió de la individualitat, massa sovint marcada pel conformisme ambiental i la fragmentació sociocultural en les democràcies contemporànies, oposa el requeriment de complementar el pol d'autonomia personal propi de la llibertat negativa amb una activitat espontània i positiva de la personalitat total integrada, la qual conformaria un altre pol regit per l'amor a l'Altre i el treball actiu com a creació. Erich Fromm, *El miedo a la libertad* [Gino Germani, trad.] (1941), Barcelona, Paidós, 1991, pp. 90-91; per a una apreciació més global del tema vegeu pp. 57-112 i 231-262. Amb la col·laboració en la publicació de textos luterans des de l'editorial “Je sers” a la dècada de 1930, Rougemont pretenia clarificar el desconeixement palmari, quan no la pura tergiversació malintencionada (propagada en gran mesura per l'apologètica catòlica), que, al voltant de la figura i l'obra de l'alemany, s'estenia a França. Així s'entenen aquestes paraules: “Au lieu de rapporter à son germanisme originel certains défauts de Luther, on rapporte au luthéranisme tout ce qui choque dans l'Allemagne actuelle; comme si Luther avait créé le germanisme. Comme s'il était l'ancêtre non de Niemöller, chrétien et luthérien, mais de Hitler, païen né catholique”. *PDRAM*, p. 129.

<sup>194</sup> “Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse «distinto», [...] esto constituye la *gran razón* misma”; Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [Andrés Sánchez Pascual, trad.], Madrid, Alianza, 1998, p. 35. La fórmula de l'home nietzscheà és així l'*amor fati*: la glorificació de la voluntat humana que deu voler el seu destí etern i necessari. Aquesta “nova saviesa extramoral”, que es construeix per una transvaloració o transmutació de tots els valors o veritats anteriors considerats com a mentides esclavitzadores i falsos ídols, troba en la idea de l'Etern Retorn la possibilitat d'atendre l'ansia de perpetuació de la voluntat; veritable missatge “místic” de superació del nihilisme europeu (resultat de la “mort de Déu”). Cf. també *idem*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Luis Ml. Valdés i Teresa Orduña, trads.], Madrid, Tecnos, 1996.

<sup>195</sup> Denis de Rougemont, “Luther et la liberté (À propos du Traité du Serf Arbitre)”, a *Foi et Vie*, op. cit. Vegeu també, *DRBIO*, vol. I, pp. 377-405.

En aqueix sentit s'aprecien també la correspondència i la diferència crucials entre l'existencialisme de Nietzsche i el de Kierkegaard. L'acte de la voluntat esdevé la línia de partença de l'antropologia dels dos filòsofs. Però, mentre que en el primer es resol, com acabem d'exposar, en un voluntarisme radical i incondicionat llançat als vaivens del destí, en el segon l'afirmació de la personalitat actuant va lligada íntimament a la realització d'una veritat ètica assumida per la persona, que reconeix d'aquesta manera la realitat de l'Altre. Per a Rougemont, la dissemblança entre ambdós visions de l'acte humà se cenyeix a l'oposició entre les actituds que es deriven d'elles: el monòleg i el diàleg. Al seu *Journal d'un intellectuel en chômage* cita, l'u de novembre de 1934, un extracte nietzscheà clarivident de *El Gai Saber*: ««Je vis encore, je pense encore: il faut encore que je vive, car il faut encore que je pense. *Sum, ergo cogito...*»». <sup>196</sup> Tres dies després escriu: “La vérité de l'homme est dans le dialogue. Dans son affirmation, dans ses questions ou ses réponses à d'autres hommes bien réels. Le monologue n'est qu'une suppression artificielle des conditions concrètes, sociales ou spirituelles, qui sont celles de chaque homme existant. (Ne pas confondre dialogue avec perplexité complaisante ou même douloureuse. Il y a dialogue, jusque dans ma solitude, ou dans ces pages, dès qu'un *autre* me fait réagir)”. <sup>197</sup> El destret pernicios per al vitalisme predicat per Nietzsche apareix amb la seua fàcil deriva cap a l'antiintel·lectualisme, on el pensament resta immobilitzat, paralytitzat, car “si l'on décrète qu'il n'y a plus de vérité, on prive en effet la pensée de son aiguillon créateur...”. <sup>198</sup> Aleshores, des d'aqueix indret amerat d'exaltació d'allò irracional, sorgeixen variades vies antihumanistes: la sensualitat enervant de l'hedonisme, incapaç

---

<sup>196</sup> *JE*, p. 211.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 212. Bruno Ackermann, en estudiar la vessant més literària de l'obra rougemontiana, conclou que els nombrosos dietaris que la integren no poden ser catalogats a mode de diaris íntims segons la noció clàssica del terme, sinó que vindrien a formar part d'un gènere distint que ell anomena “diari intel·lectual no íntim”. Aquest versaria, no sobre aspectes privats de l'escriptor, ans, més concretament, defugint les cabòries abstretes, sobre la reflexió al voltant del medi social, cultural i històric que engloba la persona de qui escriu. *DRBIO*, vol. II, pp.1075-1112.

<sup>198</sup> *JE*, p. 211.

de guiar el conflicte normal i fecund entre les creacions de la raó i els impulsos dels instints, que queden així desbridats (les novel·les de David Herbert Lawrence –1885-1930– en són un exemple en opinió de Rougemont); l’elitisme de la força, que aconseguiria amb el fenomen feixista la seua consagració política...

Aprofundint aquest debat, Denis de Rougemont i Arnaud Dandieu enllesteixen junts l’article “L’acte. La notion d’acte comme point de départ” (1933). Allí, en un intent de salvar la raonabilitat d’un vitalisme ètic, postulen que “personne, mieux que Kierkegaard, n’a su montrer cette complicité essentielle et d’apparence scandaleuse, entre l’expression et l’existence. Bornons-nous à citer de lui une phrase bien typique [...]. «L’étique ne commence pas dans une ignorance qu’il faudrait muer en savoir, mais dans un savoir qui exige sa réalisation». Nous dirions en d’autres termes: l’acte n’est pas un problème, mais une donnée initiale [, le seul donné qui se donne à soi-même]”.<sup>199</sup> L’acte es troba tan estretament lligat als seus efectes que no es pot desvincular d’aquell que constitueix el primer entre ells: l’afirmació de la personalitat. “Nous définissons la personne comme *l’individu engagé dans le conflit créateur*”. El que, a llur parer, sí que hom pot distingir en el dinamisme de l’acte és la seua “facultat dicotòmica”, és a dir, els seus dos moments. En primera instància se’ns col·loca al davant la violència de l’acte, el seu caràcter “agònic” que mostra el xoc i la ruptura intrínsecs a tota evolució creadora. I, en un segon temps, s’evidencia la nova posada en ordre, la seua dimensió ordenadora.<sup>200</sup>

Distanciant-nos ara d’aquestes disquisicions, sense perdre de vista la seua orientació, és necessari fer-nos ressò de la funció de “filtre” que la figura de Max Scheler (1874-1928) representa per al pensador de Neuchâtel en matèria antropològica i

<sup>199</sup> Les últimes corxetes són afegides per Rougemont en 1981, ja que el text inicial redactat en 1933 sols fou publicat a *Recherches philosophiques* al volum VI de 1936-1937, pp. 55-64, i va ser reeditat molts anys més tard, amb algun lleu retoc, a *L’Europe en formation*, setembre-octubre 1981, pp. 29-37. És la darrera revista indicada la que nosaltres hem usat ací.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

ètica. La influència del filòsof existencialista alemany permet així el salt analògic de la visió teològica de Rougemont al bastiment de la seua antropologia personalista. És a dir, la legitimació del pas del plànol religiós o creient a un altre filosòfic i pluralista.

Deixeble d'Edmund Husserl, la suggestió fenomenològica possibilita a Scheler reaccionar enfront de l'ètica formalista de Kant i la seua universalitat estàtica i abstracta. En conseqüència, fixa dues proposicions bàsiques per a l'habilitació de la perspectiva rougemontiana, assentada en el camp, novament explorat, de la raó pràctica. A saber, el tema dels valors considerats com a realitats espirituals objectives, per una banda. I, per altra, la definició de la persona en tant que centre espiritual, originàriament singular, de tots els nostres actes reals i possibles.<sup>201</sup> “Ciertamente la persona *existe* y se vive únicamente como ser *realizador de actos*, [...] en *cada* acto plenamente concreto se halla la *persona íntegra*, y «*varía*» también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o «*cambie*» como una cosa en el tiempo”.<sup>202</sup> Amb açò, Scheler pretén negar el requeriment idealista de substancialitzar la persona com a objecte que, des de Descartes, arrossega la modernitat. És a dir, creu innecessari concebre un “ser permanent” que es conserve inalterable i abstracte i, per tant, defuja la diversitat humana efectiva. Així, recupera la “historicitat” dinàmica en la conceptualització de l'home real (en paral·lelisme amb Heidegger), ahora que s'acull a una universalitat concreta, emergent del diàleg i la convergència entre les estructures existencials comunes i les distintes condicions de vida dels hòmens.

És sobre aquest rerefons que s'entén millor a Rougemont quan opina que “[...] l'acte est le perpétuel auteur de notre humanité, [...]”. I continua dient:

---

<sup>201</sup> Amb exactitud, Max Scheler enuncia que “*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí [...] antecede a todas las diferencias esenciales de actos [...]. El ser de la persona «fundamenta» todos los actos esencialmente diversos [cognoscitius, volitius, emocionals, intuitius...]*”. Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* [H. Rodríguez Sanz, trad.] (1913), Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 513. Vegeu també aquest llibre per a confrontar el plantejament de part del seu pensament que, a continuació, realitzem.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 515.

“Descartes a détruit la personne, ou plutôt son lieu naturel, en séparant le corps et l’âme: c’est qu’il les a mal distingués. Du point de vue de la personne, le corps et l’âme sont deux aspects de l’homme concret, dont la nature réelle n’apparaît que dans l’acte. [...] C’est une tentative impie pour substituer la conscience à la vocation personnelle, c’est-à-dire pour substituer, dans l’échelle de nos valeurs notre capacité de liberté à l’exercice concret de cette liberté. C’est une usurpation de l’éternel par la conscience contingente, par cette conscience insinuée comme un retard entre l’individu et sa pressante vocation”.<sup>203</sup>

Així mateix, des d’aquesta mirada sobre l’ésser humà, cal remarcar també l’estreta relació que s’estableix entre els conceptes de comunitat social i història (com també entre llurs derivats: memòria, tradicions, autoritat...), els quals, respectivament, condicionen la vida de la persona des d’una doble òptica sincrònica i diacrònica. Però, tot i aqueix marc adscriptiu de la identitat personal, l’home en la seua qualitat de subjecte moral autònom guarda la capacitat crítica necessària per a erigir-se protagonista responsable de la seua existència. Scheler ho expressa magistralment en el següent paràgraf:

“Así, cada uno, no sólo se percibe sobre un fondo, y a la vez como «miembro» de una totalidad de conexiones vivenciales que tienen algún centro y que en su dimensión temporal llamamos «historia» y, en su dimensión de simultaneidad, *unidad social*; más también cada uno, como sujeto moral, se es dado a sí mismo en esa totalidad siempre como «coactor», «prójimo» y «corresponsable» de todo lo que tiene importancia moral. Lo que vamos a llamar *persona colectiva* son los múltiples *centros del vivir* en esa inacabable totalidad del vivir unos con otros o «convivir» [...]”.<sup>204</sup>

La clau de volta ací és que en la concepció de la persona individual i la persona col·lectiva, si bé la relació entre elles és cabdal, la primera no serveix d’èmul formal per a l’altra, però sí de valor conformador. Es tracta de no caure en dues sendes diametralment oposades. Una d’elles és el sociologisme modern, que considera a l’individu aïllat com a l’àtom darrer de la divisió objectiva de la societat, ço és, un simple número indiferenciat i computable. Així, a partir d’aquest punt de vista comú, hom camina o bé vers l’individualisme liberal que negligeix l’aspecte comunitari o bé cap al col·lectivisme, el qual, sota la inspiració hegeliana, identifica a les persones col·lectives (Estat, nació...) amb subjectes ètics reals i actuants equiparant-los amb el

<sup>203</sup> Denis de Rougemont, “Définition de la personne”, *op. cit.*, pp. 372 i 380-381.

<sup>204</sup> Max Scheler, *op. cit.*, p. 672.

model de la persona individual. L'altra via rebutjable és l'organicisme, l'holisme tancat de caire premodern que engul en el tot de la comunitat als seus membres.

El que es cerca, doncs, és concebre la persona col·lectiva, no a mode de pura agregació o associació d'individus ni a l'estil d'una síntesi superior, sinó valorant-la com a realitat viscuda per la interacció mútua de les persones particulars de la que emana una consciència independent i diversa. Aquesta consciència comunitària no és adequat titular-la de construcció o imaginari artificial, perquè deu a les seues notes d'intersubjectivitat i historicitat el seu valor de realitat, encara que sí que es constitueix en bressol de construccions socials des d'una perspectiva contractualista. A més a més, Scheler, antecedent immediat del personalisme francès posterior, constata que tota consciència comunitària ha de posseir la garantia de la seua legitimitat en la primacia dels valors de la persona, mentre que tota persona ha de marcar l'objectiu de servei a la comunitat en el més alt de la seua escala de principis vitals.<sup>205</sup> A la fi, es bandeja tant tot retorn involucionista envers el comunitarisme clos, com també la tendència sociològica que tendeix a deconstruir el conjunt social en busca de l'element indivisible, l'individu. Mètode, aquest últim, útil tal volta per a analitzar el teixit social, però considerat incomplet per a vertebrar-lo i dotar de significació identitària la vida de les persones. Per tant, a parer de Rougemont, l'alternativa barallada passa, en relació amb el grup social, per fixar en l'ésser humà el "terme primer" del que començar a bastir tota construcció social de baix cap a dalt seguint l'"exigència de proximitat"; autèntica regla d'or que permet ordenar a partir dels lligams més propers (família, treball, educació...) els vincles més generals, garants al seu torn d'aquells que els serveixen de base.

És per tot açò que trobem en l'antropologia i l'ètica del filòsof alemany, continuada i compartida plenament pels escrits rougemontians, una convivència

---

<sup>205</sup> Diu "[...] tiene la comunidad su última fundamentación en la idea de la *persona*, siendo los valores de la *persona*, no los de la comunidad, los más altos y, por tanto, *entre* los valores de la comunidad, serán también los más altos aquellos que corresponden a una *persona* colectiva". *Ibid.*, p. 677.

integrada de les dues concepcions clàssiques al voltant de la idea de la relació social, la d'Aristòtil i la del contractualisme modern d'arrelam platònic. Esporgades d'allò més negatiu en cadascuna d'elles i aprofitades en el que històricament s'han demostrat més valuoses, ens proposa una mixtura harmoniosa que compagina un aristotelisme negatiu (èmfasi en la seqüència comunitat-història-identitat, però refusant qualsevol mena de comunitarisme) i un platonisme positiu (primacia de la persona autònoma, però obertura a la vessant historicocultural com a complement necessari del contracte en la vertebració de la societat).<sup>206</sup>

No debades, si ens esmercem en parangonar aquesta visió filosòfica de l'home i de la societat amb la de Rougemont, hi encontrarem una similitud diàfana en les seues respectives conceptualitzacions d'una antropologia dialògica *a contrario* així com d'un contractualisme cooperatiu. Ambdós nocions descansen igualment sobre la certitud que: “La personne ne sera pas au terme d'une société parfaite, pour la simple raison qu'il n'y a de rapport humain réel que par l'apparition première de la personne, fondement nécessaire et suffisant de toute communauté vivante et progressive”.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Malgrat la longitud de la següent cita, és del tot imprescindible reproduir-la íntegrament per la importància i claredat que enclou: “La persona colectiva y su mundo *no* son vividos enteramente *en cada una* ni por cada una de las personas que, como miembros, le pertenecen, sino que es dado como algo que las excede en duración, contenido y margen de acción. [...] Pudiera parecer que con estos asertos nos ponemos decididamente del lado de Aristóteles en la vieja polémica filosófica entre su doctrina, según la cual es el hombre por naturaleza, como ser racional, un ζῷον πολιτικόν, y la teoría, que los epicúreos fueron los primeros en desarrollar, de que es el *contrato* lo único que constituye cualquier forma de comunidad. Mas sólo en la dirección negativa hemos de recusar la teoría del contrato (en el triple sentido posible de una teoría genética, de una teoría sobre el origen y de un criterio de medida según el cual sólo habría de juzgarse conforme a la idea del contrato el modo como las comunidades están ordenadas). No así en el sentido positivo: en ese caso nuestra opinión no confirma la doctrina de Aristóteles. Para Aristóteles, la persona particular no es tan primigenia como la totalidad, sino que es derivada respecto a ésta –por esencia, mas no según la historia–. La persona se reduce a ser miembro de una comunidad (del Estado, en primer lugar) y no tiene valor propio independiente alguno fuera del que le corresponde como tal miembro. En cambio, en nuestra opinión, cada persona es con *la misma* primordialidad persona particular y miembro (esencial) de una persona colectiva, siendo su valor propio de persona particular independiente de su valor de miembro. En segundo lugar, Aristóteles desconoce el concepto de *persona* colectiva. Para él la *ratio*, la forma, el *logos*, quedan, al modo antiguo (hasta en la doctrina sobre Dios), *por cima* de la idea de la *persona*, y de este modo el Estado no es tampoco, según él, una voluntad personal soberana, mas tan sólo la forma y la ordenación racional, mediante leyes, de una comunidad popular. Para nosotros, sin embargo, aun en esto tiene la comunidad su última fundamentación en la idea de la *persona* [...]”. *Ibid.*, pp. 675-677.

<sup>207</sup> Denis de Rougemont, “Définition de la personne”, *op. cit.*, p. 378.



En aplegar a aquesta fita del discurs, hom percep doncs, amb suficients arguments, el paper de catalitzador que Scheler va representar per al pensador suís, “rendant ainsi la personne dépositaire d’une *vocation*, celle de réaliser l’«image de la valeur» absolue, l’amour divin”<sup>208</sup>. Aqueixa imatge de l’amor diví com a valor absolut, la copsa Rougemont en tota la seua grandesa en el misteri trinitari, traslladant-la així, de forma analògica, a la dimensió antropològica. “En cierto modo, podemos aprender en el Dios trino qué significa persona: la referencia de la identidad y la unidad personal a otro, lo que equivale a afirmar igualmente al otro y a la comunidad. Ser persona no significa autodeterminación frente al otro, sino autodeterminación gracias a y mediante el otro y por la entrega al o a lo otro y al lazo común que los une”.<sup>209</sup> En paraules del mateix Rougemont:

“l’homme est un être doublement responsable: vis-à-vis de sa vocation propre et unique, d’une part, et, d’autre part, vis-à-vis de la communauté au sein de laquelle sa vocation s’exerce. [...] L’homme est donc à la fois libre et engagé, à la fois autonome et solidaire. Il vit dans la tension entre ces deux pôles: le particulier et le général; entre ces deux responsabilités: sa vocation et la cité; entre ces deux amours: celui qu’il se doit à lui-même et celui qu’il doit à son prochain –indissolubles. Cet homme qui vit dans la tension, le débat créateur, le dialogue permanent, c’est la *personne*”.<sup>210</sup>

La trobada autèntica, concreta, entre el “jo” i el “tu” no pot quallar més que “dins del jo i dins del tu”, i no “dins del nosaltres”, el qual esdevindria una síntesi reductiva de les realitats personals. L’antropologia dialèctica argumentada *a contrario*

<sup>208</sup> *DRBIO*, vol. I, pp. 345-346.

<sup>209</sup> Gisbert Greshake, “Política y Trinidad”, a *Selecciones de teología*, nº140 (1998), vol. 37, p.352. “La ligne de départ ne saurait être que théologique. [...] D’abord, le grand mystère, celui de la vie trinitaire”, anota Alexandre Marc en referència a Rougemont i afegeix: “En tant que Personne, chacun participe de la plénitude et de l’unicité de l’Être «absolu», tout en restant irréductiblement différent: c’est parce qu’il en est ainsi, parce que *Deus est trinitas, non triplex, sed trina*, qu’il est possible d’affirmer, avec André Dumas, que la Trinité révèle «la nature éternellement non solitaire de Dieu»; et que [...] la distinction des personnes ne fait que renforcer leur union. Quelle est la forme suprême de la participation sinon l’amour? Et qu’est-ce qui atteste (au sens le plus fort) «le mouvement de l’amour, en Dieu et hors de Dieu», sinon l’Esprit qui *est Amour*?”. Alexandre Marc, “Denis de Rougemont, un homme à-venir”, a *op. cit.*, pp. 27 i 33. Precisament, Teresa Forcades ha assenyalat la importància de l’influx mutu entre filosofia contemporània i teologia pel que fa als recents acostaments apofàtics però raonables al misteri de la Trinitat a mode de comunicació gratuïta de coneixement, amor i vida, la qual cosa defuig la seua tradicional inintel·ligible enigmàtica. En concret hi afirma que un teòleg com “Greshake critica el concepte d’unitat essencial propi de la teologia trinitària d’Occident i també el concepte d’unitat personal en el Pare propi de la teologia trinitària d’Orient i proposa un model d’unitat trinitària pericorètica [ço és, d’interrelació] inspirat en Ricard de Sant Víctor i en el personalisme modern”. *La Trinitat, avui*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2005, p. 21.

<sup>210</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t.III, vol. I, pp. 31-32.

queda explícita.<sup>211</sup> És així que tant el “soldat polític” sense drets dels règims totalitaris, com l’“individu aïllat” sense deures de les democràcies tendents a l’anarquia, no són sinó “desviacions mòrbides, dimissions de la humanitat completa”, de l’home real, de la persona.<sup>212</sup>

Enmig de la societat moderna, urbana i massificada, on l’home sense comunitat s’esvaeix en la impotència i no abasta ja a ser ni solitari ni solidari, Rougemont aposta per reprendre la condició profunda de l’ésser humà des de la resistència a allò que la nega o aliena, com també des de la recreació del sentiment comunitari en el que l’home recobra la dimensió cívica amb la convergència entre la recerca de la persona i l’aspiració a la unió de la humanitat. “Car de même que nous n’accédons à l’universel qu’à travers le particulier, c’est par la personne *seule* que nous pouvons entrer en communauté. Il n’est de communion qu’entre personnes. Tout le reste est isolement dans la promiscuité”.<sup>213</sup> En el fons, la subjacència de la idea que la persona no és una dada totalment mesurable ni objectiva, que la persona està sempre per venir, que l’home no és encara sinònim de persona...

“Non pas un modèle idéal, mais un homme qui se fait en allant vers ses fins, *homo viator* et non statique et stable comme le voudrait l’Etat –car ce qui bouge n’est pas bien calculable ni contrôlable. La personne est cet homme antinomique que l’on réduit à l’apathie quand on le force à n’être plus qu’une seule de ses virtualités contradictoires: enracinement ou mobilité; sécurité ou risque; fidélité ou quête de l’inconnu; tradition ou innovation...”.<sup>214</sup>

Aquesta concepció humanitzadora, pluralista i dinàmica de l’*homo viator*, de l’home en marxa cap a la realització de la seua vocació personal en relació amb l’Altre, té uns eminents orígens cristians. Aquests es fan visibles en la paral·lela visió teològica de “testimoni” tan important en Karl Barth, alhora que en la rellevància de la pràctica de la virtut al si del calvinisme (deutora *volens nolens* de l’erasmisme humanista). En

<sup>211</sup> Cf. Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *4rt Premi Cirera, op. cit.*, pp. 44-45; hom hi pot trobar l’anàlisi de l’antropologia personalista d’E. Mounier en clau d’argumentació negativa.

<sup>212</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 31-32.

<sup>213</sup> *AVNA*, p. 234.

<sup>214</sup> *AVNA*, pp. 209-210.

aqueixa inspiració, explícita en la imatge de la santedat cristiana, no es vol destacar la conveniència de l'assoliment ple d'un ideal o referent d'ésser superior a la pròpia condició humana, sinó la tensió dramàtica de tota vida que tendeix i lluita per abastar un major grau de perfectibilitat i que troba en tal pugna per la realització personal, sempre incompleta, l'aliment necessari per no perdre la humanitat sencera.<sup>215</sup>

El que hi trobem ací és un principi humanista de construcció de la persona integral obert a tothom en la mesura de la seua voluntat i possibilitats reals (a salvaguardar per l'Estat mitjançant un mínim social garantit). No es tracta d'una invitació restringida a un cercle reduït de lletraferits cultes, artistes o savis místics, ans, ben al contrari, és una crida alliberadora a l'esforç concret de cada individu en pro del seu creixement personal, una interpel·lació general a l'exercici de la llibertat des de la certesa de la igual dignitat moral dels hòmens. Puix, “ [...] chez les hommes de chair et sang, la personne est toujours instante, c'est une *virtualité universelle*, encore qu'elle ne se réalise que par et dans les actes qui l'engagent, ou dans l'œuvre qu'elle crée, qui l'exprime et la forme, et qui est la preuve de son existence”.<sup>216</sup>

Tanmateix, Pierre Izard<sup>217</sup> recull una acusació d'elitisme respecte als escrits rougemontians i del grup de l'*Ordre Nouveau* pel que fa sobretot al període d'entreguerres, que no tant durant l'etapa posterior a la Segona Guerra Mundial, quan considera que es temperaria aquesta tendència. Aquesta crítica, que projecta una ombra de sospita sobre el personalisme comunitari, l'atribueix, en gran part, al llenguatge

---

<sup>215</sup> Així ho mostra dient: “Je dis que nous pouvons participer à cette victoire réellement *totale* en devenant chacun pour notre compte cet «obstacle imperceptible» au mal, et ce «feble roseau» qui arrête le courant. Je dis que la condition de cette victoire, c'est que nous devenions, chacun pour notre compte, un homme, une personne responsable. Le seul obstacle irréductible, c'est le Saint. Seul un Saint serait à la hauteur de cette espèce d'héroïsme dans le mal que déploie de nos jours l'adversaire. Voilà la vérité qui nous éclaire, mais nous condamnons aussi, car nous ne sommes pas des saints. Et qui donc oserait même, sérieusement, souhaiter d'en devenir un? *Mais pour devenir ou pour rester des hommes, simplement, dans l'érosion universelle par le néant, il nous faut tendre avec passion vers la sainteté* [aquesta segona cursiva és nostra]: autrement nous serons balayés!”. *PDIA*, pp. 198-199.

<sup>216</sup> *AVNA*, pp. 211-212.

<sup>217</sup> Cf. Pierre Izard, *op. cit.*, pp. 32-35.

altisonant i fins i tot combatiu comú a l'època, la qual cosa resta fàcilment apreciable en la vehemència de moltes publicacions. Però més enllà de la qüestió formal com a recurs per a captar una major audiència pública, menciona altres dos arguments de fons, els quals no deixen de ser matisables i inclús força discutibles al nostre parer. Cita, en primer lloc, la funció regulatòria d'autoritat o consciència col·lectiva que Rougemont atorga als intel·lectuals, en benefici de la preservació de la idea de persona com a comuna mesura de l'ètica pública i de qualsevol projecte social i polític. Ara bé, oblida recordar que tal responsabilitat va lligada a l'exigència de fornir una comunitat ciutadana formada i amb capacitat crítica amb la qual establir el diàleg i la controvèrsia. En segon lloc, parla de l'estructura social de jerarquitzaació, àdhuc en un marc democràtic en forma de meritocràcia, que sorgeix de l'exercici de les llibertats al bell mig de l'estira i arronsa entre els valors de llibertat i igualtat, entre la desigualtat humana de fet (quant a aptituds, dons, caràcters, condicions socials de partida, voluntat individual...) i la igualtat ètica i juridicopolítica. Però també en aquesta oportunitat Izard obsta consignar la compensació reequilibradora proposada per Rougemont: una autèntica fraternitat, que no es resolga únicament a través de la garantia de drets civils i socials a nivell jurídic i polític, sinó que requerisca també la vivència de la virtut cívica com a deure moral de la persona. Més endavant tornarem a incidir sobre aquesta polèmica en referència a la seua relació amb les categories de ciutadania i ètica democràtica. Tan sols avancem que, sent veritat l'estridència agosarada, "políticament incorrecta", de l'estil d'escriptura dels integrants de l'*Ordre Nouveau* als anys trenta, mirant el significat global de l'obra rougemontiana i el seu tarannà conciliador, no creiem que es pugui qualificar al seu autor, ni molt menys, de propugnador de l'elitisme social sense caure en una greu i fal·laç incorrecció interpretativa.

Fet l'anterior incís, cal esmentar breument la coincidència bàsica entre Rougemont i Erich Fromm<sup>218</sup> en l'anàlisi de la vivència de la llibertat per part l'home del segle XX: la conclusió alerta sobre la por a la llibertat responsable o fins i tot el pànic de l'individu modern davant l'assumpció de finalitats existencials, i, en conseqüència, les evasions o falses justificacions que acaben per crear tiranies socials i polítiques. “Modes, publicités, conformismes, disciplines de parti, chauvinismes, fanatismes de jeunesses fascistes ou nazies, ou communistes, ou phalangistes, ou gardes rouges: autant de remèdes contre la liberté, autant de fuites devant la liberté et le vertige, et devant les questions dernières qu'elle oblige à se poser, devant *le choix des finalités assumées*. (26 novembre 1971)”.<sup>219</sup> El pensador neuchâtelés qualifica aquest fenomen d'hipocresia social, perquè, a més de negar les finalitats reals de la persona, al·lega unes finalitats oficials a les quals, en el fons, hom no es dirigeix.<sup>220</sup>

Més dur es mostra respecte als corrents filosòfics en algun moment dominants a la França contemporània. El cientisme positivista, el marxisme, la tecnocràcia, l'existencialisme sartrià, l'estructuralisme, o fins i tot la postmodernitat del pensament dèbil i el neoliberalisme, apurant ja el marc temporal de la centúria, són titlats d'“antihumanismes” o “contorsionismes intel·lectuals” a causa de llur dimissió davant el repte de responsabilitzar-se del món que han contribuït a fer. Uns, atrapant l'ésser humà en forma de distints determinismes dins la natura, la matèria, les estructures socials... Altres, abandonant-lo al no-res, a la manca de sentit i orientació de la vida, quan no llançant-lo sense pietat com a disminuït *homo aeconomicus* enmig de les forces

---

<sup>218</sup> El psicòleg social, al cinquè capítol de *La por a la llibertat* titulat, “Mecanismes d'evasió” (*op. cit.*, pp. 141-201), identifica tres mitjans psíquics com a principals vies d'escapament de l'aïllament creixent al que es veu abocat l'individu modern, entrebancat, per altre costat, d'exercir la seua llibertat amb un sentit teleològic que li permeta establir relacions positives amb els altres. Així es refereix a l'autoritarisme cercador de fusió en les seues dues versions, l'activa, el sadisme i la passiva, el masoquisme; a la destructivitat que tendeix a l'eliminació dels objectes i persones exteriors al jo; i, per últim, com a conducta més generalitzada, a la conformitat automàtica amb les pautes culturals predominants, la qual cosa suposa la renúncia a la pròpia personalitat.

<sup>219</sup> *INED*, pp. 143-144.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 144.

del mercat capitalista, obsessionades pel creixement sense mesura. I tots, participant de la dialèctica tancada de la raó instrumental, la qual, en la mida que segueix arrogant-se el monopoli metodològic, nega la integralitat de la persona humana, tan sols abastable des d'un canvi de paradigma obert a la raó pràctica.<sup>221</sup> En aquesta línia, com veurem més tard, és simptomàtic l'acostament del personalisme rougemontia a l'ecologisme naixent a cavall entre la dècada dels seixanta i la dels setanta. La crítica comuna al racionalisme i la preocupació compartida per la interacció de la persona amb el seu medi, en aquest cas la natura, propicien el diàleg i la permeabilitat crítica dels discursos.

Ja per a posar punt i final a aquest apartat, es precís abordar el pas cabdal en l'obra de Rougemont cap a la complementarietat de fluxos entre l'antropologia filosòfica, elaborada en els seus trets definidors durant el decenni de 1930, i una nova faceta de la seua reflexió (en certa manera extensió de la primera): l'antropologia cultural de caire hermenèutic. Aquest aprofundiment en recerca de la historicitat existencial innata a la persona i a les seues estructures vitals, si bé s'apunta ja en obres com *L'Amour et l'Occident* (1939) i *La Part du Diable* (1942), no acabaria d'explicitar-se fins a mitjans dels anys quaranta, arribant a la seua maduresa amb llibres com *L'Aventure occidentale de l'Homme* (1957) i *Comme toi-même* (1961).

El contacte continuat amb el seu amic Henry Corbin i l'influx del psicòleg suís Carl Gustav Jung, així com de l'anomenada Escola d'Eranos a la que pertanyien ambdós estudiosos, resultaren especialment decisius a l'hora d'apropar-lo a la llavors

---

<sup>221</sup> AVNA, p. 212. Alexandre Marc, criticant l'esterilitat del nihilisme existencial de Sartre, diria al respecte del seu fonament epistemològic: "Comment ne pas songer, à ce propos, à la formule si symptomatique, dont se sert J.-P. Sartre dans le premier tome de la *Raison dialectique*: «...Si elle doit être la rationalité [...], la Raison dialectique [...] doit fournir la raison de ses propres raisons». [...] Formule qui exprime, qu'on le veuille ou non, [...] la négation la plus insidieuse et la plus radicale de la dialectique ouverte [...]. Elle incite, en outre, à sacrifier la véritable raison dialectique –ouverte, critique, normative, conquérante, celle qui se transcende dans l'esprit– à la rationalisation et à l'objectivation de la raison synthétique, qui, même si elle le nie, se referme inévitablement sur elle-même". Alexandre Marc, *Fondements du fédéralisme. Destin de l'homme à venir*, Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997, pp. 47-48. En referència als "antihumanismes" filosòfics, vegeu també Jean Lacroix, *Marxisme, Existencialisme, Personnalisme*, París, PUF, 1950.

pionera hermenèutica existencial. L'afany intel·lectual hermenèutic, en l'actualitat en trànsit cap a un predomini metodològic en els estudis d'antropologia cultural i social, xocava en aquells temps amb l'animadversió hostil de les postures científiques, tant el materialisme cultural marxista com el posterior estructuralisme de Lévi-Strauss, eixos hegemònics fins ben entrada la dècada de 1970. No obstant, emparada per la convicció de preservar l'home com a ésser integral i total i, per tant, amb un component espiritual indefugible, l'hermenèutica contemporània naixent, auxiliada pel procés de rehabilitació de la raó pràctica, s'esforçaria per connectar la tradició del pensament clàssic i la modernitat de les ciències humanes. És així que hom confegeix un nus de comunicacions interdisciplinàries entre la filosofia, l'ètica i les ciències humanes que, a mode de discerniment comprensiu del "sentit", permeté a Rougemont relacionar progressivament el seu personalisme primigeni amb una interpretació de la cultura europea oberta al diàleg intercultural. La fertilitat del diàleg entre els corrents personalistes i els hermenèutics, palesada en autors com Henry Corbin, Paul Ricoeur i el mateix Rougemont, comença a ser reconeguda a hores d'ara, segons afirma Andrés Ortiz-Osés:

"[...] la Hermenéutica es la gran aportación final típicamente europea y, por tanto, situada *entre* la tradición socializante o comunal-comunitaria y la tradición individualista. Por una parte, yo creo apercibir en la Hermenéutica actual refundada por el heideggeriano H. G. Gadamer [amb el seu gir lingüístic], un claro rasgo de personalismo (cristiano). Por otra parte, mi visión de la Hermenéutica contemporánea parecería refrendar una especie de *ecodemocracia*, entendiendo por tal el diálogo abierto de la política y la cultura, de la ciudad y el campo, de los procedimientos y los valores, de la verdad racional y del sentido humano. O la Hermenéutica como humanismo abierto, descentrado u horadado: por cuyo hueco circula la razón simbólica que denominamos sentido (auténtico lugar de encuentro de verdad, bondad y belleza)".<sup>222</sup>

A la llum d'aquestes consideracions, a diferència de l'estreta relació que guarda l'obra de Paul Ricoeur respecte a la de Hans-Georg Gadamer, cospa constatar que no trobem cap traça d'influència directa ni cap cita textual del filòsof alemany,

<sup>222</sup> DD. AA. [A. Ortiz-Oses i P. Lanceros, eds.], *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, pp. 7-8.

autor de *Veritat i Mètode* (1960)<sup>223</sup>, en els textos rougemontians, malgrat la confluència de perspectives entre la gnoseologia i la teoria del llenguatge d'aquell i l'estil argumentatiu d'aquests últims. Tal apropament d'horitzons des de l'aparent desconeixença de l'obra gadameriana pel que fa al pensador suís, sols troba una explicació en l'empremta deixada en ell per l'altre pol més primerenc d'elaboració i difusió de l'hermenèutica existencial: aquell que encetà l'estudi de la raó simbòlica i mítica com a fornadora de sentit per a la vida de les persones, l'Escola d'Eranos.

El Cercle d'Eranos data la seua fundació en 1933 a Ascona (Suïssa) per mà d'Olga Fröbe-Kaptein sota l'impuls de Rudolf Otto, qui, com ja hem vist, publicà *Allò Sant* en 1918 i que batejà amb el sobrenom d'Eranos ("menjar de confraternitat" en

---

<sup>223</sup> Reconeixent els antecedents majors de Scheleiermacher (1768-1834) i Dilthey (1833-1911), Gadamer (1900-2002) és hereu sobretot de la fenomenologia de Husserl (1859-1938) i del seu desenvolupament hermenèutic i existencialista focalitzat en Heidegger (1889-1976). D'aquest mode, davant el rebuig tant de la metafísica essencialista clàssica com de l'opció subjectivisme/objectivisme del racionalisme modern, es dona l'evolució des d'una ontologia que entén l'ésser com a configuració del temps històric en Heidegger a una ontologia que, en Gadamer, tot i assumir l'esdevenir històric de la veritat, incideix en la dimensió lingüística pròpia de la formació d'aqueix coneixement. Opina que per a l'home el coneixement és una tasca principalment hermenèutica, és a dir, una labor interpretativa que inclou la sèrie comprendre/explicar/aplicar de forma inseparable. Aquest procés parteix de la certesa que la persona sols des del seu horitzó d'interpretació, que es construeix constantment, pot comprendre's i comprendre el seu context. Per tant, la idea del "cercle hermenèutic" com a cercle de tradició i projecció, sorgeix d'uns pressupostos de la comprensió (prejudicis/tradició/autoritat) que, en marxa, possibiliten assolir una fusió d'horitzons des de la distància històrica entre intèrpret i autor. Aquest procés de comprensió deductiu i inductiu alhora, ço és, del tot a les parts i de cada part al tot, s'aconsegueix dins del món de relacions existents dins de la vida i gràcies a "la vida humana universal" de la qual participen intèrpret i autor a través de les respectives objectivacions de la vida, diverses i distants en el temps, però emanadores d'un mateix tarannà vital en ambdós. A la fi, Gadamer avalua l'hermenèutica a guisa d'una metodologia universal i forma lògica superior que precedeix i engloba els mètodes particulars de les ciències humanes. Vegeu Manuel Maceiras i Julio Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995; com també Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [Ana Agudo Aparicio i Rafael del Agapito, trads.], Salamanca, Sígueme, 1977. A la seua vegada, fidel deixeble d'ell entre les veus més autoritzades de la postmodernitat, Gianni Vattimo s'atreveix a erigir l'hermenèutica en *koiné* o llenguatge comú de la filosofia i la cultura actuals a mode de nou paradigma metodològic de caire dialògic i integrador. D'açò que diem, és ben il·lustrativa, entre d'altres, l'obra d'aquest últim autor titulada *Ética de la interpretación* [Teresa Oñate, trad.], Barcelona, Paidós, 1991. En paraules del mateix Vattimo: "¿Qué significa la tesis, que se puede proponer muy razonablemente, según la cual la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía o, en términos más generales, de la cultura de los años ochenta? En términos fácticos significa que, al igual que en los decenios pasados hubo una hegemonía del marxismo (en los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta, siempre en líneas muy generales), hoy, si acaso existe un idioma común para la filosofía y la cultura, éste será la hermenéutica. Naturalmente, no «se demuestra» ni que en las décadas a que nos hemos referido «hubiese» una hegemonía marxista y estructuralista ni que hoy «haya» una hegemonía hermenéutica. Nuestra afirmación sobre la hermenéutica como *koiné* sólo sostiene que, desde el punto de vista de la descripción factual, lo mismo que en el pasado gran parte de los debates filosóficos, de crítica literaria o de metodología de las ciencias humanas tenía que ver con el marxismo y el estructuralismo, muchas veces incluso sin aceptar sus tesis, hoy esta posición central parece haberla asumido la hermenéutica". "La hermenéutica como *koiné*", *Revista de Occidente*, enero de 1988, nº 80, p. 101.



grec) a la nounata associació cultural interessada en el diàleg i interrelació entre filosofia i ciència. En reunions anuals ininterrompudes al llarg de tots els mesos d'agost fins a 1988, l'entitat ha deixat editada una vasta obra de 57 volums trilingües (en alemany, francès i anglés). Aquesta encara poc coneguda reflexió, tingué en la figura de Carl Gustav Jung (1875-1961) el seu gran inspirador des dels inicis fins a la seua mort. Així, amb l'ús d'una fenomenologia oberta a tall de mètode i al fil de l'arquetipologia jungiana que intenta desxifrar les estructures simbòliques i mítiques de la vida humana, es basteix tota una tipologia de patrons culturals com a arquetipus implícits en la vertebració de tot fet cultural explícit. Semblant tasca suposava un extenuant treball interdisciplinar, en haver de mamprendre una incansable mediació d'àmbits fins aleshores separats: filosofia i ciències humanes, mitologia i ciència, teologia i antropologia... L'objectiu era mitjançar entre Orient i Occident, allò mític i irracional i allò lògic i racional, la religió i la ciència; i, amb l'establiment de tals ponts de relació entre filosofia i ciència, aplegar fins i tot a escrutar de forma raonable temes irracionals o irracionalitzats pel conjunt de les tradicions culturals occidentals com ara el mite, la gnosi, l'alquímia i l'hermètica, la càbala i la mística.<sup>224</sup>

L'hermenèutica simbòlica del sentit que desenrotllaren conclou que, tant el mite com el símbol, no són purs arquetipus abstractes donats *a priori*, ni tampoc simplement imaginats com una mera projecció col·lectiva, sinó que vénen “colliurats o en dació junt a l'acció”. Puix constitueixen un signe prescriptor que invita o incita a fer el que diuen, en la mesura que permeten trobar el “sentit de relació entre la realitat i la

---

<sup>224</sup> Per a una aproximació de conjunt a l'aportació del Cercle d'Eranos vegeu: Andrés Ortiz-Osés, “Jung y Eranos”, a *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 410-425; *Anthropos*, n° 153, febrer 1994, número íntegrament dedicat al Cercle d'Eranos amb el subtítol: una hermenèutica simbòlica de sentit; i també, *Suplementos Anthropos. Una interpretación evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*, n° 42, febrer 1994. Cal esmentar entre els membres més actius i vinculats al grup, a més dels ja anomenats C.G. Jung, R. Otto i H. Corbin, als mitòlegs K. Kerényi, W. Otto i J. Campbell, els simbòlegs M. Eliade, J. Layard i G. Durand, els psicòlegs E. Neumann, M. L. Von Franz i J. Hillman, els orientalistes H. Zimmer, H. Wilhelm, G. Scholem i H. Kawai, l'esteta H. Read o l'antropòleg A. Portmann.

vida”, tot ajustant la complementarietat o coimplicació dels contraris. Aquesta incitació o prescripció simbòlica a l’acció allunya a la volta el llenguatge simbòlic del materialisme i l’idealisme. A més a més, enfront d’allò universal abstracte de la veritat racional occidental, el llenguatge simbòlic articula el sentit com a universal concret, per la qual cosa el sentit simbòlic expressa “unidiversitat”.<sup>225</sup>

Tot aquest bagatge immens d’experiències culturals, que es travessaren en les successives sessions anuals d’Eranos, estigué a l’abast de Rougemont, almenys, des de 1943 als EUA. Quan, arran l’interés de la *Bollingen Foundation* per la recentment publicada *La Part du Diable*, entra en contacte amb les obres de Jung i les actes de les conferències d’Eranos, la divulgació de les quals era la fi prioritària de l’entitat sostinguda pels mecenes Paul i Mary Mellon.<sup>226</sup> El 1949 Corbin, ja capficat en les seues investigacions sobre l’Islam i el sufisme que el farien famosos, participà per primera vegada en els encontres d’estiu a Ascona, en els que introduí en anys posteriors a nombrosos intel·lectuals, inclús de curiositat passatgera, com l’argentina Victoria Ocampo; amiatat, aquesta última, compartida amb Rougemont. Però, la veritat siga dita, és que, si bé tenim la intuïció clara que el pensador suís degué sovintejar o, com a mínim, assistir a alguna de les reunions d’Eranos al seu país natal durant el dilatat període de la segona postguerra, no hem trobat cap testimoni que així ens permeta

---

<sup>225</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Jung y Eranos”, a *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 421-425.

<sup>226</sup> Inclús, Mary Jo Deering destaca l’empremta exercida per Jung sobre la idea personalista de compromís o *engagement* a través de la figura de Rougemont: “[...] de nouvelles découvertes dans le domaine de la psychologie contribuent, moins directement certes, mais dans une mesure importante, à l’idée personaliste de l’engagement. L’influence croissante de Freud conduira au triomphe de l’irrationnel sur le rationnel, mais introduira une nouvelle forme de déterminisme que les personalistes rejeteront. Le Suisse Carl Gustav Jung (fils d’un pasteur protestant) rompt avec Freud et souligne l’intentionnalité de l’individu: l’homme vit en fonction des buts qu’il poursuit autant que des causes qui l’entraînent. Rougemont ne cachera d’ailleurs pas qu’il doit beaucoup à Jung [entrevista de 14 de juny de 1978]. La similarité de leurs points de vue est frappante [...]. La psychologie néo-humaniste qui, vers le milieu du siècle, va constituer la deuxième branche de la psychologie (la troisième sera celle de l’école behavioriste) s’opposera elle aussi au déterminisme freudien”. Mary Jo Deering, *op. cit.*, pp. 157-158.

asseverar-ho.<sup>227</sup> Beneficiari de 1943 a 1948 de diverses beques de *la Bollingen Foundation* (nom pres del poble on habitava Jung a la vora del llac de Zuric), hom evidència, a poc que s'amere de la lògica hermenèutica que presidiria la meditació al voltant de la idea d'Europa i el diàleg entre cultures, la inspiració del Cercle d'Eranos en Rougemont. Tanmateix, no deixa de ser també cert que el seu humanisme d'origen protestant, més prest a escoltar el llenguatge d'una raó incisiva i austera que no a capbussar-se en les numinositats gnòstiques dels símbols, va operar de contrapés, quan no de fre, fent plausible, tan sols, un influx lateral o tangent. Així doncs, no es pot qualificar la seua figura com la d'un eranosità *stricto sensu*, sinó com el que fou en realitat, un proeranosità que va beure de les valuoses i innovadores aportacions de dita escola, de forma fragmentària i des de la distància, sense arribar a identificar-se mai amb ella en plenitud.

És per això, i a la vista dels textos rougemontians, que, seguint la divisió cronològica proposada per Andrés Ortiz-Osés<sup>228</sup>, caldria delimitar, de forma restrictiva, a les dues primeres etapes de l'itinerari reflexiu d'Eranos l'ascendent exercit sobre ells. Es tractaria de l'estadi fundacional, de 1933 a 1946, centrat en una recerca prospectiva de les distintes tradicions culturals i religioses de la humanitat que, destacant el paper del llenguatge simbòlic, pretenia forjar una mitologia comparada. També inclouria un segon moment que aniria fins 1971, temps en què, esporàdicament, hi prenen part a primeries dels anys cinquanta teòlegs com el catòlic Jean Daniélou i l'evangèlic Paul Tillich, i que, amb el record present dels estralls bèl·lics, conduí a articular una nova imatge de l'ésser humà constituint una antropologia cultural. Mentre que un tercer lapse

---

<sup>227</sup> Tan sols podem constatar la seua coneixença dels quefers intel·lectuals eranosians, ja fóra de manera més o menys aproximada, fidedigna o actualitzada, mitjançant cites al·lusives com la següent: “Un jour, dans notre jardin de Ferney, où les Corbin s'arrêtaient quelquefois, en route vers les rencontres d'Ascona, il [Henry Corbin] s'écrie: *Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous! J'ai souvent médité sur cette phrase, depuis lors*”. Denis de Rougemont, “Hérétiques de toutes les religions...”, a *Henry Corbin*, París, Éditions de l'Herne, 1981, p. 298.

<sup>228</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Jung y Eranos”, a *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, op. cit., p. 412.

temporal, extensible fins 1988, tancaria el conjunt de la reflexió eranosiana amb una hermenèutica simbòlica que, incidint en el simbolisme intrínsec de l'home, buscaria configurar una ontologia mitosimbòlica a mode de fonament de l'antropologia cultural, la qual cosa quedaria totalment al marge i més enllà de les inquietuds i intencions de Rougemont.

En tot cas, sens dubte, la ploma eranosiana que amb major predicació es projectà sobre els esquemes de pensament rougemontians fou la de Jung. A un extracte de 21 d'octubre de 1943 del seu *Journal de deux Mondes* ho palesa així: “Nous nous sommes inspirés librement des recherches de C. G. Jung, dont Mary [Mellon] a entrepris de publier l'œuvre complète en Amérique”.<sup>229</sup> El psicòleg suís, d'ençà els anys deu del segle XX, ja s'havia allunyat de la psicoanàlisi del seu mestre Sigmund Freud per a propiciar una visió més àmplia de l'home anomenada psicologia analítica. Aquesta prenia carta de naturalesa a partir de la formulació de dues premisses. En primer lloc, l'existència de dues tendències fonamentals de l'inconscient, l'extraversió i l'introversió, generadors de dos tipus bàsics de personalitat, l'introvertit i l'extravertit. I, en segon lloc, la transformació radical del concepte freudià de “libido”, assimilat rònegament amb l'energia de les pulsions sexuals, per a passar a conformar una teoria general de l'energia psíquica mitjançant les imatges destil·lades per l'inconscient col·lectiu i suprapersonal. L'encunyació d'aquest nou terme d'“inconscient col·lectiu” dóna rellevància immediata a les seues manifestacions: els símbols dels somnis i els mites culturals i religiosos. Alhora que comporta el canvi des d'una concepció causal i mecanicista a una altra oposada de caire energètic i finalista. D'acord amb aqueix nou rumb de la psicologia, Rougemont anotaria: “L'abus freudien me paraît être d'individualiser le sens de ces symboles et d'en tirer une clé des songes purement sexuelle. C. G. Jung est sans doute plus près de la réalité quand il retrouve dans les

---

<sup>229</sup> *JE*, p. 544.

figures de nos rêves les symboles religieux fondamentaux des époques les plus reculées e [*sic*] des peuples les plus divers”.<sup>230</sup>

Arribats ací, malgrat tot, no deixen de causar sensació les similituds comprovables entre l’antropologia filosòfica del personalisme rougemontinà i el que podríem denominar l’antropologia analítica de Jung.<sup>231</sup> L’encontre entre ambdós investigacions ja madures, parcialment paral·leles i convergents, però engegades des de disciplines ben distintes, s’observa esbossant els trets principals de l’última i comparant-los amb els de la primera més amunt exposats. A continuació realitzarem la remarca succinta de tres aspectes: la dualitat paradoxal de la realitat humana, la interacció entre individu i col·lectivitat en el procés de creixement personal a partir d’unes estructures innates o comunes a tota persona i, finalment, el perspectivisme epistemològic sorgit de la consideració de l’acció com a fet empíric original.

Per una banda, l’òptica jungiana fixa que la complexitat de l’ésser humà està constituïda per parelles de contraris (matèria-esperit, instint-esperit, conscient-inconscient, individu-col·lectivitat, bé-mal...). Tals paradoxes, en interacció tensional, són font de tota dinàmica creativa, que es resol en una *complexio oppositorum* integradora gràcies a la capacitat simbòlica de l’home. Així, les antinòmies vitals, intolerables per a la raó geomètrica que tendeix cap a la unilateralitat, troben en el símbol l’instrument transformador de l’energia del nivell instintiu al nivell espiritual fent factible la producció de cultura en l’àmbit social, com també el canvi profund de les actituds personals. Tot això facilitat pel sistema autoregulator o compensador del psiquisme humà i per l’eficàcia del símbol que uneix a un temps pensament i sentiment, impuls i representació.

---

<sup>230</sup> PDRAM, p. 204.

<sup>231</sup> Cf. Antonio Vázquez Fernández, “Antropología analítica de C. G. Jung”, a *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 113-137.

L'anàlisi del jo del subjecte, per altra banda, quedà inserit en el joc de quatre dimensions: el món personal conscient i inconscient, ambdós de caràcter intern a l'individu; i l'univers extern format per la consciència sociocultural i l'inconscient col·lectiu o arquetípic. El desenvolupament funcional d'aquestes estructures correria de la següent manera:

“La criatura humana vendria al mundo, en total inconsciencia e indiferenciación, como un *microcosmos* pleno de posibilidades *específicas*, representadas por esas formas estructurales llamadas *arquetipos* que integran su *inconsciente colectivo*. Paulatinamente irá emergiendo su *conciencia diferenciadora*, desplegándose los *dúos contrapuestos* que formaban [...] una unidad magmática primigenia. Con esta clave, [...] el desarrollo del niño parte de lo dado *a priori* en forma de estructuras arquetípicas interiores, que esperan, del universo sociocultural exterior, aquellos materiales ya elaborados para que puedan florecer, de forma diferenciada, según la cultura de cada grupo humano”.<sup>232</sup>

Una conseqüència directa d'aquest raonament, en les antípodes del naturalisme dels anomenats “pensadors de la sospita”, és que no sols és natural allò físic sinó també allò espiritual i cultural en la mesura que es constitueix a mode de realitat emergent des de dins de l'ésser humà.

Per últim, el mètode jungià s'acosta a la pregunta per la veritat des d'un perspectivisme gnoseològic que la concep com a resultat d'una interacció dialògica, la qual s'origina, de forma empírica, des de l'observació de l'acció humana. Ara bé, l'acció en Jung engloba, a més dels fets, també la integritat de l'experiència viscuda. Així, la racionalitat humana apareix sota el perfil d'una raó pràctica, aglutinadora, en si mateixa, tant del pensament lògic com del sentiment valoratiu i la percepció intuïtiva.

Una volta vist tot l'anterior, no sobta gens ni mica que la *Bollingen Foundation* s'interessara vivament per la trajectòria intel·lectual del llavors exiliat Denis de Rougemont. La bona acollida amb què la crítica literària<sup>233</sup> acollí *La Part du Diable*,

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>233</sup> Malgrat les lògiques reserves que, després de la guerra a França, pogueren contraposar marxistes o existencialistes com Sartre a la postura cristiana expressada, Bruno Ackermann cita una sèrie de crítiques positives que destaquen l'oportunitat encertada del llibre, així com la seua inserció en la gran tradició de moralistes francesos, inclús amb aqueix estil clàssic de nobles màximes, ardor líric i dens contingut. *DRBIO*, pp. 772-778.

contribuí, més si cap, per a què dita entitat li encomanara una segona edició millorada de l'obra, en la qual la petjada jungiana resta patent. L'assaig, plantejat com un repte a l'autor per part de Jacques Maritain durant un dinar a Nova York en desembre de 1941<sup>234</sup>, nasqué d'una necessitat d'apregonar en el Mal que rossega i corromp el món contemporani, llaurat majorment per la modernitat. Així en una dialèctica oberta amb el feia pocs anys publicat *L'Amour et l'Occident*, i a guisa d'estudi complementari que no amagava la seua sincera empremta cristiana, enceta un procés moral i espiritual al fur intern de l'època, a les seues expectatives, somnis, terrors i passions en recerca d'"identifier l'Ennemi, mesurer sa puissance, [...] Le Diable est l'anti-modèle absolu, son essence étant précisément le déguisement, l'usurpation des apparences, le bluff éhonté ou subtil, bref, l'art de faire mentir les formes".<sup>235</sup> Evidentment, Rougemont no mena les seues indagacions vers la "demostració" de l'existència del Maligne com a un ésser autònom i real. No s'encamina a reviscolar les antigues llegendes medievals i supersticions premodernes que, de manera pueril, personificaven en la figura de l'àngel rebel la presència de Llucifer. Altrament, no tria una definició positiva, sinó negativa: l'absència d'ésser, la negació de la persona lliure i responsable és la vera plasmació del Diable (el sentiment de culpa en l'ètica o de pecat en l'àmbit religiós), que, conseqüentment, es materialitza dins de l'inconscient col·lectiu en mite o símbol.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> PDIA, pp. 9-12.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>236</sup> Paul Ricoeur, al seu opuscle *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides, 2004, s'expressa en termes comparables mitjançant uns mateixos instruments d'anàlisi en diàleg: la filosofia hermenèutica i existencial junt a la teologia dialèctica de K. Barth. Així, per un costat, considera que la realitat del Mal no és un element del món natural definible a mode de substància objectivable, ans, més aïna, es tracta d'una problemàtica de fallida de la llibertat humana. L'autonomia moral de la persona responsable és entesa, no en un sentit pelagià o voluntarista, sinó des de l'arrelament a un context històric, concret i contingent, en el qual l'ésser humà es constitueix com a una "*affirmation originare* [que] ressortit à l'intériorité, à la reprise sur soi. Mais le fait du mal infléchit cette philosophie. Il la coupe d'une tentation de dire le sujet humain comme «auto-position». Il décentre ce sujet, l'inscrit en un ordre du faire et convoque là à un approfondissement qui, sans abandonner en rien la contingence, au contraire, ouvre sur une méditation de l'absolu (le non-lié)". Pierre Gisel, "Avant-propos", en pròleg a *ibid.*, p. 16. D'ací es deriva que, per a Ricoeur, sols els mites culturals i allò religiós permeten lingüístitzar el Mal a través del símbol. Per altre costat, també cal remarcar el segell inequívocament protestant, comú a Rougemont, que encamina al filòsof francès cap a les conclusions anteriors. En paraules d'ell: "Barth accorde que

D'incògnit al bell mig dels temps moderns, “l’astúcia més sublim del Diable consisteix en persuadir-nos que ell no existeix”, diu Baudelaire<sup>237</sup>, encara que les circumstàncies tràgiques de la centúria han dut, com a coartada, a que hom veja la seua reencarnació perfecta en Hitler. Tanmateix, a parer de la Bíblia, el Diable que és legió, “el temptador”, “l’acusador” o “el mentider”, actua pertot arreu i enlloc en les nostres actituds més nímies, en les nostres covardies i hipocresies quotidianes. Inclús, políticament, la màscara totalitària no és el seu únic amagatall. També la democràcia s’infecta del sofisma demagògic i l’ànsia de popularitat, dels abusos d’autoritat i de les creences en falsos ídols i falses espiritualitats que brollen pròdigament enmig del conformisme burgès. La raó unidimensional, l’exaltació de l’instint i la passió, el culte a l’èxit o la filantropia com a bàlsam exculptori de la consciència, són alguns dels valors individualistes que s’erigeixen en falsos déus. La voràgine compensatòria de la massa, per altre costat, acaba d’engolir i dissoldre l’home en el cos col·lectiu de la nació, de l’Estat o de la classe social. Al remat, el psicoanalista confús, l’obsessió per signar pòlisses d’assegurança que calmen l’angoixa i el sentiment de tedi davant l’esgotament d’entreteniments no fan sinó reblar el clau de la veritable obra moderna del Diable: fer creure l’home que no és responsable de res. La defecció o evasió davant les responsabilitats, la despersonalització de l’individu, apareix doncs com la defallença espiritual primera que causa la crisi de les societats modernes.<sup>238</sup>

Enllestit sense gens ni mica de tremendisme apocalíptic, sinó amb una fina ironia que adorna tot el text junt amb un to seré i una prosa elegant, aquest preocupant diagnòstic condueix Rougemont a postular la fretura d’un canvi de mires cap al

---

seule une théologie «brisée», c’est-à-dire une théologie qui aurait renoncé à la totalisation systématique [a la teodicea], peut s’engager dans la voie redoutable de *penser* le mal. [...] Il faut alors lire toutes ses propositions selon la logique kierkegaardienne du *paradoxe* et éliminer toute ombre de conciliation de ses formules énigmatiques. [...] La sagesse n’est-elle pas de reconnaître le caractère *aporétique* de la pensée sur le mal, caractère aporétique conquis par l’effort même pour penser plus et autrement?”. *Ibid.*, pp. 51, 55-56.

<sup>237</sup> *PDIA*, p. 15.

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 15-188.



personalisme comunitari. Obertura envers la persona lliure, responsable, solidària, encarnada en una vocació pròpia dins del conjunt social, que, no obstant, passa pel reconeixement d'un ordre òptim o cosmovisió de la realitat compostat per quatre eixos: l'ordre celest o espiritual, l'ordre còsmic, l'ordre personal i l'ordre social. L'articulació entre aquestes quatre coordenades essencials suposa el següent: la recuperació de l'espiritualitat transcendent com a faceta fonamental de la persona que permet concebre un absolut extern a ella en forma de garantia universal del bé, la qual cosa fa més factible la regeneració contínua de la moral; la fixació del marc vital de la persona dins d'un sentit còsmic, ja donat, que mostra els vincles que l'uneixen amb l'Univers sencer, les seues lleis conegudes i els seus misteris (aquesta faceta possibilitarà la permeabilitat del discurs rougemontian cap a l'ecologisme anys després); i, per últim, la realització de la persona dins de la societat, on la llibertat, el sentit del proïsme i la responsabilitat orienten la fecunditat creativa individual.<sup>239</sup>

Molt interessant, ja per a concloure aquest apartat, és comparar la cosmovisió quadripartita dibuixada per Rougemont i àdhuc reductible *ad liminem* a tres aspectes –la divinitat, l'home i el cosmos–, amb aquella altra proposada més recentment per Raimon Panikkar: la “intuïció cosmoteàndrica”. Aquest pensador català, profund coneixedor dels paràmetres en què es mou l'actual diàleg entre cultures i religions, s'atreveix a parlar en clau hermenèutica d'una experiència humana primordial que travessa les distintes tradicions de la humanitat. Així, manllevant a la teologia cristiana el mot de Trinitat, li lleva la seua referència intrínseca a Déu per a usar-lo com a metàfora englobant de la realitat mateixa i arriba, de tal manera, a la matriu que alimenta el seu punt de vista: hi ha en tot ésser humà una intuïció cosmoteàndrica que considera la realitat en la seua totalitat com una trinitat completa en relació, la qual consta d'una

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, pp. 191-219.

dimensió divina, altra humana i altra còsmica.<sup>240</sup> Aquesta percepció, tal vegada més evolucionada, resta ben pròxima a les nocions rougemontianes d’“estructures existencials comunes”, d’“historicitat de la vida humana” i d’“*homo viator*”, com aquest passatge de Panikkar reflecteix:

“El dilema no es relativismo o absolutismo, sino el reconocimiento de la relatividad radical de toda la Realidad. [...] Repitamos que ya no es cuestión de defender «el Dios de la Historia», sino de comprender que la «Historia de Dios» está comprometida en y con la historia humana y del cosmos, y que toda Historia debe ser superada. Insisto en que la liberación de la historia no implica negar la realidad al acontecer histórico ni desentenderse de la lucha por la liberación de los pueblos, sino que significa no ahogarse en ella. *Ni somos esclavos del destino ni el destino está en nuestras manos, sino que nosotros mismos somos las manos del destino* [la cursiva és nostra] –de un destino superior a nosotros en el que lo divino está igualmente comprometido. Ésta es la dignidad humana. Dicho de otra forma, la liberación del Hombre, incluida la liberación política –y hoy en día, acentuándola–, pertenece al mismo dinamismo de la Trinidad”.<sup>241</sup>

#### 1.4// El referent històric: Suïssa

En octubre de 1937, amb el títol “Le problème suisse: personne et fédéralisme”, *Esprit* publicà un número monogràfic en què presentava una concreció paradigmàtica dels seus principis en l’observació de la realitat quotidiana de Suïssa. Comptant, si més no, amb la participació d’alguna ploma prestigiosa, com ara una carta d’encapçalament redactada pel literat Charles-Ferdinand Ramuz, l’anàlisi es confegia des de la pròpia autopercepció dels cercles de treball personalistes d’aquell país, entre els quals sobreeixia la figura de Denis de Rougemont. Aquest destaca la proximitat de la filosofia personalista a les estructures sociopolítiques helvètiques, les quals creen una

<sup>240</sup> Raimon Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 2004, p. 14.

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

identitat comuna de caire institucional i històrica que, no obstant, es compagina amb una manca de “cultura suïssa” homogènia. Puix, la rellevància de la cultura suïssa rau en ser una “cultura europea”, és a dir, l’encreuament o el pont de contacte, quan no asil provisional en temps atziacs, de les principals matrius de cultura al Vell Continent. És doncs des d’aqueixes apreciacions sobre el federalisme i la democràcia al cor simbòlic d’Europa, com també des de la representació d’una “Suïssa cultural pluralista”<sup>242</sup>, que el pensador de Neuchâtel reformula la finalitat última de la neutralitat suïssa. El pas de la passivitat parasitària a la neutralitat activa mitjançant una vocació pedagògica d’àmbit europeu, i inclús mundial, enfocada a l’extensió d’una societat internacional de base federal.<sup>243</sup>

Força vehements, en aquest mateix sentit, són les paraules de presentació dels grups suïssos d’*Esprit*:

“Si, dès le début, *Esprit* a provoqué en Suisse des adhésions et des réactions particulièrement nombreuses et nettes, c’est que le personnalisme trouvait dans les cantons confédérés des traditions civiques et un climat moral qui lui donnaient d’emblée un sens concret. Ce qui pouvait sembler, en France, n’être d’abord qu’une protestation, une revendication, voire une rupture, au nom d’une conception de l’homme en général, se trouvait convenir en Suisse avec les conditions physiques et historiques du pays. Ainsi, par la force des choses –non moins que des tempéraments– l’attitude personnaliste devenait tout de suite une politique, au plus haut sens de ce terme. Elle rejoignait et elle élargissait une mystique non pas "nationale" –cela n’est pas possible en Suisse– mais bien communautaire, et plus exactement: fédéraliste”.<sup>244</sup>

Hom ha de tenir clar que el lligam estret entre la defensa de la dignitat de la persona humana, la mentalitat sociocultural comunitària, el federalisme que fa partir la democràcia de la base social i l’aspiració a la pau constitueix en si un conjunt de valors arrelats a la tradició històrica de la Confederació Helvètica. El personalisme de la dècada de 1930 trobaria així en el *modus vivendi* suís un exemple proper als seus

<sup>242</sup> Cf. amb la visió similar d’una Suïssa a títol de model de respecte a la diversitat mitjançant una democràcia federal a Ferran Requejo, *Pluralisme i autogovern al món. Per unes democràcies de qualitat*, Vic, Eumo, 2004, pp. 132-134.

<sup>243</sup> Denis de Rougemont, “Neutralité oblige”, a *Esprit*, octubre de 1937, pp. 22-35. Un estudi aprofundit d’aquest punt es troba en Kristina Schulz, “Neutralité et engagement: Denis de Rougemont et le concept de «neutralité active»”, a *Littérature et sciences sociales dans l’espace romand* [Raphaël Baroni, dir.], Lausana, Antipodes, 2006, pp. 57-70.

<sup>244</sup> “Les groupes *Esprit* de Suisse”, a *Esprit*, octubre de 1937 pp. 1-3 [editorial].

plantejaments i fins i tot Rougemont admetria l'influx que aquest havia deixat en l'orientació de la seua filosofia, molt identificada, per altre costat, amb la reflexió crítica sobre l'helveticitat que desprén l'obra de Robert de Traz.

Aquest periodista i lletraferit ginebrí, després d'una breu etapa d'afaiçament d'un patriotisme suís lligat al context de la Primera Guerra Mundial, va orientar la seua brúixola intel·lectual envers un cosmopolitisme arrelat al propi espai de cultura: "Une bonne culture cosmopolite ne peut se baser que sur une bonne culture nationale parce que celle-ci vous met seule en mesure de réagir et de juger, donc d'assimiler"<sup>245</sup> A l'endemà de la fundació de la Societat de Nacions i de l'adhesió de Suïssa a l'organització el 16 de maig de 1920, tragué a la llum la *Revue de Genève*, la qual, arran diferents dificultats financeres, desaparegué definitivament en desembre de 1930. Concebuda com a revista literària i tribuna de debats internacionals, adquirí una merescuda fama amb aportacions de primer ordre. Entre les seues pàgines sovintejaven, entre d'altres, les signatures de Hermann Hesse, James Joyce, Virginia Woolf, Stefan Zweig, Marcel Proust o François Mauriac. Rougemont, que va lliurar alguns dels seus primers textos literaris a aquesta publicació, definiria la inspiració helvètica i calvinista de Traz com a precursora tant del seu personalisme comunitari com del seu europeisme federalista. "C'est dans le fédéralisme qu'il voit «la base de l'internationale moderne». C'est de la nécessité, plutôt que d'une mystique, qu'il attend «la refonte d'Europe». C'est par la civilisation «grecque et chrétienne – et Rome n'a fait qu'amplifier et parfois corrompre ces termes essentiels» – que l'Europe est devenue patrie de la personne"<sup>246</sup>. Seria al llarg i ample de tots els seus escrits, però sobretot en l'emblemàtic *L'Esprit de Genève* (1929) on aconseguí plasmar magistralment el seu helvetisme actiu, crític i arrelat en les necessitats concretes, gens atret pels efluvis de mística col·lectiva i amb un

<sup>245</sup> Robert de Traz, *L'Esprit de Genève*, Lausana, L'Age d'Homme, 1995, p. 161.

<sup>246</sup> Denis de Rougemont, "Robert de Traz, l'européen" (1953), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 167.

bri d'humor irònic. En aquest assaig compromés, mig polític mig moralista, despulla l'idealisme universalista i la banca com a "indústries" de la ciutat del llac Lemán, tot contraposant el mític "esperit de Ginebra" a l'"esperit ginebrí" de les famílies patrícies protestants, desconfiades, fredes i fidels al conreu dels costums propis d'un patriotisme local.<sup>247</sup> A pesar d'això, el símbol de Ginebra, al seu parer cresol per a bastir un nou humanisme modern, emergeix resseguint la seua història: el mite de la Roma protestant al segle XVI, refugi d'hugonots i metròpoli de les Esglésies reformades, la República preclara i la democràcia model per a l'Europa il·lustrada en Rousseau, llar de l'humanitarisme amb la fundació de la Creu Roja per Henry Dunant al segle XIX i ciutat de la pau mundial amb la Societat de Nacions durant el període d'entreguerres.

Format en part en aquests pensaments, fruit en gran mesura de la seua experiència vital, quan Denis de Rougemont va escriure *Mission ou démission de la Suisse*, el 1940, una ferma convicció inunda la seua visió de l'escenari postbèl·lic. El país dels Alps és depositari de l'única fórmula política apta per a crear una convivència pacífica al Vell Continent europeu: "en Suisse, [...] on cherche à dégager de cette expérience l'idée fédéraliste qu'elle illustre".<sup>248</sup> A més a més, per causa de "la répugnance [personalista] à separer les valeurs spirituelles de leur incarnation dans les réalités humaines"<sup>249</sup>, l'intent d'elaboració doctrinal del federalisme rougemontian, com amb posterioritat veurem, palesarà la inspiració del model suís de forma intrínseca. "J'essaierai donc de définir l'esprit fédéraliste d'une manière indirecte, par implication [...] à ses manifestations concrètes, telles que nous pouvons les observer et les contrôler de très près dans une expérience bien connue: celle de la Confédération helvétique".<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Així diu: "J'entends qu'à l'«esprit de Genève» s'ajoute et s'oppose un «esprit genevois». Cette ville ouverte à toutes les curiosités, à toutes les innovations, est aussi une bourgade très particularisée et très méfiante. Sous la culture cosmopolite persiste un génie local, lucide, réservé". Robert de Traz, *op. cit.*, p. 42.

<sup>248</sup> Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 33.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>250</sup> *Idem.*

Però, per tal de comprendre millor l'envergadura de la influència del seu país natal en la cosmovisió rougemontiana a guisa de referent històric, cal indefugiblement fer un repàs succint a l'esdevenir col·lectiu dels suïssos d'ençà l'edat mitjana fins al segle XX. No s'ha d'oblidar que el mateix autor, en llibres com *The Heart of Europe* (1941), *La Confédération Helvétique* (1953) o *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux* (1965), realitzà un acostament interpretatiu a la història de Suïssa en la línia de les passes ja marcades per Robert de Traz amb anterioritat.<sup>251</sup>

Al segle XIII, al bell mig de la guerra de les investidures que enfrontava a les dues institucions més importants de la Cristiandat, el Papat i el Sacre Imperi Romà Germànic, sorgeix la necessitat dels darrers Hohenstaufen de salvaguardar el pas alpestre del coll de Sant Gotard; alternativa natural, central i més curta respecte al Gran Sant Bernat i al Septimer com a vies de comunicació estratègiques entre llurs territoris alemanys i Itàlia. És així que, amb el rerefons de les lluites entre güelfs i gibelins, el naixent moviment de llibertats comunals de les ciutats llombardes i l'ambició de les grans cases feudals, aquests suprens dignataris concedeixen primer a la comunitat rural d'Uri, en 1231, i immediatament després a la de Schwyz, en 1240, unes franquícies comparables a les de les ciutats imperials, amb l'objectiu de garantir llur fidelitat.

El xoc amb els interessos dels comtes d'Habsburg i recents ducs d'Àustria esdevé llavors inevitable des del moment en què aquests prínceps electors, sovint des d'aquella època al capdavant del tron imperial, intentaran unir llurs dominis privatis de l'Alt Rin i el Tírol. Així, l'1 d'agost de 1291, a poc de produir-se la mort de

---

<sup>251</sup> Junt a *Mission ou démission de la Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1940, els textos que millor i amb més extensió expressen el discerniment de la consciència col·lectiva suïssa en el *corpus* rougemontian són, com hem dit: *The Heart of Europe*, Nova York, Duell, Sloan & Pearce, 1941; *La Confédération Helvétique*, Monaco, Éditions du Rocher, 1953; i també *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, París, Hachette, 1965. Per al coneixement de la història general de Suïssa vegeu: F. A. Schmid, *Suïssa. Democràcia i federalisme*, Barcelona, Barcino, 1933; Anton Largiader, *Historia de Suïza* [Manuel Almarcha, trad.], Barcelona, Labor, 1935; Charles Gilliard, *Histoire de la Suisse*, París, PUF, 1949; Henri Grandjean i Henri Jeanrenaud, *Histoire de la Suisse*, Lausana, Payot, 1973; o també Dieter Fahrni, *Histoire de la Suisse: survol de l'évolution d'un petit pays depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Zurich, Pro Helvetia, 1983.

l'emperador Rodolf I, membre d'aquest últim llinatge nobiliari, els camperols d'Uri, Schwyz i Unterwalden signen a la prada de Rütli el Pacte perpetu d'ajuda mútua que crea la Confederació Helvètica. Com assenyala Rougemont, el fet geogràfic del Gotard, el fet social de l'existència d'explotacions forestals comunals, el fet econòmic dels intercanvis comercials nord-sud i el fet polític de la intimidació feudal, foren els factors principals que motivaren la unió dels anomenats *Waldstätten* (estats forestals), inspirats pel municipalisme coetani de les poblacions transalpines de la vall del Po.<sup>252</sup> I, a més, en referència al seu valor per a l'evolució de les idees polítiques, afegeix que “ce pacte n'est à aucun degré, malgré ce qu'aimaient à suggérer les historiens du siècle dernier [el segle XIX], une préfiguration des documents qui marquèrent l'avènement de la démocratie moderne. Plûtôt qu'une déclaration des droits de l'homme, c'est une charte des devoirs communaux au sein d'une fédération librement constituée par des égaux”.<sup>253</sup>

Vertaderament, allò que més impressiona a la nostra mentalitat actual és la força d'aquest esperit comunitari, el qual alimentaria a la nounata confederació i permetria a un sistema tan poc racional i legalista funcionar i durar.

La rapidesa amb la que els enemics dels Habsburg reconegueren el naixement de la lliga helvètica contribuí amb decisió a consolidar-la: Lluís de Baviera ho féu amb

<sup>252</sup> Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, op. cit., p. 26.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 21. És ben conegut que, a la baixa edat mitjana, el desenrotllament habitual d'aliances entre els reialmes d'arreu d'Europa, en camí vers una major concentració de potestats, i les naixents burgesies ciutadanes féu aparèixer sinèrgies de recolzament recíproc en contra dels poders feudals i l'autoritat eclesiàstica. D'aquesta manera, els nuclis urbans en reconstitució aconseguen una sèrie de llibertats municipals que reforçaran el seu impuls cap a la modernitat amb una creixent tendència individualista i laïcitzadora. Tanmateix, ressenyant el contagi de la demanda de llibertats comunals de la ciutat al camp, Jean Touchard puntualitza, en sintonia amb l'opinió de Rougemont, dues qüestions: 1) El jurament feudal de vassallatge entre un senyor i un serf difereix en essència del jurament comunal prestat entre iguals. A més, la carta de franquícies atorgada i validada pel senyor local o el rei conté una reglamentació de drets i deures molt variable (garanties de seguretat física, fiscal o militar...), fins i tot qualificable de privilegi. Però, quasi mai amb un aspecte institucional que permeta cercar en l'establiment d'aquestes llibertats una autèntica constitució política en sentit modern. 2) Malgrat la inclinació individualista i laica en augment entre els estrats burgesos: “La sociedad de los *status* es también anti-individualista, pero su anti-individualismo deriva de una situación de hecho y de un espíritu comunitarios: «La ciudad no es una asociación de individuos: es un ser colectivo que domina todas las manifestaciones de la vida individual» (G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*). El burgués es, por esencia, como el religioso o el monje, un ser comunitario”. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas* [J. Pradera, trad.] (1961), Madrid, Tecnos, 1996, p. 145; per a una visió global del fenomen municipalista a l'edat mitjana vegeu, dins del mateix llibre, pp. 142-149.

una promptitud llampant, Adolf de Nassau en 1297 i Enric VII de Luxemburg en 1309. Però, no cal perdre de vista que durant els segles XIV i XV, la vertebració de la confederació es dugué a terme en pugna constant contra els drets senyoriais, i fins i tot eclesiàstics, en pro d'un autogovern comunitari tant al camp com als nuclis urbans, representatiu en si mateix d'una profunda reforma politicosocial. Es tracta, sens dubte, d'un procés d'afranquiment progressiu i concomitant tant respecte a les subjeccions feudals al patrimoni particular de la casa dels Habsburg, com pel que fa a la dependència de l'entitat imperial. Tot i que, paradoxalment, els vincles entre els distints cantons que s'hi van agregant no deixen d'atendre a la filosofia política pròpia del Sacre Imperi: la unitat en la diversitat. Immers en aquest comunitarisme orgànic medieval sorgiria la divisa "un per a tots i tots per a un", que simbolitzaria la interrelació entre les diferents unitats polítiques que anirien conformant el que hui coneixem amb el nom de Suïssa. El primer cantó urbà en sumar-se fou Lucerna (1332), després en vindrien indistintament altres com Zuric (1351), Glaris i Zug (1352) o Berna (1353). Mentrestant, la casa dels Habsburg, a mesura que afermava el seu poder sobre l'Imperi i la successió hereditària a la corona, perdia terreny enfront dels confederats. Una darrere de l'altra, les desfetes austríaques de Morgarten (1315), Sempach (1386) i Näfels (1388), així com l'ocupació d'Argòvia (1415), la terra d'origen de dita família aristocràtica, i Turgòvia (1460) per part dels confederats, assenten la seua independència de fet, la qual tan sols seria reconeguda per Maximilià I a la Pau de Basilea de 1499. Encara que la seua consagració de dret no arribaria fins 1648 amb el Tractat de Westfàlia, el qual va garantir l'emancipació definitiva de l'Imperi –però no de la seua filosofia política– al conjunt heterogeni d'aquests pactes confederals entre els suïssos, des de llavors sota oficiosa protecció francesa.



A finals de la baixa edat mitjana, “leur organisation républicaine, antiféodale [a pesar que els cantons confederats s’integren també en el feudalisme com a subjecte posseïdor de “senyories col·lectives”], certains traits d’anticléricalisme, une volonté presque insolente d’indépendance, avaient fait du nom de «Suisse» un synonyme d’esprit subversif, de mauvaise tête”.<sup>254</sup> És l’època del màxim esforç d’expansió dels Estats confederats: revoltes antisenyorials de pagesos al Valais i els Grisons que conclouen amb pactes d’incorporació a la Confederació, adhesió a ella, així mateix, de Friburg i Soleure en 1481, de Basilea i Schaffhausen en 1501, d’Appenzel en 1513. No obstant, les ànsies compartides d’acréixer els límits sobirans del territori durien a l’enfrontament polític i a contínues guerres, sobretot amb els ducats de Borgonya i de Milà. En aquestes darrerries del segle XV, les figures de l’ermità Nicolas de Flue i del cardenal Mathieu Schinner simbolitzaren dues rutes diametralment oposades, respectivament, la reconciliació interna i l’abandonament de les aventures militars enfront dels somnis imperialistes.<sup>255</sup> Fou així amb la gran derrota de Marignano de 1515 quan les aspiracions expansionistes suïsses es frenaren en sec davant les tropes franceses i venecianes, donant lloc a l’inici *de facto* de la tradició de neutralitat en el plànol de les relacions internacionals, compaginada aleshores amb un servei mercenari altament valorat per la resta d’Estats europeus.

Els segles XVI, XVII i XVIII conformarien doncs un període d’estancament i lluites intestines, que enervaria els lligams confederats comuns fins fer impossible llur revigorització i transformació des de l’interior. L’impuls renovador, a pesar de l’arrelada tradició de llibertats cíviqes, no vindria sinó de fora amb la Revolució francesa. El llistat de punts de fricció i separació durant aqueixa etapa podria resumir-se en tres. En primer lloc, la complexitat de gestió d’un sistema polític poc

---

<sup>254</sup> Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 33-36.

institucionalitzat i asimètric, basat en una intricada amalgama de pactes i aliances, sovint inclús purament bilaterals, entre membres força autònoms units per un feble vincle confederal. A la manca d'un centre legal o capital i a la debilitat d'una dieta integrada per delegats dels cantons amb escasses competències, se sumà l'oligarquització gradual de les estructures sociopolítiques de poder (municipis, corporacions professionals...) aparellada a un ferri centralisme cantonal dominat per florents burgesies urbanes, amb la consegüent degradació de les antigues llibertats populars i dels procediments balbucients de democràcia directa. Segonament, les gelosies, cobdícies i greuges comparatius entre els distints partícips de la Confederació, així com el servei militar estranger, necessari per l'exigüitat i infertilitat del sòl agrícola, que, de vegades, obligà a combatre a suïssos entre si, o també el conflicte entre cantons rurals i urbans, exemplificat per la guerra de Zuric (1440-1446) originada per les disputes entre Zuric i Schwyz o la divisió definitiva del cantó de Basilea en 1833 entre ciutat i camp a resultes de tensions seculars. I, en tercer i últim lloc, la ruptura religiosa irremeiable entre els cantons catòlics, emparats per Àustria i Espanya, i els cantons protestants, aliats amb França, Holanda i Suècia, que va comportar la Reforma.

Tanmateix, també és ben cert que el llarg temps de decadència política, que comença a primeries del segle XVI, es veié contrarestat en contrapartida per la inauguració d'una fase d'efusió i irradiació espiritual protagonitzada per la Reforma calvinista i continuada, al segle XVIII, per un clima de tolerància raonable que propicià l'acolliment i propagació dels ideals il·lustrats. En aqueix sentit, cal recalcar allò que preparà tal període de canvis i floriment religiós i cultural. Si tenim en compte tot el que hem anat dient, cal concloure que la Reforma a Suïssa fou abans social i política que religiosa.<sup>256</sup> I això constitueix un element gens menyspreable per a comprendre el major calat no sols racional, sinó també polític, de transformació de l'ordre temporal, que

---

<sup>256</sup> F. A. Schmid, *op. cit.*, p. 36.

manifesten els Reformadors a Suïssa en comparació amb un Luter més espiritualista, arrossegat indefugiblement pel feudalisme més vigorós imperant en terres germàniques. L'intent d'emulació helvètica –encara que prenyat a bastança de mil·lenarisme–, que protagonitzaren les revoltes camperoles del sud d'Alemanya encapçalades per l'anabaptista Thomas Münzer, ve també a corroborar-ho.

De fet, si la Reforma internacional de Calví va poder ubicar el seu centre d'acció a Ginebra fou, en gran mesura, gràcies al pacte de conveïnatge signat entre la ciutat del Lemán, Friburg i Berna en 1526, el qual suposà la primera relació directa d'aquella amb la Confederació Helvètica i el principi de la seua emancipació dels llaços senyorials que la unien amb la casa dels Savoia. Així mateix, promoguda des de Zuric, la Reforma estrictament suïssa de Zwingli, almoïner militar durant les depravants campanyes italianes i testimoni presencial de la batalla de Marignano, conté una pregona empremta de regeneració política i moral que, com comenta Rougemont, orienta a la Confederació, si bé de manera embrionària, cap a una missió de neutralitat enmig dels conflictes entre els Estats europeus.<sup>257</sup> No debades, Zwingli relacionava, mitjançant l'analogia, la possibilitat d'una unitat pacificadora enmig de la diversitat, fent servir “el món significatiu trinitari”. De tal mode que realitzava el símil entre la confederació suïssa i el misteri trinitari: la unió dels diversos cantons devia reflectir tant la unitat que posseeixen i són el Pare, el Fill i l'Esperit Sant entre si com llur pluralitat.<sup>258</sup> Ara bé, si allí hom pot captar ja la idea central del federalisme propi de Rougemont, expressat en la dialèctica de l'u i el divers, genuïnament trinitària, no ens és lícit, per altra banda, extrapolar dues realitats històriques que, malgrat les seues

<sup>257</sup> Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>258</sup> Gisbert Greshake, *op. cit.*, pp. 347-349. En aquesta publicació hom també pot copsar la influència del dogma trinitari en la formulació del repartiment de poders del modern Estat de dret. Són il·luminants, quant a la transcendència ètica, i fins i tot política i econòmica, que la doctrina trinitària pot abastar, les belles paraules del cristià ortodox rus Nikolai Fiódorov (1829-1903): “el nostre programa social és la Trinitat”; vegeu August Monzon, “Liberalisme, comunitarisme, personalisme”, a *Emmanuel Mounier i la tradició personalista* [Agustí Colomer i August Monzon, eds.], València, PUV, 2001, p. 68.

semblances, difereixen de manera considerable. La Suïssa d'aquells temps representa en si mateixa, com no podria ser d'altra forma, una realitat premoderna (que integrava una extensió territorial i un nombre de cantons menors que els actuals). Però, el que cal significar específicament és la importància i profunditat de la mudança social i política que experimentà, ja de manera avançada, al llarg de la tardor de l'època medieval i que, junt al context de crisi cultural i religiosa del moment marcada per l'aparició successiva de la *devotio moderna* i de l'humanisme renaixentista, facilitaria, més si cap, la fructificació i desenvolupament allí de la via rupturista encetada per Luter: la Reforma protestant.

Després del procés d'extensió del calvinisme per diverses contrades (Holanda, Escòcia, les colònies britàniques del nord d'Amèrica...) i de la segona onada de refugiats hugonots esdevinguda amb la revocació de l'Edicte de Nantes per Lluís XIV en 1685, s'inicia el segle XVIII dins d'un ambient general que mena a la prosperitat econòmica. Ginebra aleshores es converteix en un pol d'ebullició del moviment il·lustrat. A mitjan centúria, d'Alembert exalta la llibertat de pensament que respira la ciutat a l'article "Genève" (1757) de l'Enciclopèdia, Voltaire instal·la la seua residència als seus encontorns, Montesquieu edita allí la seua obra *De l'esprit des Lois* (1748) i el seu conciudadà J. J. Rousseau la posa com a exemple universalitzable d'un model polític federalista basat en xicotetes comunitats a la mesura de l'home. Tot açò no deixà de propiciar una sèrie de convulsions populars que condueixen a la revolució ginebrina de 1792, la qual comportaria la destitució del fins llavors govern de l'oligarquia burgesa i la proclamació de la igualtat de drets civils i polítics. "Par rapport à l'Europe des monarchies jésuites et des lettres de cachet, la Suisse aristocratique et républicaine conservait à la faveur d'un inextricable enchevêtrement d'institutions, une tradition de libertés civiques dont on put mesurer toute l'importance lors de la Révolution française:

le grand courant libéral qui entraîna la Convention venait de Genève – alliée aux Suisses – autant que de Londres”.<sup>259</sup>

Filla dels cercles il·lustrats i preromàntics, així com també dels anhels de diàleg entre catòlics i protestants, sorgiria la *Société Helvétique*, que, de 1761 a 1858, treballaria en benefici de l’entesa confederal, mamprenent una meditació sobre la identitat comuna dels suïssos. Així, és a cavall entre els moviments culturals divuitescos i l’arribada del romanticisme ja endinsat al segle XIX, quan, tant a ulls dels mateixos habitants de la Confederació com des de l’òptica exterior de tot estranger despert, comença a plantejar-se la polèmica entre dos mites identitaris: l’helvetisme i l’antihelvetisme. Gonzague de Reynold<sup>260</sup> emfasitzaria el paper principal que, escriptors helvètics com Haller, Gessner, Lavater o inclús l’obra *Júlia o la nova Eloïsa* de Rousseau, ostentaren en la creació d’una falsa visió bucòlica, patriarcal, d’exaltació de la natura alpina i de mitificació d’una espècie d’Arcàdia de pastors lliures. No sense oblidar l’aportació de la literatura romàntica europea de Lamartine, Lord Byron, el *Guillem Tell* de Schiller o el republicanisme liberal de Victor Hugo. En oposició a aquesta línia idealitzadora, Yves Fricker<sup>261</sup> parla d’un discurs antihelvètic bastit per reacció: els retrets de Goethe a una llibertat suïssa massa “asfixiant” o immòbil; les suspicàcies i animadversions de conservadors nostàlgics com Metternich, que creia veure-hi un niu de revolucionaris en el centre del Vell Continent; opinió aquesta última compartida per Chateaubriand, qui també menysprea el “podriment interior” o caràcter parasitari de l’economia financera suïssa en perjudici d’altres països; la insolidaritat respecte a l’esdevenir de les altres democràcies que, escudada en la posició de neutralitat, denuncia Lamartine arran les explosions revolucionàries de 1848...

<sup>259</sup> Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, op. cit., p. 41.

<sup>260</sup> Gonzague de Reynold, *La Démocratie et la Suisse*, Bienne, Les Éditions du Chandelier, 1984, pp. 205-206, i també, *Expérience de la Suisse*, Belfaux (Suïssa), Éditions de Nuithonie, 1970, pp. 202-253.

<sup>261</sup> Yves Fricker, “L’image de la Suisse à l’étranger”, a *Cadmos*, nº 42, estiu de 1988, pp. 71-93, com també “Images et avenir de la Suisse”, a *Cadmos*, nº 54, estiu de 1991, pp. 104-112.

Les guerres napoleòniques i la consegüent ocupació pels exèrcits jacobins, dugueren a l'annexió de Ginebra per part de França de 1798 a 1813 i, sobretot, a la proclamació de l'efímera República helvètica “una i indivisible” en la Constitució de 1798. Aquest centralisme imposat suposa, a pesar de tot, la instauració de l'Estat democràtic de dret, el reequilibri territorial (sobretot, divisió del gegantí cantó de Berna) i, curiosament, l'establiment del plurilingüisme en detriment de l'hegemonia de la qual, fins llavors, havia gaudit l'alemany. No obstant, l'Acta de reconciliació de Napoleó (1803) encarna el retorn al pacte confederal de l'Antic Règim, si bé dins d'un marc democràtic. Aquests balbucejants primers passos de la democràcia suïssa foren arrabassats de soca-rel pel Congrés de Viena (1815). La política geoestratègica de la Santa Aliança atorgà un estatut de neutralitat a Suïssa i restaurà, alhora, l'Antic Règim en la seua integritat, excepte pel que feia a la readequació territorial dels cantons. La conflictiva època de revolucions burgeses que abraça, dins la història europea, el període transcorregut entre 1815 i 1848, representa el moment de gestació del federalisme suís. No és sinó com a resultat d'una sèrie de convulsions internes entre cantonalistes i unitaristes liberals, que la proposta federalista sorgirà aüssada en termes d'una tercera via possible. Així, doncs, la Constitució de 1848 (reformada més tard en 1874 en clau de reforçament del poder federal davant dels cantons) representa en si mateixa la consagració fefaent del federalisme suís a totes llums.<sup>262</sup>

Tres conclusions s'erigeixen com a necessàries en arribar a aquest punt. La constatació, en primer lloc, que el federalisme helvètic tal i com el coneixem a hores d'ara, ço és, definit per la tríada neutralitat-democràcia directa-federalisme, integra una obra solament assolida per la Constitució de 1848. Aquesta, en connexió amb

---

<sup>262</sup> Alain-Jacques Czouz-Tornare, “Un paradoxe de l'histoire: le centralisme, passage obligé pour la formation d'un fédéralisme suisse au XIXe siècle”, a *Les Fédéralismes: réalités et représentations: 1789-1874* [actes del col·loqui de Marsella, setembre 1993], Aix-en-Provence, Universitè d'Aix-en-Provence, 1995, pp. 361-371; també F. A. Schmid, *op. cit.*

l'helvetisme identitari, no deixà de segregar un mite nacional retroactiu d'idealització historicista del federalisme suís. Tanmateix, el que trobem en Denis de Rougemont no és l'assumpció acrítica del mite helvetista, ans, més bé, la captació del principi animador de la història suïssa: l'esperit dialèctic unitat-diversitat inserit ja en els antecedents històrics del model federal actual.<sup>263</sup>

Les fonts que, en segon terme, nodreixen el dit federalisme suís vénen a confluïr des de tres branques d'orígens certament distints. “Cet ordre, synthèse du vieux fédéralisme libertaire et conservateur, des principes de 1789, et du parlementarisme anglo-saxon, il fallut une trentaine d'années pour le dégager”.<sup>264</sup> Esplaiant-nos una mica més podríem detallar l'enumeració del següent mode:

1. La tradició dels pactes confederals i l'autonomia cantonal pròpia de l'Antic Règim. “La Suisse est née de l'Europe et en détient le secret. Formée du XIVE au XVIe siècle dans le Saint-Empire et par lui, ayant reçu ses premières libertés, [...] elle a seule conservé jusqu'à nos jours le principe de l'Empire d'Occident, l'union sans unification, qui est l'idée fédéraliste”.<sup>265</sup>
2. El republicanisme centralista francès.
3. El federalisme americà. “Au XIXe siècle, le fédéralisme américain influence la Constitution suisse, et dans une certaine mesure, l'Empire

---

<sup>263</sup> Es així que s'entén l'asseveració d'Alain-Jacques Czouz-Tornare: “Contrairement à une idée largement répandue, la Confédération suisse n'a pas toujours été un Etat fédéral modèle, même si Denis de Rougemont a pu présenter le fédéralisme, comme le «mot-clé de l'histoire suisse», *ibid.*, p. 361. Convé ací transcriure les paraules del mateix Rougemont: “Un [...] trait qui se dégage à l'examen de l'histoire suisse, c'est une curieuse absence d'idéologie directrice, une méfiance prononcée à l'égard de tout système politique logiquement formulé. Le terme de fédéralisme n'apparaît dans les écrits politiques suisses qu'à une époque toute récente. Les anciens chroniqueurs ignorent le mot, quand la chose est partout dans les faits qu'ils rapportent. D'où le paradoxe d'une histoire parfaitement cohérente, mais dont les acteurs semblent éviter avec soin d'avouer le principe animateur. D'où encore une volonté constante de n'alléguer que des motifs terre à terre, là où d'autres eussent parlé de doctrine, d'idéalisme, de grandeur nationale. Il en résulte que la médiocrité des ambitions personnelles ou collectives tolérées par les Suisses se révèle bien souvent la rançon de leurs plus sûres vertus civiques”. Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>264</sup> Denis de Rougemont, *La Confédération Helvétique*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>265</sup> *Idem*, *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, París, Hachette, 1965, p. 268.

allemand”.<sup>266</sup> La naturalesa original d’aquest model federal, bàsicament pel que fa a la seua tècnica constitucional, s’evidencia en la capacitat de “associer les concepts théoriques de la démocratie et des droits naturels aux idées pragmatiques, suscitant par là la diversité et prévenant de l’uniformité”.<sup>267</sup>

Força interessant es presenta, per a entendre més avant la crítica rougemontiana a la democràcia purament representativa del liberalisme formal, una darrera conclusió. La preservació d’estructures i d’institucions amb un origen en principi contraposat, modern i premodern, però que conviuen en una tensió dialèctica creadora d’harmonia. Es tracta d’unes “institutions [...] à la fois anachroniques et futuristes, tout encombrées de survivances illogiques, mais peut-être les mieux adaptées, ou adaptables, à la société en devenir et à ses réseaux de forces infiniment complexes”.<sup>268</sup>

En definitiva, a parer de Rougemont, Suïssa encarna, millor que cap altre exemple, una modernització de la societat pertanyent a l’Antic Règim, el comunitarisme orgànic medieval, que ha sabut respectar aquells elements de les estructures premodernes imprescindibles per a garantir la unitat i, alhora, la pluralitat i participació civicopolítica substantiva. D’aquesta manera, hom pot veure, al bell mig dels quefers quotidians dels suïssos, una interrelació mútua i fructífera entre allò que teoritzà el sociòleg Ferdinand Tönnies: la vida orgànica i real de la *Gemeinschaft* (comunitat) i les estructures imaginàries i mecàniques de la *Gesellschaft* (societat o associació).<sup>269</sup>

El transcurs del segle XIX fins 1914 demostrà que, absent de qualsevol expectativa nacionalista d’expansió territorial, Suïssa va cultivar de forma passiva el seu

---

<sup>266</sup> Thomas Fleiner-Gerster, “Le fédéralisme suisse: la influence du fédéralisme américain”, a *Le Fédéralisme en Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1991, p. 28.

<sup>267</sup> *Idem*.

<sup>268</sup> Denis de Rougemont, *La Suisse ou l’histoire d’un peuple heureux*, *op. cit.*, p. 264.

<sup>269</sup> Ferdinand Tönnies, *Comunitat i associació* [J. F. Ybars i Maria Ginés, trads.] (1883), Barcelona, Edicions 62, 1984, p. 33.



estatut d'Estat neutral.<sup>270</sup> D'aquesta manera, féu valdre la seua funció mediatra en el joc de poders engegat entre les grans potències europees. Utilitzà la justificació universalista d'actuar en interès de la pau, no sols en favor d'una Europa entesa en una accepció purament geogràfica o generalista sinó també en benefici del món sencer. I, a més a més, propicià el desenrotllament de la naixent diplomàcia multilateral i la creació d'institucions tècniques i especialitzades que desenvoluparen les relacions internacionals, com ara, la Creu Roja (1863) o la Unió Postal Universal (1874).

Nogensmenys, sobretot durant el darrer terç de la centúria i fins a l'esclat de la Primera Guerra Mundial, la pressió exterior de l'imperialisme de les potències veïnes i, en especial, dels projectes alemanys de la *Mitteleuropa* provocà l'efervescència de moviments de tipus patriòtic amb una orientació suïssa, alhora que local i cantonal. Es tractava d'un fenomen de compensació en pro de la preservació de la pròpia identitat de la Confederació enfront de l'emergència dels Estats-nació, tot i considerar la intrínseca heterogeneïtat d'un conjunt de pobles llatins i germànics que, des d'aleshores, no s'estalviaren freqüents tensions de caire lingüístic i cultural. Aquest temps apareix com el de la conformació d'un cert nacionalisme suís, si més no, força temperat en comparació amb altres contemporanis. N'és prova constatable l'aprofundiment en la democràcia directa i participativa amb la introducció i multiplicació de referèndums i plebiscits, la construcció del Palau Federal a Berna, el culte creixent als símbols nacionals com les famoses festes de tir o la instauració de la commemoració nacional de l'1 d'agost amb ocasió del 600 aniversari de l'antic Pacte confederal de 1291.

El pacifisme d'abast europeu entre Estats conreat per la Confederació Helvètica es veié reforçat a nivell oficial amb la irrupció de les hostilitats de la Gran

---

<sup>270</sup> Un esbós sintètic de la relació entre la consciència identitària suïssa i l'evolució de les condicions de la política internacional a l'Europa dels segles XIX i XX es pot trobar a Antoine Fleury, "La Suisse au cœur de l'Europe", a *Les Europe des européens* [René Girault i Gérard Bossuat, dirs.], París, Publications de la Sorbonne, 1993, pp. 133-142.

Guerra. Però, l'opinió i els sentiments de la societat civil, irremeiablement, van caure presa de la confrontació amarga entre ciutadans *romands* i *alémaniques*, partidaris respectivament dels aliats i dels imperis centrals. Tal divisió social, amenaçadora de la pau interior, va trobar un calmant i fins i tot un camí d'entesa a través de la “defensa espiritual de Suïssa” promoguda per la *Nouvelle Société Helvétique*. Aquesta entitat d'inspiració patriòtica, fundada el mateix any 1914 per nombroses personalitats de rellevància pública i intel·lectuals com Robert de Traz, romanien en la línia de la ja desapareguda *Société Helvétique*, que tant havia esmerçat els seus esforços en favor del diàleg confederal i la promulgació de la constitució de 1848.

Ara bé, seria amb l'inici de l'època d'entreguerres quan, amb l'adveniment de la Societat de Nacions, s'obri una fase curta en què els suïssos redescobreixen els mèrits de la seua funció mitjancera i pacificadora, mentre que el govern federal advoca per una neutralitat més activa, abocada, amb entusiasme, a la consecució de l'internacionalisme wilsonià. Entra llavors en escena també l'europèisme helvètic, el qual, no mancat de dèbils impulsos exteriors com les activitats fomentades pels delegats locals del moviment paneuropeu de Coudenhove-Kalergi a Zuric, Berna i Ginebra, naix principalment de les pròpies tradicions polítiques i culturals suïsses. En concret, dels auspicis lliurecanvistes de grups financers i liberals, així com del discurs pacifista de sectors republicans i socialistes moderats, immersos, tots plegats, en la concepció federalista d'integració de la diversitat que permetia encabir l'ideal d'una comunitat supranacional d'Europa. Totes aquestes inquietuds individuals, que possibilitaren la creació de les primeres xarxes de militants europeistes a partir de 1926, convergiren en la fundació a Basilea, veritable centre neuràlgic de l'activisme europeista suís, de la *Union européenne de Suisse/Europa-Union Schweiz* en 1934.<sup>271</sup>

---

<sup>271</sup> Lubor Jílek, *L'esprit européen en Suisse de 1860 à 1940*, Ginebra, Cahiers d'histoire contemporaine, 1990.

Malgrat tot, l'acuitant crisi de la dècada de 1930 amb les seues nefastes conseqüències va dibuixar el llinar tràgic que, en anunciar l'esclat de la Segona Guerra Mundial, reportà un canvi de rumb en l'acció exterior del govern suís cap a un retorn a la neutralitat passiva. És així que, en contra de la política oficial i en vespres de la presumible resolució militar a les greus tensions i disputes acumulades al Vell Continent entre les democràcies liberals en fallida, el comunisme revolucionari i els feixismes agressius, una elit cultural incrementa la seua preocupació apassionada en pro de l'organització d'una futura Europa democràtica de base federal. Recolzant aquesta opció, Rougemont contribuiria a reobrir el debat paral·lel i ja antic, proposat pels il·lustrats i renovat durant el període de la primera conflagració bèl·lica mundial, referit a la "defensa espiritual de Suïssa", encara que, ara, amb l'afegit favorable d'una opinió pública no escindida com en 1914, sinó quasi unànimement en contra dels totalitarismes nazi i feixista. El número d'octubre de 1937 de la revista *Esprit*, adés esmentat i apadrinat per ell, podria figurar com una de les manifestacions inicials de tal tendència. Al remat, la invasió nazi de Polònia l'1 de setembre de 1939 el dirigirà cap una actitud més dura de resistència cívica, dins la qual el seu país, envoltat pels règims autoritaris de l'Eix a partir de juny de 1940, representa de forma simbòlica un baluard de salvaguarda de les llibertats al cor d'Europa.

Incorporat a files immediatament al si de la secció *Armée et Foyer* de la Divisió de Premsa i Ràdio de l'exèrcit suís, la seua labor oficial de propaganda tindria la missió de mantenir alta la moral de les tropes mobilitzades. Allí, a pesar del seu grau de comandament jeràrquicament subordinat i sota el control de la censura zelosa de no molestar el més mínim als dirigents alemanys, impulsa un discurs de conscienciació ètica entorn a dues idees claus: per un costat, la primacia dels valors de l'esperit i la necessitat d'unió cívica i comunitària, no nacionalista, davant del perill, i, per l'altre, la

protecció de les institucions democràtiques i federalistes, nucli de la identitat suïssa. El seu opuscle *Nos Libertés. Bréviaire du citoyen*<sup>272</sup>, aparegut en mars de 1940 per encàrrec de la secció *Armée et Foyer* amb l'ajut de la *Fondation Pro Helvetia*, plasma ben bé aqueixes directrius orientatives. Però, sobretot, allò que més cal destacar és la continuació ininterrompuda i coherent de la seua vida i compromís intel·lectual al marge i, àdhuc, en conflicte amb les seues obligacions castrenses. De fet, desenvolupà el seu pensament crític sense deixar-se intimidar ni acoquinar per un ambient de cert derrotisme o per les acomplexades pressions polítiques, regnants pertot arreu i obsessionades en no clellar la neutralitat més estricta. I, així, mantingué durant aquells temps preliminars de la guerra una presència constant en premsa i donà a llum el seu llibre *Mission ou démission de la Suisse*. A més a més, participà molt activament en els treballs preparatoris que engendraren la *Ligue du Gothard*<sup>273</sup>, un dels pioners moviments de resistència europeus que, fundat en juny de 1940, circumscriví la seua influent tasca a entreteixir els ressorts de fermesa democràtica de la societat civil suïssa, en oposició als cants de sirena dels feixismes efímerament triomfants i al que, llavors, era la pitjor corrosió interna: la pèrdua de confiança en la fortalesa d'unes institucions garants de la llibertat.

No va poder assistir, tanmateix, a la reunió que inaugurava l'activitat pública de la *Ligue du Gothard* a causa d'un arrest domiciliari, ordenat per la justícia militar arran les queixes formals de la legació diplomàtica d'Alemanya per la publicació a la *Gazette de Lausanne* d'un article titulat “À cette heure où Paris...”<sup>274</sup>, on condemnava

<sup>272</sup> Denis de Rougemont, *Nos Libertés. Bréviaire du citoyen*, Lausana, Librairie F. Rouge, 1940.

<sup>273</sup> *Idem*, *Qu'est-ce que la Ligue du Gothard?*, Boudry (Neuchâtel)/Berna, La Baconnière/La Ligue du Gothard, 1940.

<sup>274</sup> *Idem*, “À cette heure où Paris...”, a *Gazette de Lausanne*, 17 de juny de 1940; també es pot trobar el text en *JE*, pp. 424-425. Paga la pena reproduir alguns extractes de dit article: “À cette heure où Paris exsangue voile sa face d'un nuage et se tait, que son deuil soit le deuil du monde! Nous sentons bien que nous sommes tous atteints. Quelqu'un disait: Si Paris est détruit, j'en perdrai le goût d'être un Européen. La Ville Lumière n'est pas détruite: elle s'éteint. Désert de hautes pierres sans âme, cimetière... [...] Je songe au chef de guerre qui traverse aujourd'hui ces rues les plus émouvantes du monde: il ne les

l'ocupació de París per Hitler. Conforme apunta Bruno Ackermann, aquesta punició, que pretenia emmordagar l'expressió lliure i justa d'una consciència cívica de resistència, desvetlà a Rougemont l'autèntica realitat present del seu país: una espècie d'estat d'excepció camuflat, de submissió a una disciplina de neutralitat fèrria i asfixiant que impedia el desenrotllament normal dels drets fonamentals. Des d'aquell moment, l'oferta de la *Fondation Pro Helvetia* per a realitzar un cicle de conferències als EUA, durant quatre mesos, amb l'objectiu de difondre la situació històrica per la que passava Suïssa, esdevingué l'oportunitat per a marxar a un exili forçat, en gran mesura, per les autoritats helvètiques. La partida es produí a mitjans d'agost de 1940 i l'estada, en contra del previst en un principi, s'allargaria fins a la seua tornada definitiva en 1947.<sup>275</sup>

Amb posterioritat, donant continuïtat a aquesta via helvètica cap al federalisme europeu, Rougemont es convertirà, durant la segona postguerra, en el seu principal paladí intel·lectual, en plantejar, en paraules Karl Jaspers<sup>276</sup>, el dilema imperiós entre l'helvetització o la balcanització nacionalista d'Europa. Corprén, si més no, observar que, si el filòsof existencialista alemany besllumava aquest greu repte, ho feia des del dolor tremend i auster d'aquell qui assumeix i invita als seus compatriotes a acceptar la culpabilitat pel suport i legitimitat donats al III Reich i, alhora, prescriu la conversió necessària en pro d'una pau i d'una justícia que revifem el sentit d'humanitat d'un poble descoratjat i, llavors, reduït a cendres.<sup>277</sup>

---

connaître jamais. Il ne verra qu'aveugles façades. Il s'est privé à tout jamais de quelque chose d'irremplaçable, de quelque chose qu'on peut tuer, mais qu'on ne peut conquérir par la force, et qui vaut plus, insondablement plus que tout ce que peuvent rafler dans le monde entier les servants des «Panzerdivisionen». Quelque chose d'indéfinissable et que nous appelions Paris. C'est ici l'impuissance tragique de ce conquérant victorieux: tout ce qu'il veut saisir se change à son approche –Midas de l'ére prolétarienne– en fer tordu, en pierraille lépreuse”.

<sup>275</sup> *DRBIO*, vol. II, p. 665.

<sup>276</sup> Vegeu les diferents aportacions de Jaspers al llibre: DD. AA., *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947.

<sup>277</sup> Karl Jaspers, *La Culpabilité allemand* (1946), París, Les Éditions de Minuit, 1948.

El teòleg catòlic Hans Küng, en una conferència celebrada a Zuric en 1991 amb ocasió de la celebració del 700 aniversari de la Confederació, avaluarà, des d'una perspectiva ciutadana, el canvi històric produït al seu país a l'endemà del fi de la guerra:

“[...] por lo que se refiere a la *situación exterior*, Suiza ya no es la «fortaleza alpina» amenazada por potencias militares enemigas; sino, más bien, un país peligrosamente encerrado en sí mismo en medio de una Europa básicamente en paz y en la que es creciente la cooperación política y económica. Y, por lo que hace a la *situación interior*, Suiza va a dejar de ser pronto el por muchos envidiado «modelo de democracia», un país sin escándalos; es, más bien, un democracia normal [...] cuya imagen en el exterior en la posguerra ha quedado más deteriorada que mejorada sobre todo por las tan traídas y llevadas concesiones a la Alemania nazi, por el rechazo de muchos judíos y las ambiguas actividades de sus bancos y grupos industriales durante la guerra. Sólo después de 1955, bajo la presión de los reproches que se hacen a Suiza – unos con razón y otros sin ella – por sus fallos durante y después de la guerra, se producirá un examen de conciencia general. [...] Pero [...] en *Suiza*, como sucediera ya en 1798 (fin del *ancien régime*) y en 1848 (Estado federal), se ha producido un *cambio de paradigma político* de gran calado, y [es; sic] que un buen patriota suizo debería ser también un buen europeo. «Neutralidad» (más acentuada en la época de la guerra fría), si se quiere, sí; pero ya no pasiva ni, mucho menos, parasitaria, sino activa y solidaria”.<sup>278</sup>

Aquest canvi de paradigma polític, citat per Küng, té les seues arrels en la resistència cívica interior que acabem d'exposar més amunt, però també en les ànsies incubades per ella de projectar el federalisme d'inspiració helvètica envers un plànol europeu i, fins i tot, mundial. En pro d'aqueix objectiu va treballar el grup *Europa-Union Schweiz* durant els anys de conflicte armat, propiciant l'acollida de refugiats i exiliats federalistes o europeistes, així com els contactes i la mínima organització imprescindibles per a anar vertebrant, en part i de forma embrionària, el que seria el

---

<sup>278</sup> Hans Küng, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 59-60. Aquesta visió ponderada de la realitat suïssa de postguerra, no obstant, la compatibilitza amb un helvetisme crític molt proper al de Rougemont i Robert de Traz. Bona mostra d'això és el següent text amb un caire íntim que reforça el convenciment que hi manifesta: “El 19 de marzo de 1948 celebro en Sursee mi 20 cumpleaños. Soy ya *ciudadano de pleno derecho*, con capacidad para participar en todas las elecciones y referéndums en los diferentes niveles: federal, cantonal y municipal. Estoy convencido: una democracia más directa (mediante referéndums e iniciativas populares), un sistema de justicia íntegro (en el que los culpables no puedan librarse «legalmente» mediante el pago de dinero), un federalismo en el que se aplique el principio de subsidiaridad (no un Estado de controles superpuestos) y un alto grado de autonomía de municipios y cantones, todo eso podría también servir de modelo para la Unión Europea en ciernes, en la que se gobierna cada vez más con lejanía de la persona concreta. Es decir, Suiza no como «el país de las posibilidades infinitas», sino como «el país de los imposibles definidos», según la ingeniosa formulación del profesor de literatura de Zúrich Adolf Muschg. Y esto ya es mucho”. *Ibid.*, p. 59.

futur moviment federalista europeu.<sup>279</sup> Nogensmenys, indubtablement, tal modificació en la concepció geoestratègica de la Suïssa de postguerra fou determinada en major grau per la seua clara adhesió al bloc occidental, tot i que en els avatars de la relació entre les dues superpotències, els EUA i la URSS, el seu *status* clàssic de territori neutral guanyà un nou prestigi. Enfront del comunisme dels països sotmesos a l'òrbita soviètica, els cercles oficials i la immensa majoria de la societat helvètica s'adscriviren de bon grat a la defensa dels valors comuns democràtics i al bastiment de l'Estat social de benestar a Occident. En tot cas, la participació en el procés de construcció de les institucions europees, que constituïa un element destacat del conjunt d'iniciatives engegades a l'oest del Teló d'Acer, no comptà amb l'adhesió plena dels suïssos.

En aquest últim aspecte, la comparació amb el cas de Gran Bretanya, almenys fins a la seua incorporació a la CEE en 1973, dóna una imatge fidel de la postura mantinguda fins a hores d'ara per la Confederació. D'aquesta forma, crida fortament l'atenció la tibant paradoxa que s'ha viscut entre, per un costat, el fervor europeïsta de certs ambients socioculturals i acadèmics o d'institucions com el Centre Europeu de la Cultura (CEC), fundat el 1950 a Ginebra i encapçalat per Rougemont fins a la seua mort el 1985, i, per un altre costat, la mentalitat simplement lliurecanvista i de concurrència en institucions de cooperació internacional (sense pretensions de cessió de sobirania a un ens supranacional), que ha predominat en instàncies governamentals, econòmiques, financeres i en la major porció de la ciutadania. La comprovació més evident de tal contradicció es pot verificar amb una simple ullada al llistat de les principals institucions internacionals europees a les que Suïssa ha accedit com a membre de ple dret: el Consell d'Europa, la EFTA, l'actual OSCE... Però hi trobem a faltar la més important d'elles i l'única que encarna un ideal d'integració de sobirania compartides

---

<sup>279</sup> Lubor Jílek, "L'idée d'Europe devant la guerre: les exilés et le fédéralisme européen en Suisse, 1938-1945", a *The Federal Idea. The History of Federalisme since 1945* [Andrea Bosco, ed.], Londres, Lothian Foundation, 1992, pp. 19-50.

tan proper a la identitat federal suïssa: la Unió Europea. Així, encara que la realitat de la integració europea avança més de pressa del que hom puga pensar, puix és també cert que, per exemple, en l'actualitat, el govern federal s'esforça voluntàriament, sense cap obligació que no siga la de garantir l'eficiència del sistema productiu, per a adaptar la legislació pròpia a la normativa de Brussel·les, i que hi ha exemples extraordinaris de col·laboració interregional i transfronterera entre cantons com Basilea o Ginebra i les zones limítrofs dels Estats veïns participants de la Unió Europea. Tanmateix, a pesar de tot, hi ha una innegable reticència i desconfiança dels ciutadans i de les ciutadanes de Suïssa quan se'ls planteja l'avinentsa d'entrar a formar part de la Unió Europea. El no, en el referèndum de 1992, a l'enquadrament en l'Espai Econòmic Europeu (EEE), com a pas previ a aqueixa adhesió, ho demostra de sobres.

És precisament ací, per tant, en correlació amb aqueix distanciament respecte al projecte en marxa de la Unió Europea, on convé inserir la polèmica identitària, adés rememorada quant als seus orígens a finals del segle XVIII, entre l'helvetisme i l'antihelvetisme. Es tracta, en darrer terme, de preguntar-nos sobre el per què del que Yves Fricker anomena l'"hiatus entre el mite i el país real"<sup>280</sup>, és a dir, allò que Rougemont qualifica de "*malaise suisse*".<sup>281</sup>

Si ja Ch.-F. Ramuz considerava, a finals de la dècada de 1930, que no cabia parlar d'una vertadera comunitat humana a Suïssa sinó tan sols d'una estructura política sustentada per interessos militars i estratègics<sup>282</sup>, mentre que, més recentment, el també escriptor i dramaturg Friedrich Dürrenmatt, des del seu característic estil satíric enjogassat, igualava la Confederació Helvètica amb una presó autoimposada pels propis

<sup>280</sup> Yves Fricker, "Images et avenir de la Suisse", *op. cit.*, pp. 110-112.

<sup>281</sup> Denis de Rougemont, "Notre complexe de culpabilité", a *Choix de textes*, Berna, Chancellerie Fédérale Suisse, 1975, p. 549.

<sup>282</sup> Charles-Ferdinand Ramuz, "Lettre", a *Esprit*, octubre de 1937, pp. 4-10.



suïssos com a refugi.<sup>283</sup> La veritat que sembla rondar aquestes percepcions força desacreditadores, en tot cas unilaterals i requerides de confrontació, rau en el que Rougemont s'ha atrevit a definir com un complex col·lectiu de culpabilitat no raonat. En concret, la base subjacent d'aquest malestar suís no seria altra cosa que les misèries intrínseques del mateix model de convivència: l'aburguesament sense esperit d'irradiació generós, la preocupació cega per la seguretat, la prosperitat i el benestar, el tancament sobre si per pura inèrcia, la caritat burgesa com a almoïna compensatòria i consoladora... En definitiva, el revers negatiu de la moneda circumscriptura la seua causa a l'extensió social de l'esperit burgès<sup>284</sup>, qüestió que, des d'una òptica oposada, els liberals francesos de principis dels anys huitanta exaltarien com a element a imitar de la personalitat suïssa.<sup>285</sup>

Ara bé, ¿de quina forma hom pot omplir el buit que separa la realitat quotidiana i l'inconscient mític o imaginari comú que alimenta la imatge identitària que autoperceben els suïssos? O, almenys, i això és més tangible i menys idealista al parer de Rougemont, ¿com es pot dotar d'una tensió creadora més fructífera a aqueixa relació? Doncs bé, no sols a través de l'humanisme personalista i comunitari que proposa ell mateix, sinó també mitjançant el conreu de la cultura política helvètica (la

<sup>283</sup> Friedrich Dürrenmatt, *Pour Václav Havel*, [s.l.], Éditions Zoé, 1990, pp. 19-20; citat a Yves Fricker, "Images et avenir de la Suisse", *op. cit.*, p. 105.

<sup>284</sup> Denis de Rougemont, "Notre complexe de culpabilité", *op. cit.*, pp. 548-553.

<sup>285</sup> Segons el parer d'un altre lletraferit suís, Roger Favre, aquest diagnòstic de psicologia col·lectiva, confegit per Rougemont sobre la societat helvètica, seria la raó que explicaria, a hores d'ara, els temors i distanciaments silenciosos imperants en la Suïssa oficial respecte a la seua obra. "Alors qu'il tranche résolument avec l'image de la Suisse pleutre, «neutre» et désengagée, Rougemont demeure en 2006 un écrivain beaucoup plus encombrant que le pourtant remuant Friedrich Dürrenmatt pour l'officialité de son pays. Que des rues, des lycées, ou même des trains portent aujourd'hui son nom ne saurait tromper: vingt ans après sa disparition, les vues du Neuchâtelois d'origine sont l'objet d'une censure déguisée de la part de certains médias nationaux". Roger Favre, *Qui a peur de Denis de Rougemont?*, Le Locle (Suïssa), G d'Encre, 2006, p. 8. En aquest sentit, Christian Campiche hi afegeix: "Son opposition radicale au marxisme n'a d'égal que son mépris du capitalisme outrancier et arrogant, un aspect plutôt sous-estimé jusqu'ici par les biographes de Rougemont. Pour ma part, j'ai voulu souligner cette attitude car elle illustre à mes yeux l'anticonformisme du personnage, un trait de caractère qui s'assimilait à un anarchisme fort peu helvétique et qui expliquera le malentendu qui l'opposera toute sa vie à l'establishment de son pays". Christian Campiche, *op. cit.*, p. 2.

tríada: federalisme, democràcia, neutralitat), la qual, com hem vist, ajuda a nodrir per altra banda la filosofia sociopolítica rougemontiana: el federalisme integral.

No cal negligir que també hi ha altres pensadors que coincideixen en la necessitat de reivindicar el paper de la cultura política suïssa com a bressol identitari. És el cas de Gonzague de Reynold, però la diferència d'accent i sobretot de continguts situa a ambdós en esferes intel·lectuals i polítiques ben diverses i distants. Així, Reynold, admirador de Charles Maurras i Maurice Barrès, s'erigeix a guisa d'un dels màxims faedors de l'helvetisme idealitzat des d'un conservadorisme reaccionari i nostàlgic de l'Antic Règim, fins i tot partidari d'un corporativisme autoritari d'arrelam catòlica durant el període d'entreguerres. Mentre que Rougemont, ancorat sòlidament en la modernitat encara que críticament obert al llegat cultural i històric anterior, percaça el fil identitari que Robert de Traz encetà en diàleg raonable i assenyat entre les postures helvetistes i antihelvetistes. Aquesta visió descansa en dos pilars fonamentals. En primer lloc, Suïssa no és un Estat-nació, sinó una comunitat de cultura política bastida al llarg dels segles per tres vectors: el federalista, el democratitzador i el pacificador. I, en segon lloc, no hi cap parlar d'una "cultura suïssa", ans, més aïna, d'una pluralitat lingüística i cultural que conforma a Suïssa com a pont d'interacció entre algunes de les principals fonts culturals d'Europa.

En aquest sentit, pel que fa a la futura evolució de la identitat suïssa en relació al procés de construcció europea, o siga, a la resolució d'aqueixa difícil mixtura entre abstenció i exemplaritat enfront d'Europa<sup>286</sup>, l'autor neuchâtelés afirmaria a mitjans del decenni de 1980: "Le sujet qui m'importe et m'intéresse au sens fort du terme, c'est *la Suisse et l'union européenne*. Car je suis (depuis trente-cinq ans) profondément convaincu de ces trois vérités: 1) La Suisse ne peut pas subsister *si l'Europe ne s'unit pas*. 2) L'Europe ne peut s'unir que selon la formule d'une *fédération* (à cause de ses

<sup>286</sup> Yves Fricker, "L'image de la Suisse à l'étranger", *op. cit.*, p. 91.

diversités et *pour* les sauvegarder). 3) Toute formule d'union autre que fédérative est incompatible avec l'identité suisse".<sup>287</sup> Les autres deux alternatives, un superstat européen sobre el model d'Estat-nació francès o una senzilla lliga defensiva de nacions sobiranes, són rebutjades en concurs amb els anhels més escèptics d'altres europeistes de tarannà federalista com Edgar Morin i Christopher Tugendhat.<sup>288</sup> En definitiva, per tot açò, en contra de l'opinió de Hans J. Morgenthau o Raymond Aron, defensors de l'anomenada "teoria realista de les relacions internacionals" que bandeja el fenomen històric suís com a no exportable<sup>289</sup>, conclou a mode d'una espècie de professió de fe: "À la fois survivance de l'antique *unité* et germe de l'*union* à venir, la Suisse est plus que jamais nécessaire à l'Europe à condition qu'elle reste suisse, qu'elle garde son identité de fédération fondée sur l'autonomie des communautés de base, communes et plus tard cantons. Voilà pourquoi il ne serait pas du tout anormal, et peut-être même bénéfique, qu'elle soit la dernière à rejoindre une union fédérale de nos peuples, dont elle aura été, dans le même temps, la première figuration et la promesse".<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Denis de Rougemont, "La Suisse et quelle Europe?", en *La Suisse et la Communauté Européenne élargie*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1983, p. 58.

<sup>288</sup> Cf. Edgar Morin, *Penser Europa* [Víctor Compta, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1989 junt a Christopher Tugendhat, *El sentido de Europa*, Madrid, Alianza, 1986.

<sup>289</sup> Cf. Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations* (1948), Nova York, Knopf, 1978, p. 30; i també Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les Nations*, París, Calmann-Lévy, 1962, p. 71. Més recentment, caldria també ressenyar, en relació al nou marc de la política mundial nascut després dels atacs terroristes a les Torres Bessones de Nova York d'11 de setembre de 2001, el reviscolat atac de la teoria realista contra el multilateralisme i la concepció de la societat internacional, ja siga en la seua versió menys ambiciosa de cooperació entre Estats sobirans o en aquella altra que postula un federalisme global a partir de la integració inicial de grans regions continentals. En concret, destacaríem l'obra de Robert Kagan, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid, Taurus, 2003, com a exemple d'intent de deslegitimar aqueix "esperit d'helvetització", encarnat en la més important experiència supranacional duta a terme fins llavors, la Unió Europea.

<sup>290</sup> Denis de Rougemont, "La Suisse et quelle Europe?", *op. cit.*, p. 63. Com a hereus del pensament rougemontianà, Claude Haegi –antic conseller d'Estat i alcalde de Ginebra– i François Saint-Ouen mantenen, a hores d'ara, una opinió semblant. "Dans les suggestions que l'on pourrait faire, je crois qu'il nous faudrait travailler précisément sur notre fédéralisme et nous interroger sur les valeurs auxquelles, en tant que Suisses, nous sommes profondément attachés. Alors, et à partir de là, nous pourrions les *expliquer* à nos voisins et amis européens. Et nous ne donnerions pas l'image d'un pays recroquevillé, craintif, égoïste, soucieux de garder le confort dans lequel il est installé. Au lieu de cela, nous témoignerions de valeurs essentielles en tentant précisément de construire quelque chose ensemble. Que l'on entre ou que l'on n'entre pas dans l'Union, de toute façon, par la structure de notre pays, Européens nous sommes et Européens nous resterons!". Claude Haegi, "Une révolte constructive à réactiver", a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'Homme, 2007, p. 19. "Et la Suisse? Denis de Rougemont est très exigeant envers la Suisse qu'il investit d'une véritable «mission» de contribuer à faire

## 2- Filosofia social i política: un federalisme personalista

La internacionalització de l'economia o "segona revolució capitalista", faedora d'un mercat global més enllà de l'Estat com a mercat nacional, s'ordeix en gran mesura gràcies al desenvolupament científicotècnic i a la uniformització de les mentalitats, patrocinada, ensems, pel relativisme cultural i per un correlatiu encaminament dels individus atomitzats cap a un darwinisme social presidit per l'economicisme utilitarista. Aquest últim té en el discurs neoliberal imperant el seu màxim exponent ideològic i en els processos d'augment de la desigualtat i exclusió socials, tant al Tercer Món com a l'interior de les societats més desenvolupades, la constatació de les seues conseqüències més nefastes.<sup>291</sup> Paradoxalment, en part com a reacció però també com a aprofundiment

---

tous ses efforts pour favoriser la naissance de l'Europe fédéraliste de la Personne (*Mission ou démission de la Suisse*, 1940). Il s'agit d'un impératif catégorique, d'une exigence éthique et donc, pratique". François Saint-Ouen, "Denis de Rougemont, inventeur d'inconnu", a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>291</sup> Javier de Lucas ha denunciat "la desactivació de la capacitat emancipadora dels drets humans" en utilitzar-se, sovint de forma purament retòrica, a mode de mecanisme de legitimació del nou ordre internacional. No obstant, cal emfasitzar, seguint la línia ja traçada anteriorment per Weber i després per Horkheimer i Adorno, que l'actual globalització socioeconòmica i tècnica –guiada per la raó instrumental– no s'identifica en gran mesura amb la universalització moral i jurídica dels drets humans, malgrat ser ambdós processos derivats de la modernitat. Ja que, mentre la lògica del primer restringeix i concentra les llibertats, la del segon expandeix i amplia els drets des d'una òptica crítica, emancipadora i reivindicativa. Vegeu Javier de Lucas, "La globalización no significa universalidad de los derechos humanos. (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)" a *Jueces para la Democracia*, nº 32, juliol de 1998, pp. 3-9; i també "Inmigración, ciudadanía, derechos: el paradigma de la exclusión", a *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes* [M<sup>a</sup> E. Rodríguez Palop i A. Tornos, eds.], Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000, pp. 21-22.

en una postmodernitat en recerca d'un humanisme que relligue de nou el progrés material i el progrés moral, creix la consciència de la necessitat de nous espais polítics, amb vocació continental o mundial. Aquestes institucions de Dret internacional vénen a compensar la pèrdua de poder estatal i ciutadà en mans d'uns agents econòmics i financers molt sovint de perfil difús, els quals posen en perill quan no actuen deliberadament en contra de l'assoliment progressiu d'una garantia universal dels drets humans i de la democràcia, així com del manteniment, readaptat a les circumstàncies presents, d'un règim de benestar social. De forma paral·lela, s'observa també una fascinació per la singularitat cultural, requerida ineludiblement de diàleg intercultural i interreligió, i un interès per la salvaguarda i bastiment d'identitats col·lectives, conjuminada amb un ressorgiment dels regionalismes, quan no dels nacionalismes, i de la regionalització, a mode de demanda de major participació autònoma dels ciutadans en la gestió de la cosa pública. Tot plegat, podria ser aquest un esbós succint a grans trets del marc històric que ha anat configurant-se i ha caracteritzat l'evolució d'Occident d'arran la Segona Guerra Mundial (abstracció feta del xoc entre blocs, comunista i capitalista). A més a més, a la llum dels esdeveniments posteriors a la caiguda del mur de Berlín, el 1989, sembla generalitzar-se pertot arreu en el moment hodiern, si més no, de forma parcial i fragmentària.<sup>292</sup>

Davant d'aquests fets, el federalisme apareix com una fórmula influent en el desenrotllament de la nostra història present. Entés de mode reductiu en la seua accepció juridicoconstitucional, es mostra en el paper de factor pragmàtic en pro de la reorganització i repartiment del poder estatal. Ja que, en eixa justa mesura, no implica

---

<sup>292</sup> Per a una visió de conjunt més elaborada però també amb pretensions sintetitzadores sobre el temps històric present, vegeu, des d'una perspectiva crítica, Mariano Aguirre i Ignacio Ramonet, *Rebeldes, dioses y excluidos. Para comprender el fin del milenio*, Barcelona, Icaria, 1998; DD. AA., *Mundialització... o conquesta?*, Barcelona, Claret, 1999; Anthony Giddens, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas* [Pedro Cifuentes, trad.], Madrid, Taurus, 2000; o també Luis de Sebastián, *Un mundo por hacer: claves para comprender la globalización*, Madrid, Trotta, 2002. Des d'una òptica neoliberal, francament optimista malgrat els obstacles existents al seu parer, cf. Guillermo de la Dehesa, *Comprender la globalización*, Madrid, Alianza, 2004.

una concepció ideològica de l'Estat i permet tant una centralització institucional per exigències socials, tècniques o econòmiques, com també una autonomia democràtica a favor de les comunitats locals i regionals, possibilitant així la diversitat. A més a més, per descomptat, aquesta visió pragmàtica de la sobirania s'aplica millor a la realitat internacional i nacional que no la idea del contracte social de Hobbes o Rousseau, ja que el seu fonament contractualista és de caire cooperatiu.<sup>293</sup> Açò permet, en el plànol de l'actual globalització, una vertebració major de la societat internacional des d'uns paràmetres multilaterals oposats diametralment al realisme polític, el qual afavoreix l'anarquia, la violència brutal i l'acció unilateral i arbitrària dels Estats en detriment d'un ordre mundial regit per les variades organitzacions garants del Dret internacional.

Ara bé, sense perdre eixa perspectiva politicojurídica que traça, més o menys, la silueta de tot pensament federalista digne d'aquest nom, el federalisme integral reconduex cap a una noció màxima del terme. És així que Denis de Rougemont ve a definir-lo com una inspiració nascuda del nucli més propi del que representa la cultura d'Europa:

“une forme de pensée, une structure de relations bi-polaires dont le «modèle» nous est connu: [...] l'antinomie fondamentale de l'Un et du Divers, ou encore de la permanence et du changement. [...] cherche à maintenir les deux termes non pas en équilibre neutre, mais bien en tension créatrice, et c'est le succès de cet effort toujours renouvelé et toujours menacé, qui dénote la santé de la pensée européenne, sa justesse, [...] qu'il s'agisse des réalités métaphysiques ou physiques, esthétiques ou politiques; [...] cette définition vaut également et intégralement pour le fédéralisme”.<sup>294</sup>

En la base de tal doctrina federalista s'hi troba una concepció de l'home, l'home segons la mentalitat europea, la persona humana:

“La *personne humaine*, notion déduite des dogmes relatifs aux trois Personnes divines, et surtout à la deuxième, [...] c'est l'homme considéré dans sa double réalité d'*individu distinct* et de *citoyen engagé dans la société*. Pourvu de libertés mais de responsabilités, solitaire et solidaire [...], distingué du troupeau par cette vocation même dont l'exercice le relie à la communauté, cet homme se constitue dans la dialectique des contraires. Et ce caractère va se transmettre à tous les groupes qu'il formera avec d'autres hommes,

<sup>293</sup> Thomas Fleiner-Gerster, “Le fédéralisme suisse: la influence du fédéralisme américain”, a *Le Fédéralisme en Europe*, op. cit., p. 29.

<sup>294</sup> Denis de Rougemont, *L'un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 239.

ses semblables. Ces groupes devront être, à leur tour, à la fois autonomes et solidaires: [...] l'un –la solidarité– sera la garantie de l'autre –l'autonomie".<sup>295</sup>

S'escolta en aquestes paraules, amb diafanitat enlluernadora, el fluir tranquil però, a la vegada, sense ruptures, d'un personalisme comunitari del qual brolla el federalisme rougemontia. Les relacions recíproques i els paral·lelismes s'afermen sense solució de continuïtat. Si l'oposició simultània a l'individualisme –separació– i al col·lectivisme –confusió–, conté la clau de “la comunió en la unidiversitat” que sustenta el personalisme.<sup>296</sup> Aquesta idea es veu refrendada per un anàleg distanciament al si dels postulats federalistes. El rebuig matisat i reorientador, en tensió, pel que fa, per una banda, a l'anarquia negativa del liberalisme formal i al seu contrari, el centralisme homogeneïtzador. I, així mateix, per altra banda, el refús frontal als extremismes, en referència tant al separatisme particularista dels nacionalismes excloents com als règims totalitaris qualsevulla que fóra la seua legitimació (nació, Estat, raça, classe social...).

Amb tot el que venim dient, Fabrizio Frigerio, Jean Mantzouranis, Stef de Jong i François Saint-Ouen, tots ells deixebles de Denis de Rougemont, convenen en qualificar la filosofia política de llur mestre en la línia d'un “federalisme llibertari d'arrelam proudhonià”<sup>297</sup>, no oblidant per això l'ascendència que la tradició cristiana calvinista i l'experiència històrica suïssa exerciren sobre ell. Puix, no debades, el primer filòsof en extraure un concepte de federalisme global fou Pierre-Joseph Proudhon, l'empremta del qual sobre els moviments personalistes del decenni de 1930 ja hem palesat. “La lectura de sus últimas obras, [...] nos conduce a verificar que Proudhon ve, en el federalismo, [sic] un mutualismo perfeccionado y amplificado. Así, mientras el mutualismo es, mayormente, un sistema económico, el federalismo abarca la plena vida del hombre”.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>296</sup> August Monzon, “Liberalisme, comunitarisme, personalisme”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>297</sup> DD. AA., “Fédéralisme (chez Rougemont)”, a *DIFED*, p. 203.

<sup>298</sup> Víctor García, *op. cit.*, p.168.

Al remat, abans de passar a l'anàlisi en detall dels elements més reeixits del federalisme rougemontia, caldria recordar, per boca del nostre autor, allò que hem indicat en encetar el present punt del treball: “On s’aperçoit alors que le fédéralisme politique (intra- ou interétatique) [...] n’était en réalité qu’un cas particulier d’une conception beaucoup plus large des relations humaines dans la Cité, des relations publiques en général. [...] Nous voici sur le seuil de l’ère des grandes unions et des petites unités fonctionnelles, et l’on va peut-être trouver, dans les techniques avancées, le moyen de leur composition”.<sup>299</sup>

## 2.1// Cultura, ètica i societat

En l’assaig *La Pensée de Charles Péguy* (1931), escrit en col·laboració entre Georges Izard i Emmanuel Mounier, hom podria copsar el profund i arrelat escrit que serveix d’espenta prospectiva a tota la generació d’intel·lectuals marcada per l’esperit de 1930. El rebuig paradigmàtic de l’obra de Julien Benda *La Trahison des clercs* (1927), el refús de l’esterilitat de l’idealisme formal i, alhora, de la fugida d’allò humà com a tal, que s’expressen en ella. Així, en contraposició, el principi d’“encarnació” i “el sentit d’allò real” de Péguy esdevenen allò desitjable a oposar-hi.<sup>300</sup> “Nous appellerons dès lors *incarnation* un acte qui ne sera réductible ni à un conformisme, ni à une évasion, et

<sup>299</sup> Denis de Rougemont, *L’un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 242-243.

<sup>300</sup> Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, p. 204.



qui de plus, –c’est capital,– [sic] naître d’un élan de la pensée vers une fin qu’elle invente ou qu’elle a vue. Car la pensée qui agit, c’est celle qui sait où elle va”.<sup>301</sup>

*Penser avec les Mains* (1936) de Denis de Rougemont cerca, doncs, en aquesta direcció, reconstruir els fonaments comuns d’una nova cultura indiscutiblement oberta a l’autonomia i a la pluralitat modernes. Però, al mateix temps, renovelladora del “principe d’une *Morale de But*”<sup>302</sup> de ressonàncies aristotèliques, d’una ètica substantiva de mínims que permeta tant la interacció entre pensament i acció com la recuperació d’una matriu social de caire comunitari. Aquest impuls, que seria enriquit i aprofundit anys després, se centra en la rebel·lió contra el “pensament proletaritzat” o “pensament sense dolor”, o siga, contra el racionalisme sistemàtic, del qual deriva una ètica formal revestida de pretesa imparcialitat i objectivitat, que, al capdavall, constitueix la vertadera traïció dels intel·lectuals.<sup>303</sup>

Atenent a les mateixes fonts rougemontianes de la fenomenologia d’Edmund Husserl i de l’ètica de Max Scheler, la “filosofia de la raó vital” d’Ortega y Gasset també defensa, en contra del neokantisme, que “la vieja idea del ser [...] tiene que [...] quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. [...] El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*”.<sup>304</sup> Considera que la condició humana està

<sup>301</sup> *PM*, p. 221. La postulació d’una raó pràctica *a contrario* com a mètode de formulació de la seua proposta ètica en oposició al racionalisme formal s’observa en el següent passatge: “Tout ce que j’ai dit contre une certaine pensée, puis en faveur d’une certaine éthique, vise uniquement à désigner l’acte d’incarnation qu’est penser avec les mains. Or cet acte en définitive est un mystère, le mystère même de la Communion”. *Ibid.*, p. 220.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>303</sup> En convergència d’idees però des d’un context actual d’elaboració d’una teoria crítica postmoderna, que supere així mateix l’idealisme formal heretat de la modernitat, vegeu, en clara paràfrasi no buscada amb les conceptualitzacions rougemontianes, Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* [Joaquín Herrera, trad.], Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003. “La actitud del científico social crítico debe ser la que se orienta a maximizar la objetividad y a minimizar la neutralidad. La teoría crítica post-moderna parte del presupuesto de que el conocimiento es siempre conocimiento contextualizado en las condiciones que lo hacen posible y de que sólo puede avanzar en la medida en que transforma en sentido progresista esas condiciones. Por esto, el conocimiento-emancipación se conquista asumiendo las consecuencias de su impacto. De ahí que sea un conocimiento prudente, finito, que mantiene la escala de las acciones, tanto como fuera posible, al mismo nivel de la escala de las consecuencias”, pp. 33-34.

<sup>304</sup> José Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, a *El tema de nuestro tiempo*, op. cit., p. 61.

l·ligada a dos imperatius contraposats però íntimament sol·licitats de tensió recíproca: el cultural i el vital. Puix, la vida inculta és barbàrie i la cultura desvitalitzada és bizantinisme.<sup>305</sup> I, en referència a la qüestió moral, conclou:

“la razón es sólo una forma y función de la vida. [...] El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. [...] Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. [...] Don Juan se resuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: una cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”.<sup>306</sup>

Ambdós, el filòsof espanyol i el pensador suís, inclouen llurs reflexions antropològiques i ètiques dins del procés de rehabilitació de la raó pràctica, vertader espai de retrobada, al segle XX, entre la raó i el món de la vida, el *Lebenswelt* husserlià. I, consegüentment, és aquí on s'entrellacen en part llurs discursos, tot i posseir un significat i un abast de distint calat, més clarament decantat cap a una valoració major d'allò comunitari en el cas d'aquest últim.

És per això que, en opinió de Rougemont, l'atomització de llenguatges, així com la subsegüent pèrdua de sentit d'uns “fins últims”, ço és, d'una teleologia compartida, envaeixen la civilització occidental a tall de dèficits o lacres innates a la maduració de la modernitat, regida pel “*mos geometricus*” o raó instrumental.<sup>307</sup> Es tracta d'algunes de les conseqüències negatives de l'obra decimonònica que marca el triomf de la burgesia, gràcies a una sèrie de factors: el racionalisme, el productivisme, el capitalisme, el cientisme, la sociologia i la fe cega en el progrés. Elements tots ells que, en conjunt, confegeixen allò que els personalistes designaren a la dècada de 1930 amb

<sup>305</sup> *Idem*, *El tema de nuestro tiempo*, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>306</sup> *Ibid.*, pp. 117-118. Aquest mateix raonament orteguian fou continuat i aprofundit, amb especial atenció, per Xavier Zubiri, quan postula la necessària vertebració d'una “intel·ligència sentent”. Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. \* *Inteligencia y realidad*, *op. cit.*

<sup>307</sup> Aquest raonament constitueix, al llarg dels anys, una constant bàsica dins la seua òptica. Fins al punt que la crítica a l'extrema especialització i al relativisme moral el durà a parlar de l'“estat babèlic” de la cultura occidental i, per tant, de la necessitat d'una nova “síntesi creadora”. “C'est donc une espèce d'univers en expansion que nous avons dans le savoir et dans l'Université. D'où [...] le phénomène de la tour de Babel, [...] si on dit que le langage commun se perd entre les différentes branches du savoir, cela veut dire aussi que la *commune mesure* de notre civilisation est en train de se perdre. [...] (9 décembre 1966)”. *INED*, p. 47.

el nom de “desordre establí”. És a dir, un clima de conformisme col·lectiu que legitima una creixent angoixa vital motivada per distintes ruptures: separacions entre el poble i les elits, entre les nacions europees, entre les classes socials d’un mateix Estat, entre els actes de cada home i el seu propi ideal... Davant d’aquest panorama generalitzat, a mode de depuracions amargues però necessàries en pro del ressorgiment posterior d’un sentit de comunitat més autèntic, alaba les denúncies desemascaradores d’aquells genis creadors de transformacions socials i culturals:

“À partir du XIXe siècle, on voit paraître des génies d’une espèce toute différente: des génies qui n’incarnent rien que leur refus individuel, des génies destructeurs de toute communauté, affirimateurs d’une vérité individuelle antisociale, des prophètes sans message pour le peuple, sans grandeur mesurable dans les faits, accusateurs, inquisiteurs et anarchistes. Presque tous les poètes et tous les philosophes poètes, Kierkegaard, Schopenhauer, Baudelaire, Dostoievski, Rimbaud et Nietzsche...”. Tanmateix, “la vraie grandeur des vrais génies d’un siècle aussi profondément malade, ce fut l’angoisse. De Kierkegaard à Nietzsche, toutes ces angoisses individuelles ont porté témoignage en faveur de l’esprit contre l’abêtissement de la communauté, contre toutes ses caricatures”.<sup>308</sup>

És així que trobem l’exigència ètica, requerida d’un sentiment de comunitat a la base, com a motor de l’angoixa kierkegaardiana, la qual reclama una nova jerarquia de valors, una redefinició de les idees de bé i de veritat enmig d’una societat secularitzada i diversa. Per tant, la recerca d’“una comuna mesura humana”, d’un rejuvenit sentit comú, s’imposa de forma inexorable. I açò més, si cap, quan, per a fer front a la inquietud, les convulsions i els foraviaments als quals es veuen subordinades les masses d’individus desorientats, els nacionalismes agressius, les ideologies totalitàries<sup>309</sup> o la més subtil publicitat consumista responen amb la fabricació de noves mesures mistificadores: mots d’ordre, místiques racials, nacionals o de classe tufejant un holisme subjugant, propaganda mercantil embrutidora i despersonalitzadora...

<sup>308</sup> *PM*, pp. 85-86.

<sup>309</sup> Rougemont identifica els règims comunista i feixista quant a les relacions que ambdós mantenen amb la cultura. Un esforç interessat per a sotmetre l’esperit creador, els esperits dels usuaris de la cultura, a la mesura pretèsament universal. Ara bé, seguint els plantejaments de Nikolai Berdiàiev, diferencia les motivacions: la justícia social com a meta del comunisme no és equiparable a la violenta voluntat de poder del feixisme. Cf. “Changer la vie ou changer l’homme?”, a *Le communisme et les chrétiens*, París, Plon, 1937, pp. 212-232; com també Marcelino López Cambronero, *Antropología, filosofía política y derecho en N. Berdiàiev*, Tesi doctoral, Universitat de València – Estudi General, 2000, en premsa.

Eixa “comuna mesura humana”, eixa nova moral de la cultura, no és sinó la defensa de la “persona lliure i responsable” coronada com a finalitat suprema, com a *telos*, de la societat.<sup>310</sup> És així que, en la immediata segona postguerra, Rougemont en preguntar-se sobre què era el que li quedava a Europa enmig d’aquella desfeta material i espiritual, conclou: “Un monopole unique: celui de la *culture* au sens le plus large du terme, c’est-à-dire: une mesure de l’homme, un principe de critique permanente, un certain équilibre humain résultant de tensions innombrables”.<sup>311</sup> Aquesta unitat cultural d’Europa ostenta la vàlua inapreciable de confegir la seua dinàmica interna sota el principi de la unió en la diversitat, la qual cosa permet instaurar la pluralitat al bell mig d’una ètica de bé unitària, però no unificadora. I, a més a més, semblant proposta ètica plasma, de forma cabal i paradigmàtica, un exemple d’universalitat concreta. Puix, primer en el plànol moral i després perllongant-se en el juridicopolític a través de la doctrina dels drets humans, dóna lloc a un marc normatiu interpersonal amb capacitat transcendent més enllà de les arrels culturals i històriques específiques des de les que ha sorgit. De tal manera que defuig l’abstracció formal, encara que guanya en universalitat en la mesura que aconsegueix el reconeixement raonable de la seua validesa en el debat amb altres visions culturals de la humanitat de projecció equiparable. No és d’estranyar, doncs, que aquesta estructura cultural atenga a:

“une formule de l’homme typiquement européen: c’est *l’homme de la contradiction*, l’homme *dialectique* par excellence. [...] crucifié entre ces contraires qu’il a [...] définis: l’immanence et la transcendance, le collectif et l’individuel, le service du groupe et l’anarchie libératrice, la sécurité et le risque, les règles du jeu qui sont pour tous et la vocation qui est pour un seul. Crucifié, [...] car l’homme européen, en tant que tel, n’accepte pas d’être réduit à l’un ou à l’autre de ces termes. Mais il entend les assumer et consister dans leur tension, en équilibre toujours menacé, en agonie perpétuelle”.<sup>312</sup>

Alhora, aquest home europeu, creador o víctima de tals tensions, demana la vertebració d’institucions a la seua mesura, a la mesura de la persona humana: “ces

<sup>310</sup> Bruno Ackermann, *DRBIO*, vol. I, pp. 497-522.

<sup>311</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 21.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 23.

institucions a sa mesura, a altura d'home, traduint en la vida de la cultura, com en les estructures polítiques, les mateixes tensions fonamentals, je les anomenarai *federalistes*".<sup>313</sup>

En definitiva, i açò cal recalcar-ho de forma especial: "*la culture pour un Européen, c'est sa participation au trésor commun des oeuvres créées depuis des siècles par l'esprit des Européens*. Mais là encore, le mot participation a un double sens, réceptif, puis créateur".<sup>314</sup> Tal afirmació conté, a més a més, una clara fonamentació objectiva dels valors en arguments històrics, lluny d'essencialismes metafísics i de rònegues legitimacions formals de caràcter racionalista. Es tracta així d'una ètica basada, com diu l'autor neuchâtelés, tant en la historicitat dels valors, sempre en procés de renovació, com en la seua actualitat intrínseca o incidència permanent.<sup>315</sup> Per tant, en l'aproximació per via negativa a aquesta nova mesura, que promou el desenvolupament de la persona lliure i responsable enmig de la comunitat, s'ha de tenir sempre en compte que és una "realitat en moviment", en continu canvi dins la "*durée*". "Or, pour qu'une [...] réalité quelconque possède un sens, il faut qu'elle soit en mouvement et qu'il y ait un but à ce mouvement. Tout mouvement consiste à la fois en un élan *hors de* et en un élan *vers*. On peut le décrire comme résultat d'une tension, ou comme obéissant à l'appel d'une fin. Soit par ces causes, soit par son but".<sup>316</sup>

Resulta força interessant i il·luminador començar a enllestir el parangó (que més avant ampliarem) entre les concepcions de l'ètica cívica de Rougemont i de l'"ètica de la societat civil" que, més recentment, ha realitzat Adela Cortina, inspirant-se en els punts d'encontre entre la tradició dels personalismes i les teories universalistes

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>314</sup> *Idem*, *Civisme et culture* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 168.

<sup>315</sup> Bruno Ackermann, *DRBIO*, vol. I, p. 502. Heus ací la necessitat postulada per la fenomenologia hermenèutica de tornar a "plantejar la qüestió radical de la veritat, entesa ara *com a sentit*: no com a «objectivitat» exterior, sinó *inductivament*, a partir de l'experiència compartida (intersubjectiva)". August Monzon, "L'herència del segle XX: celebrar la tradició, preparar la utopia", pròleg a Emilia Bea, a *Testimonis del segle XX*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 11.

<sup>316</sup> *PM*, p. 193.

derivades de la raó pràctica kantiana (distsants de l'idealisme formal propi del neokantisme decimonònic). Així, en concret, aquesta filòsofa defuig els extrems tant d'una ètica de l'adustesa, obsessionada per desanimar, desil·lusionar, limitar i prohibir, com d'una moral frívola i superficial que desconeix la profunditat de l'esperit. “Urge, pues, optar por una moral de la responsabilidad, que nos impele a tomar en serio la construcción de nuestra realidad social [...]”.<sup>317</sup> Aquesta ètica cívica responsable es definiria com a ètica de mínims enmig de les societats modernes de caire pluralista, desmarcant-se totalment de qualsevol subjectivisme o relativisme moral (“politeisme axiològic” segons la seua terminologia). I, a més, confegiria el seu contingut pel respecte als drets humans de primera, segona i tercera generació, als valors de llibertat, igualtat i solidaritat i, també, per una actitud de diàleg sociocultural regit per la tolerància activa.<sup>318</sup> En definitiva, “la fórmula mágica del pluralismo consistiría en compartir unos mínimos morales de justicia, aunque discrepemos en los máximos de felicidad”.<sup>319</sup> En conseqüència, les dues propostes assagen un model d'ètica democràtica que cerca crear les condicions de possibilitat per a la consecució de la plenitud de vida de cada ésser humà. És per això que prima la integració relacional de la diversitat en la

---

<sup>317</sup> Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, p. 98.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 52, vegeu també pp. 57-58. En relació a la “comuna mesura humana” plantejada per Rougemont, esdevé força clarificadora aquesta diferenciació entre una ètica cívica de mínims, definida per una raó pràctica intersubjectiva que cerca allò just per a establir normes exigibles, i unes ètiques de màxims, derivades de cosmovisions religioses o filosòfiques i determinades per la recerca de la felicitat a través del consell, la prudència i la invitació a la vivència del bé. També en aquesta perspectiva es planteja el projecte hodiern d'una “ètica mundial” postulat per Hans Küng. En aquest cas, es tracta, més que d'un sistema ètic comú, del bastiment d'una actitud ètica compartida entre les diferents religions i concepcions filosòfiques com a fonament de valors i normes, en benefici tant de les persones com de les institucions desitjablement democràtiques. Küng, partint de la necessitat d'obertura cap a una dialèctica drets-deures humans alhora que d'un canvi de mentalitat respecte a la connotació conflictiva i negativa de la idea de “diferència” que ha de passar a ser entesa a mode d'enriquiment, ha aconseguit estendre la seua proposta mitjançant la seua significativa adopció, entre d'altres, per part del II Parlament de les Religions del Món celebrat el 1993 a Chicago, el qual aprovà la *Declaració cap a una Ètica Mundial*. En ella es consagren quatre preceptes que es consideren bàsics per a tota cultura humana: 1) de no violència i respecte a tota vida; 2) de solidaritat i requeriment d'un ordre econòmic just; 3) de tolerància i vida veraç; 4) d'igualtat de drets i col·laboració entre home i dona. Vegeu Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* [Gilberto Canal Marcos, trad.], Madrid, Trotta, 1991, com també *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de la globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren* [Gilberto Canal Marcos, trad.], Barcelona, Herder, 2002.

unitat, sense renunciar a cap dels dos pols. Tal objectiu resulta possible des del moment en què hi ha una valoració d'«allò just» com a punt d'encontre de les distintes idees de «vida bona», sent *a posteriori* «allò just» la base per al bastiment de la legalitat jurídica i política. Cal parar esment que aquesta percepció de la justícia a guisa de cruïlla consensual no es resol en un sentit abstracte i purament procedimental com seria concebible des dels paràmetres del liberalisme clàssic. Sinó que, més aïna, el consens reconeix unes arrels històriques de valors, ço és, uns referents morals de màxims, els quals, enmig del diàleg entaulat per ells en el camp de contacte entre l'ètica i la política, donen a llum el que anomenem «allò just».

Aquest punt de vista es configura en Rougemont a partir del que podríem designar, com veurem més àmpliament en avaluar la repercussió de la seua obra en el món del dret, com un «jusnaturalisme formal» d'encuny calvinista. En tot cas, la influència decisiva de Max Scheler en el nostre autor, ja exposada, ho deixa encara més clar quan observem l'aposta d'ambdós en pro d'una tensió dinàmica entre un aristotelisme negatiu (èmfasi en la seqüència comunitat-història-identitat, però refusant qualsevol mena de comunitarisme) i un contractualisme positiu d'inspiració platònica o idealista (primacia de la persona autònoma, però obertura a la vessant historicocultural com a complement necessari del contracte en la vertebració de la societat).<sup>320</sup> Pel que fa als plantejaments similars d'Adela Cortina, resulta palpable tant, per un costat, l'influx rebut pel vector de revalorització de les tradicions historicoculturals, que s'exemplifica en el liberalisme comunitari de Charles Taylor i Michael Walzer. Com també, per un

---

<sup>320</sup> Amb altres paraules Jesús Conill ho expressa així: “[...] la dialéctica se da dentro de la razón práctica como una dialéctica entre nuestra conciencia moral ordinaria (basada en nuestro *êthos*) y nuestra razón práctico-filosófica (con apertura *crítica*). A esta dialéctica es a la que Gadamer [...] se refirió como una mezcla de «sustancia de vida ética» y «conciencia vigilante» (la vigilancia de la conciencia moral). Aristóteles representaría la sustancia de la vida ética y Kant la vigilancia de la conciencia moral. Esta propuesta de compaginar la ética aristotélica y la kantiana es la que abre, ya desde Gadamer [o, àdhuc, des de Max Scheler], un camino hacia una ética hermenéutica crítica, porque la razón práctica no necesita ser pura para ser crítica”. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 206-207.

altre costat, el mestratge simptomàtic del personalisme hermenèutic de Paul Ricoeur. En aquest sentit, el filòsof francès, de confessió reformada, resta ben proper al susdit “jusnaturalisme formal” de Rougemont, en la mesura que no fa sinó expressar aquesta entesa optimitzadora entre Aristòtil i el contractualisme de base platònica, en assumir la susdita diferenciació tripartita entre les idees de bé, justícia i legalitat. Ja que, si recorre al fundador del Liceu atenenc per a accentuar l’origen d’“allò just”, institucionalment parlant, en l’àmbit de l’experiència ètica i històrica d’una comunitat, no segueix, per contra, el raonament d’aquest, tan estimat pel jusnaturalisme substantiu, que reflecteix directament i automàtica la idea de bé i felicitat dominant en una comunitat social concreta, més o menys homogènia, al si del dret positiu que integra el seu cos polític.<sup>321</sup>

En virtut del que precedeix, s’escau investir les interpretacions sobre l’ètica cívica de Rougemont, Cortina i Ricoeur del juí que sobre les diferents ètiques hermenèutiques contemporànies ha realitzat Jesús Conill:

“Y es que puede haber una hermenéutica impura, reflexiva, vital, histórica y abierta al pensamiento científico, que por su nuevo vigor crítico contribuya a ampliar las nociones de experiencia y de razón desde la facticidad de la experiencia y desde la facticidad de las ciencias. [...] La razón no es un hecho clausurado ni un mero artefacto, sino un proceso abierto, experiencial e histórico. [...] La ética hermenéutica impura no ha de confundirse con un interpretacionismo pragmático [una novella sofística] [...], ni con una «hermenéutica negativa» [...], caracterizada por renunciar a comprender en el acto de la comprensión (!), ni ha de proseguir estrategias inmunizadoras frente a las ciencias, sino que está abierta a los más diversos campos científicos [...]”.<sup>322</sup>

Anem, doncs, a escutar ara, de forma més esplaiada, la gramàtica essencial de la “comuna mesura humana” suggerida per Rougemont, o siga, el que anys després identificaria com les virtuts ètiques del seu projecte federalista. Amb posterioritat, tot

<sup>321</sup> Paul Ricoeur, *Lo justo* [Agustín Domingo Moratalla, trad.], Madrid, Caparrós, 2003.

<sup>322</sup> Jesús Conill, *Ética hermenéutica...*, *op. cit.*, pp. 272-273. No debades, de forma anàloga, Ricoeur, arran la polèmica entre el progressista Jürgen Habermas i el conservador Hans-Georg Gadamer entorn a la utilització bé de la racionalitat crítica bé de la tradició comunitària, respectivament, a propòsit de la configuració bàsica de la raó pràctica de caire intersubjectiu, manté una postura convergent. Així diu: “me inclino cada vez más a considerar el conflicto entre Habermas y Gadamer como un conflicto sólo secundario. [...] Ya no me parece interesante esta oposición entre ambas figuras, porque no veo cómo podemos tener una crítica sin tener también una experiencia de la comunicación. Y esta experiencia nos es procurada por la comprensión de textos. Aprendemos a comunicarnos comprendiendo textos. La hermenéutica sin un proyecto de liberación es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vacuo”. Paul Ricoeur, *Ideología y utopía* [Alberto Luis Bixio, trad.], Barcelona, Gedisa, 1994, p. 260.



seguit, clarificarem on s'ubica la funció d'autoritat que no sols tota ètica maximalista de bé sinó també tota idea de justícia cívica requereixen per a la seua salvaguarda.

L'ètica és entesa a imatge d'una praxi, com el conjunt dels mitjans que dicta una finalitat perquè hom puga abastar-la. Sols el fi just habilita els mitjans justos. La finalitat federalista no és la puixança col·lectiva, la dels Estats. Ans el contrari, ben lluny de qualsevol intent de seguir a Hegel en la postulació d'un Estat a guisa de subjecte ètic suprem, hom opta per la llibertat de les persones i la realització de llurs vocacions singulars. En aquest sentit és interessant analitzar l'evolució interna i alhora la complementarietat intrínseca entre dos llistats oberts de virtuts o actituds morals, esbossats un en 1936 i l'altre en 1979. Així, si bé hom denota la coherència de fons amb l'antropologia personalista que ensems els sustenta, no és menys cert que els variats contextos històrics i filosòfics en els quals veieren la llum, l'inconformisme davant la crisi d'entreguerres i el repte de la postmodernitat emergent, condicionen no sols el llenguatge de la formulació, sinó també els continguts a emfasitzar. La primera d'aquestes enumeracions és la de les “attitudes morales qui favorisent l'actualité de la pensée, qui en résultent, et qui en témoignent. [...] Ce seront, si l'on veut, les «vertus» – ou «valeurs» au sens nietzschéen”<sup>323</sup>:

1. *El realisme*. Delata el malestar provocat pel sentimentalisme quan, per falta de sobrietat davant la vida, planteja falsos problemes i multitud d'alternatives evasives. “Que la connaissance du vrai danger nou guérit des fausses peurs”.<sup>324</sup> Així, l'aire sentimental naix de la separació del pensament o del desig respecte de l'acte i, per tant, emana del subjectivisme al que aboca la modernitat, més encara que del romanticisme

---

<sup>323</sup> *PM*, p. 202. Per a consultar el text complet de l'exposició de les huit virtuts citades vegeu: *ibid.*, pp. 203-228.

<sup>324</sup> *PDIA*, p. 7.

decimonònic. Una ètica del compromís personal que relliga el pensament i l'acció esdevé l'opció realista a cultivar.

2. *La violència.* La mentalitat liberal estancada en el manteniment a tota costa de l'*statu quo* redueix les accepcions del terme violència a passió vulgar o brutalitat. Tanmateix, hi ha una violència veritable que no és equiparable a sevícia o a força sense control. És aquella que, enmig de la realitat viva en conflicte, insufla l'esperit creador individual o col·lectiu i, certament, “violenta” l'estat de coses establert. “Ainsi le veut non la raison rationaliste, mais la nature profonde de l'homme occidental, dont la tension particulière peut être définie ainsi: violence initiale et créatrice, contre-battue et ordonnée tout aussitôt par la raison, qui lui donne corps en lui assignant des limites. (La raison seule ne produit rien. La violence seule détruirait ses produits. La réalité vivante est dans le conflit)”.<sup>325</sup>
3. *L'autoritat.* No es tracta de la potestat o *imperium* com a poder de comandament social o polític, sinó, en un sentit ampli, de l'autoritat o reconeixement d'una saviesa espiritual o moral exercida per un pensament actiu, per al qual tot és concret i no diferencia entre teoria i praxi.
4. *El gust del risc.* En atenció a la facultat dicotòmica del pensament en acte, és a dir, a la seua primera activitat subversiva com a la subsegüent capacitat ordenadora, cal una pedagogia del risc. “Seule, détient le pouvoir de s'incarner, l'idée qui crée un risque dans ma vie. Ce risque atteste l'existence d'un conflit, c'est-à-dire la présence du réel. Il rend à ma pensée sa gravité, son poids, sa raison d'être”.<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> *PM*, pp. 206-207.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 212.

5. *L'originalitat.* Ací hom refusa la idea crematística i àdhuc malaltissa de recerca d'allò rar i sempre novedós que marquen les modes consumistes com a desviació de la idea moderna de progrés. I, per contra, s'acull a una concepció que valora l'aprofundiment i desenrotllament del risc original de l'home, ço és, el progrés humà que es palesa amb l'encarnació cada volta més complexa d'allò espiritual.
6. *Un cert ascetisme en l'expressió.* En consideració a la pluralitat de llenguatges i formes de coneixement, aposta per complementar l'abstracció científica, limitada al seu camp, amb una certa tonalitat mística o simbòlica del llenguatge de l'ètica en pro d'enfortir la "consciència dels fins últims" de la cultura.
7. *La imaginació.* Deixant de banda una imaginació purament mecànica o conformista que funciona per deducció automàtica com també la degradació romàntica de l'evasió, imaginar és pensar "a partir del fi", del tot que es tracta d'assolir. En definitiva, pensar creativament és tendir concretament cap a una finalitat anticipada per la visió de la imaginació.
8. *L'estil.* En síntesi, "[...] le style est justement cela qui, dans une œuvre, est contagieux".<sup>327</sup> L'estil d'un pensament actiu vindria a distingir-se per una doble oposició. D'una part, la confrontació entre el conformisme i la llei personal de l'home. D'altra part, la tensió entre l'evasió d'allò abstracte i la voluntat d'ordenar-se a un fi i, a la vegada, de sotmetre-li els seus mitjans.

L'encadenament de tots aquestos valors ètics en una visió de conjunt fa entenedor l'acte creador de llibertat o, el que és el mateix, el procés de conquesta de la persona. Semblant comunió amb la realitat, que realitza la persona moral i social en l'instant en què posa en pràctica el seu pensament, constitueix, en resum, una mostra

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 226.

d'heroisme. Més si cap en apreciar la nota normativa de responsabilitat solidària amb la comunitat que conté l'exercici d'aquesta concepció personalista de la llibertat. “Précisons: réaliser une pensée, ce n'est pas seulement la mettre en execution [...]. C'est avant tout *devenir cette idée*, et le théâtre de sa passion. [...] C'est le drame de l'éthique personnelle, une affaire d'amour, une affaire de solitude menacée. [...] On voudrait dire qu'il faut avaler les idées [...]”.<sup>328</sup>

El segon llistat que hem citat se'ns presenta, en el trànsit al decenni de 1980, com la dimensió ètica de la resposta rougemontiana a un nou marc sociocultural naixent a Occident: el relativisme atomitzador d'una modernitat crepuscular absorta davant l'esgotament del marxisme i la labor de sapa antihumanista del postestructuralisme, i, alhora, immersa en el relleuament exitós del neoconservadorisme i la presa de consciència de les nefastes conseqüències que arrossega el dogma capitalista del creixement il·limitat. Aquest reajustament de l'humanisme, en diàleg amb l'ecologia i rebel a qualsevol alineament dels esperits, propugnaria l'esperança en l'esforç creador de la humanitat, a partir del conreu d'una sèrie de virtuts ubicades a la base d'un més ampli projecte federalista.<sup>329</sup> Puix, “les institutions ne suffisent pas sans les mœurs, ni les lois sans l'esprit des lois –et réciproquement”.<sup>330</sup> Cal, doncs, esmentar els sis valors que es destaquen:

1. *La tolerància*. No en la seua accepció convencional purament negativa, sorgida sovint de la indiferència individualista o d'un “*laissez faire, laissez passer*” de caire moral que amaga la covardia o inoperància a l'hora de fixar els límits de l'acció justa. Ben en contra, es tracta de l'acceptació positiva de l'alteritat, del dret absolut a la diferència, de l'existència de

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, pp. 237-238.

<sup>329</sup> Denis de Rougemont, *Notes pour une éthique du fédéralisme* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 679-683.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 679.

l'altre en si mateix. Així, en el fet que cadascú és *únic*, hom troba la *similitud* pregona entre els hòmens de tota la Humanitat, i és, precisament allí, on s'institueix la *solidaritat*. “Cette solidarité fondée dans l'admission de l'unicité de chacun, cette solidarité des solitaires, c'est celle des hommes libres, non pas du troupeau, du clan, de la classe, ou de la nation. Elle veut la liberté de chacun dans la recherche d'un soi sans précédent, et non pas la conformité sécurisante de la banalité, ce vrai nom de la mode. Elle est donc proprement fédéraliste”.<sup>331</sup>

2. *El coratge, però també el deure, de ser u mateix*. El fi de la societat, en tant que humana, és permetre, a cadascú, passar de l'estat natural d'individu estadísticament únic al règim espiritual de persona aïllada per la seua vocació, però relligada a la comunitat mitjançant l'exercici concret de tal vocació. En conseqüència: “Chacun partant d'un lieu sans précédent (étymologiquement, d'une *utopie*, d'un lieu de nulle part, d'un non-lieu), chacun doit *inventer son chemin* vers le Réel, c'est-à-dire vers le But commun à tous les hommes de tous les temps: «Dieu», l'Absolu, le Sens, la Fin dernière – qui ne peut pas ne pas exister, dès lors que l'homme est animal conscient”.<sup>332</sup>
3. *L'amor a la complexitat*. Puix la complexitat i l'amor a ella són els mitjans de la pau i de la no-violència, mentre que la voluntat de simplificar duu al conflicte destructiu a través d'una lògica inevitable.
4. *El respecte d'allò real*. Totes les ideologies, des del Renaixement, s'han proclamat “realistes”, tanmateix, de fet, han imposat llurs esquemes a la realitat. Hom s'adona que els “realistes” de la nostra societat

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 681.

cientificotècnica són, *de facto*, víctimes dels clixés del Progrés segons el segle XIX i del Creixement segons el segle XX. El veritable realisme consisteix a deixar-se guiar per les condicions concretes de la supervivència humana<sup>333</sup>, lluny dels “imperatius del profit” i de la raó d’Estat. Aquesta possibilitat es vehicula, indefectiblement, a través de “la participació cívica”, la qual troba el seu àmbit més propici d’acció al si de la Regió.

5. *El sentit de la paradoxa*. Amb el rerefons de l’estil evangèlic, que és el model del pensar paradoxal: “Fédéraliste est celui qui a compris que le plus petit est le moins vulnérable, mais aussi le plus efficace, et que le plus rare est le plus respecté; que les forces morales, sociales et politiques ne sont nullement proportionnelles aux masses; et que le respect de la diversité est la condition même de toute Union réelle”.<sup>334</sup>
6. *L’humor*. El sentit de l’humor representa una forma de l’esperit de tolerància autèntic, ja que tendeix a desarmar la violència i permet aprofundir la raó de ser de l’opció contrària.<sup>335</sup> A més, des de la perspectiva rougemontiana, el respecte a allò real en totes les seues facetes va lligat indistriablement a un sentit agut de la paradoxa, la qual conté en si mateixa un traç de certa ironia congènita. “Voyez-vous, [...] le respect du réel, c’est

<sup>333</sup> Cal observar ací la influència palpable del pensament ecològic, que, al llarg dels anys setanta, Rougemont aniria integrant entre els ressorts de la seua obra. En particular hi és vertaderament destacable l’empremta d’Ernst Friedrich Schumacher, cèlebre autor de *Small is beautiful. Une société à la mesure de l’homme* (1973), París, Seuil, 1980.

<sup>334</sup> Denis de Rougemont, *Notes pour une éthique du fédéralisme* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 682.

<sup>335</sup> Per a una anàlisi de la importància social de l’humor, vegeu: Peter L. Berger, *La riulla que salva. La dimensió còmica de l’experiència humana* [Joan Estruch, trad.], Barcelona, La Campana, 1997. Aquest autor ressalta la fugacitat d’allò còmic a resultes del seu arrelament en la història quotidiana, així com la seua transcendència lingüística en mostrar aspectes de la realitat ocults al mètode lògic o empíric. Per la seua part, Joan Fuster conflueix plenament amb Rougemont quan apunta la rellevància cabdal que el sentit de l’humor (antigament anomenat ironia, sàtira, sarcasme, mordacitat...) adopta com a lubricant social, facilitant o dulcificant així la convivència dins la societat. “Ens riem del proïsme, dels tabús socials, dels respectes humans. [...] I en esta línia, no hi ha dubte que el «sentit de l’humor» fou i és una constant en la vida social. L’«estil» en què hagi encarnat haurà estat distint segons les èpoques, els propòsits o les modes. [...] La convivència – en l’àmbit domèstic, i en el social – acabaria essent avorridament insuportable si estigués presidida per una estricta i ininterrompuda «serietat»”. Joan Fuster, *L’home, mesura de totes les coses*, Barcelona, Edicions 62, 1992, pp. 65-67.

le respect du paradoxe. C'est vrai que le paradoxe m'amuse mais c'est vrai aussi qu'il correspond à un goût profond. Le paradoxe est la condition de toutes les libertés, qui est le respect des antinomies. Le paradoxe est la *légèreté* de l'esprit et la tension nécessaire à son action".<sup>336</sup>

Com hem indicat abans, és el moment d'averiguar on situa Rougemont la necessària funció d'autoritat<sup>337</sup>, preservadora de la moral comunitària. Aquesta, ensems al coratge, a l'heroisme individual d'esdevenir persona i alhora ciutadà conscient, determinen, totes dues, una ètica del compromís creador, una fe revolucionària que s'erigeix sempre, en primer terme, a mode de revolució personal.

Primerament, afirma l'error greu de confondre els mots "autoritat" i "poder", ja que, durant la dècada de 1930, "ce qui fait croire à beaucoup de personnes que notre siècle est celui de l'autorité, c'est l'abondance de *pouvoirs tyranniques* qui s'établissent autour de nous. Or la tyrannie d'un pouvoir grandit exactement dans la mesure où l'autorité diminue".<sup>338</sup> Així mateix, denunciaria la perillosa pèrdua de credibilitat i autoritat moral de les institucions democràtiques i la imperiosa necessitat de la seua revigorització per a contrarestar les tendències autoritàries en augment.<sup>339</sup> Tot seguit, pararia l'atenció en distingir ambdós conceptes. "Le propre du pouvoir, c'est d'être institué; le propre de l'autorité, c'est d'être instituante. Le pouvoir, en tant qu'institution, est naturellement matériel. L'autorité, au contraire, en tant que créatrice et iniciatrice, est essentiellement *spirituelle*".<sup>340</sup>

Per últim, amb certesa, podríem apuntar tres nuclis emanadors d'autoritat social, que, en interacció mútua, contribueixen a fornir la salut de l'ètica federalista:

<sup>336</sup> "Denis de Rougemont et la politique du pessimisme actif" [entrevista realitzada per Jean Blot], a *Le Monde*, 14 de desembre de 1972.

<sup>337</sup> Denis de Rougemont, "Qu'est-ce que l'autorité?", a *L'Ordre Nouveau*, n° 31, maig de 1936, p. 3.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>339</sup> *Idem*, "Plébiscite et démocratie", a *L'Ordre Nouveau*, n° 30, abril de 1936, pp. 21-25.

<sup>340</sup> *Idem*, "Qu'est-ce que l'autorité?", *op. cit.*, p. 3.

- El conjunt de la intel·lectualitat, encarregada de fundar, al voltant del nucli format per la persona lliure i responsable, una unió del pensament amb l'acció. Una unitat que, ni sacrificant l'un ni l'altre, mantinga vius “els fins últims”, l'estructura teleològica de l'home.
- Els dirigents de la societat i, molt en especial, els polítics. Perquè federar és “indiquer des fins communes à des unités autonomes, [...] orientées constamment vers cette fin dernière de l'Etat séculier, qui est la liberté des personnes”.<sup>341</sup>
- I la més important i bàsica de totes tres, la vida activa i emprenedora de la societat democràtica, és a dir, el civisme.

“Qu'est-ce que le civisme? On peut le définir d'un seul mot, qui est le mot-clé de la doctrine de Proudhon, ancêtre des fédéralistes européens: *participation*. *Le civisme, c'est la participation active de l'individu à la vie commune*, qu'il s'agisse du cercle familial, professionnel et communal pour commencer, et ensuite des cercles plus vastes de la région et de la nation, et enfin de la grande communauté européenne”.<sup>342</sup> No obstant, cal tenir en compte el doble sentit complementari del verb participar. El seu tarannà bidireccional: passiu o receptiu i, a la vegada, actiu o militant; es tracta no solament de rebre, sinó també d'aportar. L'assumpció personal per part de tot ciutadà de l'especial valor de la seua integració fluida i dinàmica en la vida pública de la societat esdevé la clau de volta de la salut democràtica. Una idea de la virtut cívica i de la responsabilitat solidària, que dimana d'ella, s'hi troben al capdamunt.

L'“àgora” és el símbol per excel·lència de l'espai on els ciutadans poden intercanviar llurs opinions, dialogar. Fins i tot, hom podria fixar allí el fonament històric de la democràcia a l'estil europeu. Però, sobretot, l'àgora representa l'àmbit cívic on

<sup>341</sup> *Idem, Notes pour une éthique du fédéralisme* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 683.

<sup>342</sup> *Idem, Civisme et culture* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 166.



actua un autèntic demòcrata, un genuí ciutadà, puix acull a qualsevol persona lliure que vulga mamprendre les seues responsabilitats, primer en paraules, després, si convenç, si un grup l'elegeix per a representar-lo, per l'acció pública<sup>343</sup>.

Pel que fa a la interacció assenyalada entre el principi d'autoritat social i l'esforç individual per a esdevenir persona lligat a una vida ciutadana activa, recalcar de nou que representen els eixos d'una ètica social que postula una autèntica “democràcia cultural”, fonamentada en una “comuna mesura humana” o ètica pública de mínims. Una cultura i una ètica comuna a tot el cos social que pretenga formar persones ha d'estar formada, al seu torn, per persones en exercici de llur vocació, ja que sols així es pot perllongar, dins d'una societat oberta, la tensió fecunda pròpia d'una mesura viva i en projecció universal, que no és, per tant, un patró fix i elitista.<sup>344</sup> La ploma del pensador suís ho expressa del següent mode:

“La mesure d'une société personnaliste est au contraire infiniment vivante: car la personne est un principe universel, et quand bien même tous les hommes seraient devenus des personnes, la tension, loin de disparaître, atteindrait au contraire son maximum créateur. La personne est par excellence la mesure d'une société ouverte. La société personnaliste a pour fin l'extension maximum du phénomène de la personne. On peut concevoir et souhaiter une «personnalisation» infinie de l'humanité. Principe de la véritable «démocratie» culturelle: une élite dont le sens et l'honneur soit de s'agrèger à la personne”.<sup>345</sup>

A la llum d'una lectura parcial d'aquestes consideracions, afavorida certament pel llenguatge vehement i una mica grandiloqüent dels escrits de crítica a la democràcia liberal de l'*Ordre Nouveau* als anys trenta, Pierre Izard recull l'acusació d'elitisme social o meritocràcia respecte a Rougemont.<sup>346</sup> I això, en tant en quant aquest últim ressalta l'existència d'una asimetria humana de fet (quant a aptituds naturals, circumstàncies sociohistòriques i actituds de la voluntat), així com el paper d'autoritat eticocultural de certs sectors socials (intel·lectuals, educadors, pedagogs, periodistes,

<sup>343</sup> *Idem*, “Agora”, a *DIFED*, pp. 17-18.

<sup>344</sup> *Idem*, “Quatre indications pour une culture personnaliste”, a *L'Ordre Nouveau*, n° 18, febrer 1935, pp. 13-16.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>346</sup> Sobre aquesta qüestió, vegeu de forma més aprofundida, dins del segon capítol, el punt 1.3.

polítics i càrrecs amb responsabilitat pública en general), més compromesos o almenys obligats a una major conscienciació en pro de la promoció d'un humanisme cívic. En recolzament d'aquesta crítica podria inclús aduir-se l'opinió actual d'Adela Cortina, segons la qual ni els polítics ni els intel·lectuals no són arbitres de la moralitat pública, perquè el forniment de l'ètica cívica és solament obra de tots i cadascun dels membres de la ciutadania per igual.<sup>347</sup>

Al nostre parer, tal retret peca de certa arbitrariedad injustificada, la qual condueix a una tergiversació del significat, en obviar tant el conjunt de jocs d'equilibri en tensió que defineixen la visió de l'ètica rougemontiana, com l'esperit humanista que l'anima. Sobretot cospa d'aquesta forma, l'oblit de l'aspiració universalista que s'hi troba en la interpel·lació directa a tot ésser humà per a que, des de la igualtat moral i juridicopolítica que ostenta per mitjà d'un *status* de drets de ciutadania, prenga consciència dels seus deures morals de cara a la comunitat i participe en els seus afers. Amb açò, es veu clarament que ací no es pot parlar, de cap manera, d'un acostament a la teoria sociològica de l'elitisme clàssic. Aquesta, elaborada durant els inicis del període d'entreguerres per Vilfredo Pareto, Roberto Michels i Gaetano Mosca a guisa d'alternativa a la corrupció plutocràtica i a l'afebliment del règim parlamentari i de partits de la democràcia liberal, propugnava l'adveniment d'una elit centralitzadora. Així, abonà el terreny a la crítica antidemocràtica que propiciaria l'arribada al poder dels totalitarismes d'esquerra o de dreta, però, sobretot, facilitaria el camí al nacionalisme feixista.<sup>348</sup> Tampoc cabria buscar complaences amb cap mena de tecnocràcia d'experts o equip d'especialistes científics, tan en voga al llarg de la segona

<sup>347</sup> Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, op. cit., p. 79.

<sup>348</sup> Cf. Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa. De Montesquieu a Kelsen* [Constantino García, trad.], Madrid, Edersa, 1990, pp. 346-348. Precisament, Rougemont, sobretot a *Penser avec les mains*, fa seues les crítiques de Max Weber a la formació d'elits centralitzadores sota la forma d'una burocratització de l'administració estatal o d'una oligarquització dels partits polítics. Puix, és evident, que tals fenòmens caminen en contra de la participació lliure i responsable del ciutadà en la cosa pública.

postguerra arran l'èxit del *Brain trust*; vertader nucli humà impulsor de la política keynesiana del *New Deal* del president nord-americà Franklin D. Roosevelt (1933-1945), que permeté la superació de la gran depressió econòmica.<sup>349</sup> És, precisament, en la delació de la reverència desmesurada que la mentalitat pragmàtica dels EUA ret a l'opinió de l'“expert” en qualsevulla disciplina del saber, on, per contraposició, ens apareix un bon exemple del que podríem denominar “elitisme de la virtut personal”, l'únic atribuïble amb justesa a Rougemont:

“Or les élites, dans une démocratie, ont pour fonction vitale de réduire l'entropie que l'égalité juridique et le socialisme accroissent au contraire par système. Une société qui perd le respect des élites est obligée de le compenser par le culte naïf des experts. Il en résulte tout le contraire d'un développement de l'esprit critique et du jugement. N'importe qui, de nos jours, s'il s'intitule savant, peut faire croire à l'Américain tout ce que le corps entier des philosophes, des pasteurs et des écrivains échouait naguère à faire comprendre. Grave menace pour la liberté”.<sup>350</sup>

En consonància amb el més genuí estoïcisme clàssic, amb l'humanisme renaixentista d'arrelam cristiana o amb l'ideal cívic de la moralitat republicana, i en especial amb l'exigència ètica del calvinisme, es tracta, tan sols, de l'exaltació de l'home virtuós. D'aquell que, amb un sentit responsable del deure, lluita per realitzar-se com a persona i ciutadà i que, en correspondència, mereix el reconeixement social del seu esforç a mode d'autoritat moral. No hi ha més. La recerca en aquest discurs de qualsevol tipus de legitimació de diferències de classe, de privilegis econòmics o de prebendes polítiques resta estèril. I això, perquè el pensament rougemontia no persegueix la instauració de cap principi de divisió i jerarquització social *per se*, sinó una eixida a la fallida de confiança i a la corrupció enervant de les democràcies d'entreguerres, immerses en la crisi de civilització occidental.

Aquesta tasca la mamprén a partir no sols del criteri modern d'igualació quantitativa que suposa una reforma des de dins del mateix sistema (aposta per un

<sup>349</sup> Més bé, caldria identificar amb aquests trets el model democràtic d'elitisme competitiu basat en la tecnocràcia, el qual David Held relaciona amb aportacions centrals d'autors com Max Weber, Joseph A. Schumpeter, Robert Dahl o Giovanni Sartori. David Held, *Modelos de democracia* [Teresa Albero, trad.], Madrid, Alianza, 2001, pp. 181-225.

<sup>350</sup> Denis de Rougemont, *Vivre en Amérique*, París, Stock, 1947, p. 39.

mínim social garantit o desenrotllament dels drets socials, de segona generació). Sinó afegint també, en una interacció en conflicte, allò que havia sigut marginat i oblidat pels hereus de 1789: la vàlua del criteri qualitatiu de formació i acció personals de l'home concret, el reconeixement social d'autoritats morals i espirituals que deriven d'ell i la necessitat de reintroduir la dimensió comunitària, però depurada de nostàlgies premodernes, en la mesura que base els seus lligams d'adscripció i revisió crítica en la lliure voluntat de la persona. Per tant, amb una intenció de reconciliació entre les distintes classes socials, percaça el reequilibri en tensió entre, per una part, la desitjable simetria social, derivada del principi d'igualtat i en creixement a les societats modernes i, per altra part, una asimetria nascuda de la llibertat, única possibilitadora de la consecució de la fraternitat responsable. A més, cal tenir en compte que la llibertat és temperada, alhora, per la solidaritat en pro de la igualtat i que no és negligible sinó a perill d'afeblir i desacreditar l'existència mateixa de les institucions democràtiques. En definitiva, es valora positivament la dinàmica tibant entre la garantia de participació en igualtat de condicions de tots els ciutadans enmig del diàleg comú de la societat i el reconeixement d'una legítima diferenciació social entre persones lliures i compromeses en distint grau amb els assumptes comunitaris.

Rougemont, a mitjans del decenni de 1930, arran d'un diagnòstic força dur que destaca el fracàs dels governs constitucionals i parlamentaris des del moment que enfronten i impossibiliten l'entesa entre igualtat i fraternitat, consigna aquesta recepta de reviscolament de la democràcia liberal representativa a través del complement d'una democràcia participativa amb més calat social. “On n'a pas établi l'Égalité. Mais on a limité les libertés, et détruit la fraternité. Capital, police, lutte de classes, guerre”.<sup>351</sup> Al capdavall, el “model democràtic d'unió en la diversitat” que formula suposa un conflicte creador o interrelació fructífera en tensió entre els valors de llibertat, igualtat i

---

<sup>351</sup> *PP*, p. 178.

fraternitat, així com una reinterpretació dels drets humans de cara a salvaguardar la dualitat dinàmica entre les similituds equiparadores i les diferències singularitzadores que atresora tota persona lliure. Per això mateix, condemna tant un liberalisme radical emparat en la coartada de la igualtat formal, com una igualació per obra de l'Estat anorreadora de la llibertat i la fraternitat.

“Considérer l’homme en tant qu’individu abstrait (Principes de 89 – marxisme) et fonder sur cet individu toutes les institutions, et la morale, c’est méconnaître la nature concrète de l’homme, qui comporte le conflit. Les institutions, n’ayant pas compté avec l’homme concret, n’ont pas compté avec le principe de tout conflit, et sont sans forces contre les conflits qui surgissent. Elles essayent alors de déshumaniser les hommes. Elles cherchent la paix par la stérilisation. [...] Les théoriciens des Droits de l’homme, ayant cru remarquer que tous les conflits humains naissent des différences entre les hommes, conçurent cette utopie de supprimer les différences. Ils se flattaient ainsi d’établir une paix définitive. [...] [Al remat,] une telle égalisation [...] perdit de vue les hommes, dans leur diversité”.<sup>352</sup>

Per a finalitzar aquest apunt sobre l'equívoc plantejat al voltant d'un pretés elitisme social en Rougemont, ens pareix il·lustratiu abundar en la comparació amb una altre punt de vista de significat semblant i coincident en el temps. Encara que, també cal dir-ho, molt menys incisiu a l'hora de requerir la realització universal de tot ésser humà a través tant de la garantia d'uns drets mínims de subsistència, com de la pràctica de l'ètica cívica de mínims en relació amb la virtut de la seua concreta ètica de màxims. Es tracta, doncs, de la paradoxa exposada en el pensament de José Ortega y Gasset entre la defensa de la democràcia liberal com el sistema polític més noble i generós d'integració de majories i minories i la paral·lela afirmació d'una aristocràcia de l'esperit, la qual, dins de l'acció recíproca entre massa i minoria selecta, constitueix un fet bàsic de tota societat i l'agent de la seua evolució.<sup>353</sup> El filòsof madrileny fixa l'arrel antropològica

<sup>352</sup> *Ibid.*, pp. 175-176.

<sup>353</sup> “La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la «acción indirecta». [...] El liberalismo – conviene hoy recordar esto – es la suprema generosidad; es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta”. En contraposició dialèctica amb açò diria també: “[...] es notorio que sustento una interpretación de la historia radicalmente aristocrática. Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana *deba* ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana *es* aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se

de tal distinció humana entre la massa i els homes cultivadors de la virtut, i això és importantíssim, en termes psicològics i no sociològics.<sup>354</sup> Per a asseverar-ho, només cal parar atenció a les següents paraules:

“Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva. [...] La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores. Claro está que en las superiores [...] hay más hombres [excel-lents,] [...] mientras las inferiores están normalmente constituidas por individuos sin calidad. Pero, en rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica” I afig: “El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes”.<sup>355</sup>

D'aquesta manera, Ortega assenyala el fenomen de l'ascens al poder social de les masses, la “rebel·lió de les masses”, com allò més característic de l'etapa històrica posterior a la Primera Guerra Mundial. L'aglomeració d'individus despersonalitzats al si d'una massa indiscriminada sorgeix fruit dels processos de racionalització i igualació de la societat que duu a terme la modernitat, en distint grau, per mitjà tant del seu vector capitalista com del socialista. Encara que allò que més li interessa destacar és l'ambivalència de les seues conseqüències: un creixement positiu de la mitjana del nivell de vida material, però també la negació perversa de tota diferència qualitativa de la persona i la pressió social en pro de la seua submissió a l'estàndard social, incentivador per tant de la mediocritat vulgar.<sup>356</sup> Tot açò condueix a una massa amorfa sense moral, sense consciència de servei i obligació, la qual se subleva contra el seu destí que és ser dirigida, influïda i representada per la minoria excel·lent, fins i tot per a deixar de ser massa mitjançant la construcció individual d'una personalitat moral crítica.

---

desaristocrate”. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), Madrid, Tecnos, 2003, pp. 207 i 133.

<sup>354</sup> Un aprofundiment en l'antropologia orteguiana es pot trobar en Juan Francisco García Casanova, *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

<sup>355</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., pp. 127-128 i 173.

<sup>356</sup> “Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arroja todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado”. *Ibid.*, pp. 131-132.

Aleshores és quan la massa, per mitjà de l'acció directa i la violència convertida d'última *ratio* en única *ratio*, s'acull a l'Estat en la seua desventura, anihila tota espontaneïtat social, ressort de l'evolució històrica, i aplega a l'atzucac del totalitarisme.

“Éste es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado”. Així, “[...] Mussolini pregona con ejemplar petulancia [...] la fórmula: *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. [...] El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas”.<sup>357</sup>

Al remat, segons el nostre parer, el que hem avançat que podríem anomenar “elitisme de la virtut personal” en l'obra de Rougemont, no encarna cap objectiu de bastiment de jerarquies de caire sociològic, malgrat que, ni que no més fora, sí que cabria parlar almenys d'un moralisme de la societat democràtica. Estaríem així, en contra de l'anacronisme insòlit que se sol atribuir habitualment a aquest tipus de pensament en l'actualitat, davant d'un exemple lúcid i no aïllat de moralista del segle XX.<sup>358</sup> Si bé incardinat al si del corrent filosòfic personalista i existencial, la seua capacitat per a saber veure l'ésser nu de l'home enmig de les circumstàncies històriques el col·loca en la línia hereditària dels moralistes de la literatura clàssica francesa, on, al parer de Lluís Bonada, cal plaçar també els escriptors Josep Pla i Joan Fuster, així com la figura controvertida i difícil de classificar de George Orwell.<sup>359</sup> L'autor anglès, des de l'escepticisme respecte a la propaganda ideològica intercalada en tot llenguatge, mai sentí l'atracció pel mite soviètic, ans, ben al contrari, convertí les seues novel·les en

<sup>357</sup> *Ibid.*, pp. 263 i 266-267.

<sup>358</sup> Per causa de la bona acollida amb la que la crítica literària rebé el seu *Journal d'un Intellectuel en chômage* (1937), ja de bell antuvi, es destacà la preocupació política i ètica d'inspiració cristiana del jove escriptor. C.-F. Ramuz assegura que “Denis de Rougemont ne serait pas de sa génération si ses préoccupations n'étaient pas avant tout politiques, mais chez lui la politique ne se sépare jamais de la poétique [...]”; Charles-Ferdinand Ramuz, “Le chômage et les intellectuelles”, a *Les Nouvelles littéraires*, 13 de novembre de 1937. És per això que André Thérive el qualificaria de moralista contemporani amb un sentit profund de la vida interior i de l'apostolat cristià; André Thérive, “Journal d'un Intellectuel en chômage”, a *Le Temps*, 23 de setembre de 1937, revisat i publicat de nou a *Moralistes de ce temps*, París, Amiot-Dumont, 1948, pp. 375-385. Finalment, mereix també la pena reproduir l'apel·latiu, mig sarcàstic mig encomiàstic, que, llavors, li dirigí F. Mauriac en anomenar-lo “jeune huguenot”; François Mauriac, “Journal d'un Intellectuel en chômage”, a *Bulletin de la Guilde du Livre*, setembre de 1937, pp. 140-142.

<sup>359</sup> Lluís Bonada, “George Orwell, un moralista del segle XX”, a *L'Espill*, n° 15, hivern de 2003, pp. 196-200.

denúncies del totalitarisme. Tal actitud arranca del conreu d'un sentit comú dels límits morals (“*common decency*” segons la seua expressió) i del contacte directe amb la gent com si d'un autèntic antropòleg es tractés, la qual cosa el va encaminar cap a una defensa ètica de l'equilibri entre la llibertat democràtica i el socialisme.<sup>360</sup> Copsa, així, la proximitat i la rellevant coincidència en les conclusions de dos autors, Orwell i Rougemont, que, des de punts de partida, perspectives i trajectòries distintes, són susceptibles d'entaular un diàleg fructífer gràcies a la seua comuna sensibilitat moral i històrica, la qual els duria a contribuir, i no poc, a la legitimació de la cultura democràtica establida a Occident durant la segona postguerra.

En tot cas, senyalar a tots aquests interlocutors qualificats, junt a molts altres, com a autoritats morals enmig de la societat, no suposa, en opinió d'Ortega y Gasset, l'adopció del model platònic del filòsof-rei. Puix, per a què la filosofia impere, “no es menester que los filósofos imperen –como Platón quiso primero–, ni siquiera que los emperadores filosofen –como quiso, más modestamente, después–. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas”. És suficient, doncs, una gimnàstica de comunicació fluïda entre ambdós àmbits de l'activitat humana des de la seua independència de criteris.<sup>361</sup> D'acord amb aquesta orientació del paper social que han de jugar aquells que són reconeguts com a depositaris de certa autoritat ètica o espiritual respecte a l'opinió pública, Rougemont afegeix la pinzellada d'un imprescindible sentit de l'humor (del que arribaria a dir que és el sisé sentit de l'uropeu). L'humor ha d'actuar a mode de vàlvula d'escapament o lubricant necessari per a evitar caure en una flema adusta i aspra, tant a l'hora de vertebrar discursos ètics en democràcia com per al bon

---

<sup>360</sup> “La llibertat individual és sagrada per a Orwell i quan parla de socialisme no pensa pas en la desaparició de les classes socials, ell que era un defensor de les classes populars i la cultura popular, sinó en la desaparició dels privilegis de classe. És el moralista que hi ha en George Orwell el que humanitza els seus assaigs i articles i els ha fet superar la prova del temps”. *Ibid.*, p. 199. Sobre el pensament sociopolític d'Orwell, vegeu: Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

<sup>361</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 258.



funcionament institucional. En aquest sentit afirmaria amb cert sarcasme: “Il faut se moquer de la démocratie. D’abord parce qu’elle est le seul régime qui tolère une critique railleuse. Ensuite, parce que l’humour est nécessaire pour la bonne marche des institutions, dans un ordre social presque entièrement profane”.<sup>362</sup> A més a més, Raymond Georis, comentant la rellevància de la ironia i la mordacitat en els escrits del neuchâtelés, ha observat la capacitat que imputava aquest a l’humor com a combustió lenta de l’esperit de revolta dels individus.<sup>363</sup>

En conclusió, la responsabilitat ètica i ciutadana, el sentit del deure o la mera honestetat humana que postula Rougemont en relació dialèctica amb una llibertat negativa que es resol en autonomia a l’empar de l’Estat de dret, representa, en el fons, la plasmació de fet de la seua aspiració humanista. El nucli del federalisme integral, quant a filosofia social i política emanada d’una antropologia personalista, rau, per tant, en la dualitat en tensió entre els drets jurídics com a garantia d’un *status* estable i amb volició d’universalitat per a la persona i els deures morals com a exercici individual i cívic d’una concreta i canviant vocació en acte enmig de la comunitat humana.

És així que, també en el camp de l’ètica, el model d’*homo viator*, inspirat explícitament en la idea de “testimoni” de la teologia reformada de K. Barth i al capdavant en la imatge de la santedat cristiana, s’erigeix com un principi humanista de construcció de la persona integral, obert a tothom en la mesura de la seua voluntat i possibilitats reals –a salvaguardar per l’Estat mitjançant el cos de drets i llibertats públiques i un mínim social garantit. Aquesta sensibilitat moral amb pretensions de redreçament democràtic s’allunya, indiscutiblement, de falsos heroismes nihilistes i de l’elitisme social de classe, d’estament, de casta o de raça. Com també, de l’autoritarisme d’un Estat asfixiador de la iniciativa lliure i espontània de la societat civil i, fins i tot, de

---

<sup>362</sup> *PDIA*, p. 94.

<sup>363</sup> Raymond Georis, “L’humour chez Denis de Rougemont”, a *PFE*, p. 77.

la filantropia burgesa<sup>364</sup>, la qual oblida la interrelació necessària i dignificadora entre drets-deures per a caure en la unilateralitat de la beneficiència mal entesa a mode d'almoïna, negadora de drets als estrats socials més desfavorits i consoladora de la consciència de culpa de les capes superiors de la societat.

En comparació amb aquest humanisme del segle XX d'inspiració cristiana a què dona lloc l'assaig filosòfic de Rougemont, salta a la vista, immediatament, la confluència espiritual i militant amb les idees morals expressades per altres contemporanis, àdhuc des de paràmetres completament laics i preferències polítiques distintes. L'exemple de l'escriptor Albert Camus pareix d'obligada cita al respecte, fins al punt de permetre parlar de semblants inquietuds culturals que, posades en diàleg, mostren millor el tarannà de cadascuna d'elles. És per això, que, a continuació, reproduïm dos paràgrafs de la narració *La Pesta* (1947), escrita pel novel·lista francès:

- “– En resumen –dijo Tarrou con sencillez–, lo que me interesa es cómo se puede llegar a ser un santo.  
 – Pero usted cree en Dios.  
 – Justamente. Puede llegarse a ser santo sin Dios; ése es el único problema concreto que admito hoy día. [...]”  
 – Es posible –respondió el doctor–, pero, sabe usted, yo me siento más solidario con los vencidos que con los santos. No tengo afición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre.  
 – Sí, los dos buscamos lo mismo, pero yo soy menos ambicioso.  
 Rieux creyó que Tarrou bromeaba y lo miró, pero a la vaga claridad del cielo vio una cara triste y seria”.  
 “Rieux observaba su silueta corta y fuerte, encogida en el borde de la cama, pero de pronto vio que Rambert lo miraba.  
 – Sabe usted, doctor –le dijo–, he pensado mucho en su organización. Si no estoy ya con ustedes, es porque tengo mis motivos. Por lo demás, yo creo que sirvo para algo: hice la guerra en España.  
 – ¿De qué lado?  
 – Del lado de los vencidos. Pero después he reflexionado.  
 – Sobre el valor. Bien sé que el hombre es capaz de acciones grandes, pero si no es capaz de un gran sentimiento no me interesa.  
 – Parece ser que es capaz de todo.  
 – No, es incapaz de sufrir o de ser feliz largo tiempo. Por lo tanto, no es capaz de nada que valga la pena.  
 Rambert miró a los dos.  
 – Dígame, Tarrou, ¿usted es capaz de morir por un amor?  
 – No sé, pero me parece que no, por el momento.  
 – Ya lo ve. Y es usted capaz de morir por una idea, esto está claro. Bueno: estoy harto de la gente que muere por una idea. Yo no creo en el heroísmo; sé que eso es muy fácil,

<sup>364</sup> En l'obra de Rougemont, per a veure una sàtira burlesca sobre la mesquinesa ridícula de la mentalitat filantròpica de la burgesia: *PDIA*, pp. 127-128.

y he llegado a convencerme de que en el fondo es criminal. Lo que me interesa es que uno viva y muera por lo que ama.

Rieux había escuchado a Rambert con atención. Sin dejar de mirarle, le dijo con dulzura:

– El hombre no es una idea, Rambert.

Rambert saltó de la cama con la cara ardiendo de pasión.

– Es una idea y una idea pequeña, a partir del momento en que se desvía del amor, y justamente ya nadie es capaz de amor. [...]

Rieux se levantó con repentino aspecto de cansancio.

– Tiene usted razón, Rambert, tiene usted enteramente razón y yo no quería por nada del mundo desviarlo de lo que piensa hacer, que me parece justo y bueno. Sin embargo, es preciso que le haga comprender que aquí no se trata de heroísmo. Se trata solamente de honestidad. Es una idea que puede que le haga reír, pero el único medio de luchar contra la peste es la honestidad”.<sup>365</sup>

Resta, encara, fer una referència a la concepció rougemontiana de l'educació, circumscrita per tot el que hem anat assenyalant al llarg del present apartat. Com no podria ser d'altra manera, el nostre pensador enfoca el tema des d'una àmplia perspectiva cenyida a la cosmovisió europea. És així que mostra la importància de dos aspectes educatius: el caràcter propi de l'ensenyament al Vell Continent i la necessitat d'imbricar al seu si una formació cívica engrescadora.

Emfasitza, per una banda, la doble missió de l'aprenentatge a Europa: *iniciar* al xiquet en les regles socials o comunitàries i preparar-lo, alhora, a la lliure *iniciativa* personal. Aquesta dialèctica educativa en tensió tradueix, en essència, la dinàmica de l'home europeu. La dialèctica de la responsabilitat i de la contestació, de la conformitat i de l'inconformisme, que s'oposa a les civilitzacions sagrades o estàtiques o, àdhuc, totalitàries, en les quals l'estar conforme, l'obeir als models col·lectius, concentra tots els esforços d'adoctrinament de les noves generacions<sup>366</sup>. D'aquesta forma, en contra de la iniciació socialitzadora que guia l'entrada cap a l'interior d'unes certes estructures, l'acció d'educar, en l'era moderna, també atén amb fidelitat a l'accepció etimològica del mot llatí *e-ducere*: conduir cap a fora.

“*Initiation et initiative* sont en fait deux tendances contradictoires, puisque par la première on veut rendre l'élève absolument conforme au type social en vigueur, et par la seconde, on veut essayer de l'en libérer. Dans l'idéal de l'éducation européenne, ces deux tendances antinomiques doivent être combinées.. On ne peut pas exclure l'une au

<sup>365</sup> Albert Camus, *La Peste* [Rosa Chacel, trad.] (1947), Barcelona, Edhasa, 1995, pp. 236-237 i 153-154.

<sup>366</sup> Denis de Rougemont, *Civisme et culture* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 167-168.

profit de l'autre. Il y a un optimum à trouver entre ces deux maxima contradictoires. C'est que j'appelle la règle d'or de l'éducation européenne: conduire l'élève à l'autonomie personnelle après lui avoir fait acquérir tout ce que l'on peut par les moyens de l'initiation, le conduire à trouver sa vocation personnelle originale, et à l'exercer ensuite dans la communauté (17 janvier 1969)".<sup>367</sup>

Nogensmenys, Adela Cortina remarca un aspecte del procés d'aprenentatge a Europa, que, tot i poder-se considerar inclòs en el perspectivisme cultural i dialògic d'universalitats concretes propi de Rougemont, ell no explicita expressament. Diu l'autora valenciana: "Una educación integral tiene, pues, que tener en cuenta la dimensión comunitaria de la persona, su proyecto personal, y también su capacidad de universalización".<sup>368</sup>

Segonament, per altra banda, la urgència de solapar una vertadera formació cívica a l'interior dels diferents nivells del procés educatiu es predica com a vital. No es tracta d'un simple coneixement de les institucions i normes de les quals hom ignora llur funcionament. Sinó, més bé, de la coneixença dels problemes reals de la comunitat social (localitat, regió, nació, Estat, Europa...), de l'ensinistrament en els mitjans que possibiliten la participació en la vida pública, i d'una delicadesa a l'hora de despertar el desig d'assumir el propi protagonisme com a ciutadà<sup>369</sup>.

Però, a més, ací ens trobem amb una problemàtica de l'ensenyament plantejada per la dinàmica social moderna, exposada en termes de dualitat individu-Estat. Aquesta qüestió seria abordada pel pensador suís a *Les Méfaits de l'Instruction publique* (1929)<sup>370</sup>, un assaig de joventut força polèmic, farcit d'un lirisme poc convincent i

<sup>367</sup> INED, p. 50.

<sup>368</sup> Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil, op. cit.*, p. 135. Amb altres paraules, una conclusió semblant en Rougemont podria ser aquesta: "Commencer l'action en faveur d'un civisme européen par l'École [...]. Commencer l'étude de la géographie, de l'histoire et de l'économie à partir de la région où l'on habite, et non plus à partir de l'État-nation [...]. L'éducation me paraît chargée d'une responsabilité nouvelle dans la société du XXe siècle: celle d'apprendre à l'homme, dès qu'il devient adulte, à reconnaître ses besoins réels, et à critiquer ou rejeter les efforts aliénants et déséducateurs de la publicité, des mass media, et de la morale du marketing". AVNA, pp. 333-334.

<sup>369</sup> Denis de Rougemont, *Le civisme européen* (1967), a OCDR, t. III, vol. II, p. 178-182.

<sup>370</sup> *Idem, Les Méfaits de l'Instruction publique* (1929), Lausana, Eureka, 1972.

mancat encara de la prosa elegant i aguda que desenvoluparia anys després.<sup>371</sup> Allí, anunciant en part la crisi imminent de les democràcies d'entreguerres, critica l'alineament dels esperits a l'escola en pro de l'interés de l'Estat-nació, el qual, en lloc de promoure la lliure realització de les persones enmig d'una sana pluralitat de la societat civil, mamprén una labor de centralització territorial i uniformització dels individus atomitzats, la qual seria explotada a l'extrem per mà dels totalitarismes. Aquest procés estatal d'unificació cultural i lingüística, però també ideològica en favor de tendències nacionalistes, confessionals o laïcistes radicals, suposa la destrucció sistemàtica i gradual de la diversitat existent al si de la societat civil. I, al remat, l'anihilació d'ella mateixa, conseqüència de l'extensió tentacular del control imposat per l'Estat, per via no sols de l'ensenyament públic, sinó també del servei militar obligatori, de la repressió jurídica i policial, de la manipulació dels *mass media*... Més avant, hom perfilaria i aprofundiria aquesta anàlisi des d'un intent per corregir i superar l'igualitarisme agressiu, abstracte i desarrelador del medi, intrínsec a l'ideal jacobí de democràcia republicana, el qual, a més a més, amb les seues ànsies d'homogeneïtat social, desincentiva la varietat propiciada per l'excel·lència i la creació de les consciències individuals.

“Pour Napoléon, l'école ne devait plus former des personnes, mais des soldats pour la Nation. Hegel pensait à peu près de même: il pensait que l'Etat n'était pas là pour le citoyen, mais qu'au contraire, le citoyen était là pour l'Etat. L'école napoléonienne, [...] n'est pas là pour les élèves, mais les élèves y sont pour la Nation. Ainsi, le nationalisme devient la religion réelle, établie en force, et qui a des moyens de répression qui sont l'armée et la police – ce que n'ont plus les autres religions”. A més hi afig: “C'est à tel point que l'on a pu soutenir que le véritable but de l'école, sous la IIIe République [francesa], c'était de former des lecteurs pour les journaux, qui à leur tour formeraient des électeurs. Le but dernier étant donc de servir l'Etat et la Nation, et pas du tout de servir les personnes. (17 janvier 1969)”.<sup>372</sup>

L'opció alternativa seria la vertebració d'un model, més social i menys estatalista, de democràcia participativa, oberta a l'acció dels cossos intermedis que vivifiquen i enfortisquen la societat civil, alhora que servisquen de pont de comunicació

<sup>371</sup> Christophe Calame, “L'École et l'essayiste”, a *Écriture*, n° 29, tardor de 1987, p. 74.

<sup>372</sup> *INED*, p. 53.

entre els individus i el poder polític. I al seu si, quant a la institució escolar, caldria veure, a la llum dels textos, l'aposta per la garantia universal del dret a l'educació<sup>373</sup> en relació a una no menys important protecció de la unitat social dins de la diversitat. Es tracta d'una vehiculació de la interacció entre la “comuna mesura de mínims” i les distintes visions culturals i religioses de màxims. I, això, mitjançant un sistema educatiu que permeta la convivència, a la vegada, d'una escola pública plural i una escola privada ancorada en el foment del nucli bàsic de l'ètica social sense negar la seua especificitat de valors. En virtut de les transformacions socials esdevingudes a finals del segle XX, i en particular de la meditació ecològica i de la irrupció del fenomen del multiculturalisme (fluxos migratoris creixents, minories nacionals, ètniques, religioses...), tal volta, com apunta Christophe Calame, l'escola i el seu acusador d'antany es troben ara del mateix costat.<sup>374</sup>

Una vegada examinats els trets bàsics que emmarquen el significat, el contingut i els fonaments de la dimensió ètica en Rougemont, així com altres qüestions col·laterals com ara els temes del civisme i l'educació, caldria avaluar, a continuació, quin ha sigut el seu abast en la discussió filosòfica sobre el fet moral i fins i tot quin pot ser el seu paper a jugar a hores d'ara, tant en el reconeixement de la dignitat de tot ésser humà com en la recreació de lligams comunitaris esporgats de reminiscències enyoradisses.

August Monzon destaca que el conjunt dels distints personalismes mai no ha sigut “una filosofia dominant enlloc, ni tan sols un pensament de moda, excepte en cercles bastant restringits. És cert, però, que sempre ha estat *present*, d'alguna manera, i de vegades amb una influència significativa, gens menyspreable, en àmbits tan variats

---

<sup>373</sup> En açò Rougemont no pot ser sinó un perpetuador lleial de la llarga tradició calvinista d'extensió accessible de l'ensenyament a tota la població, en el solc que, d'ençà el segle XVII, va marcar el pedagog i difusor de la democratització educativa Comenius, estretament vinculat a la universitat reformada de Herborn, al comtat alemany de Nassau.

<sup>374</sup> Christophe Calame, *op. cit.*, p. 78.

com la política, el dret, l'economia, la pedagogia o la teologia".<sup>375</sup> Aquesta presència testimonial però perseverant dóna constància de l'actualitat permanent d'una reflexió humanista arrelada en l'esdevenir històric del segle XX i que interpel·la, fins i tot, als nostres contemporanis.<sup>376</sup>

La resposta primerenca, durant el període d'entreguerres, a les manifestacions inicials de crisi de la civilització moderna mostrà la vàlua del seu esperó ètic i de la seua antropologia integral i comunitària, la qual atenia a la subsanació de les mancances intrínseques al paradigma formal, procedimental i subjectivista de la concepció moral pròpia de la modernitat. Passada ja l'onada existencialista als annals de la història de la filosofia i esvàit el marxisme amb el crepuscle de les ideologies ocorregut en l'últim quart de la centúria passada, desapareixen per inanició dos dels grans vectors de crítica i canvi social al llarg de la segona postguerra.<sup>377</sup> En connexió amb aqueix alé revolucionari que respirava l'època però sense un horitzó clar on anar, es palesa, primer, el fracàs de la revolució popular de la primavera de Praga al bloc soviètic i de maig de 1968 a l'oest capitalista, en demanda de major participació social i transformacions en els costums i els modes de vida. I, després, la infructuositat de les subsegüents evasions substitutòries: utopies d'escapada al món rural i rústic al marge de la societat –*revival* del mite modern del bon salvatge–, inconformisme de la joventut expressat per mitjà del moviment *hippie*, de l'eclosió d'espiritualitats orientals quan no sectàries, de la

<sup>375</sup> August Monzon, "Liberalisme, comunitarisme, personalisme", a *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>376</sup> Giorgio Campanini és de la mateixa opinió quan recalca que la meditació humanista del conjunt dels personalismes, més enllà dels vint anys que transcorren de 1930 a 1950 en els quals gaudí del període de major creativitat i producció literària, s'estén, en les seues arrels i durabilitat posterior, al llarg i ample del segle XX fins aplegar a l'actualitat. "Come già si è rivelato, vi è un «personalismo implicito» che ha percorso sentieri marginali, o addirittura condotti sotterranei, sino a riemergere, come un fiume carsico, in determinati punti, in coincidenza soprattutto con i momenti di più acuta crisi della società. Sotto questo aspetto non sarebbe difficile cogliere temi personalistici nella rivolta studentesca del maggio '68, in taluni movimenti ecologici e pacifisti, nella contestazione della società dei consumi, nei vari neo-umanesimi che si affacciano all'orizzonte in polemica con l'affermarsi progressivo di una società tecnologica nella quale non sembra più restare alcuno spazio per gli uomini e per l'umano". Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, Bolonya, EDB, 1987, pp. 50-51.

<sup>377</sup> Vegeu Jean Lacroix, *Marxisme, Existencialisme, Personalisme*, París, PUF, 1950.

radicalització amarga del *rock and roll*...<sup>378</sup> Malgrat tot, aquests fets ajudaren a il·luminar, de forma gradual, allò que Rougemont qualificà com “la qüestió del segle”, els temes bandejats pel món modern, és a dir: les preguntes per les finalitats o sentit de la vida humana i la reobertura comunitària del vincle social, clos unívocament en el contracte.

“Il y a quelque chose qui est peut-être plus effrayant que les prévisions apocalyptiques des écologistes, quelque chose qui est déjà parmi nous, bel et bien là, qui est la question du siècle, une question pure, béante, qui ne se posait du temps de ma jeunesse qu'à quelques-uns, et qui a subitement éclaté dans les Universités de tout l'Occident et dans les rues de toutes nos grandes villes au mois de mai 1968: *Que faisons-nous là? Quel est le sens de cette société, quel est le sens de ma vie dans cette société qui n'en est pas une, qui n'est pas une communauté? Que vaut son niveau de vie calculé en termes purement matériels? Vers quoi nous conduit-elle? Il faut reconnaître qu'elle ne le sait pas elle-même.* (29 octobre 1971)”.<sup>379</sup>

El personalisme comunitari queda així com un autèntic supervivent a tots aquests avatars socioculturals, encara que, com a signe dels temps, hagué de perdre la seua definició d’“isme”. Sensible a tal clima intel·lectual, Paul Ricoeur plasmà de forma succinta la seua posició: “Meurt le personnalisme, revient la personne”.<sup>380</sup> L’objectiu tenaç no és altre que reivindicar tostemps la suprema dignitat de la persona humana, junt a la fretura de recuperar la dimensió comunitària, humanitzadora i desinteressada, a mode de complement a la racionalització mercantil del sistema. Com ha dit Giorgio Campanini:

“[...] vi è un «personalismo implicito» che a percorso sentieri marginali, o addirittura condotti sotterranei, sino a riemergere, come un fiume carsico, in determinati punti, in coincidenza soprattutto con i momenti di più acuta crisi della società. Sotto questo aspetto non sarebbe difficile cogliere temi personalistici nella rivolta studentesca del maggio '68, in taluni movimenti ecologici e pacifisti, nella contestazione della società dei consumi, nei vari neo-umanesimi che si affacciano all'orizzonte in polemica con l'afermarsi progressivo di una società tecnologica nella quale non sembra più restare alcuno spazio per gli uomini e per l'umano”.<sup>381</sup>

<sup>378</sup> Cf. Gérard Gilloux, “Mounier face aux jeunes”, a *Planète Plus. L'homme et son message. Mounier*, agost de 1970, pp. 121-126.

<sup>379</sup> *INED*, p. 145.

<sup>380</sup> Paul Ricoeur, “Mounier philosophe”, a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, op. cit., p. 219. “Et c'est là mon argument philosophique: je prétends que le mot PERSONNE [...] reste le meilleur candidat pour soutenir les combats politique, juridique, économique; meilleur candidat justement que d'autres entités qui n'ont pas soutenu le défi et qui ont été emportées par la tourmente: je pense à des mots comme conscience, sujet, moi, subjectivité”. *Ibid.*, p. 223.

<sup>381</sup> Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, op. cit., pp. 50-51.



Percaçant aquests fils conductors, el personalisme s'encontra, en el temps present, amb el "liberalisme substantiu" proposat per Charles Taylor i Michael Walzer, com també amb el "comunitarisme liberal de caire postconvencional o dialògic" d'autors com Adela Cortina, Pietro Barcellona o Boaventura de Sousa Santos. Aquests darrers pensadors, conjurant qualsevol retrocés nostàlgic en pro d'alguna mena de comunitat organicista o premoderna –com és el cas del comunitarisme anglosaxó més tancat dels anys huitanta (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel...)–, propugnen la pluralització del lligam social per a compensar l'abstracció jurídica i l'economia pecuniària regides pel contracte de base individualista. "Hoy sabemos que la idea de comunidad no puede pensarse como un espacio opresivo y autoritario, sino como elección libre basada en la consciencia de que sólo en la reciprocidad de las relaciones no dinerarias se produce el verdadero reconocimiento de la diferencia y de la particularidad. La comunidad puede ser el lugar donde [...] se evite la conversión de todos nosotros en «analfabetos sociales»".<sup>382</sup>

A inicis de la dècada dels noranta, Jean-Marie Domenach escrivia que "tenim la impressió que no és només un segle el que s'acaba, sinó tota una època: l'època que ara designem amb el nom de Modernitat".<sup>383</sup> La celebració sòbria sense ufanor del bicentenari de la Revolució francesa i l'enfonsament definitiu del marxisme, el darrer sistema ideològic amb voluntat emancipatòria, a resultes de la caiguda del mur de Berlín, semblaven palesar-ho. La ratificació vingué de la mà de la impossibilitat de trobar un remei eficaç, per mitjà de la proclamació d'una pretesa fi de la història, culminada amb l'extensió mundial de la llibertat de mercat i una efímera primavera

---

<sup>382</sup> Pietro Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social* [H. Cl. Silveira, J. A. Estévez i J. R. Capella, trads.], Madrid, Trotta, 1996, p. 125.

<sup>383</sup> Jean-Marie Domenach, "La modernitat contestada", a *Perspectives de la modernitat avançada* [Xavier Arbós i Àngel Castiñeira, dirs.], Barcelona, Enciclopèdia Catalana/CETC, 1994, p. 13.

democràtica.<sup>384</sup> Aquesta asseveració, divulgada per Francis Fukuyama amb un sabor hegelianista ja antiquat i mistificador, més que fóra de dreta (inspirat en Alexandre Kojève) i s'imbricava amb les tendències neoconservadores i liberals imperants, amb prou de "pensament únic"<sup>385</sup>, xocava de front amb una realitat històrica en ebullició.

La reactivació dels ardors nacionalistes a les guerres de l'Ex-Iugoslàvia, les renovellades lluites ètniques a l'Àfrica o l'emergència de l'indigenisme americà –en resposta, en part, als fastos de la celebració dels cinc-cents anys del descobriment del nou continent– n'eren exemples inequívocs. Fins al punt que el terror dels atemptats sagnants de l'11 de setembre de 2001 a Nova York ho demostrà, amb tota la seua cruesa, al bell mig del cor emblemàtic de l'única superpotència. Domenach, valorant els drets humans com la sola herència imprescriptible que el pensament modern llegirà a les generacions futures, pren consciència de la creixent fragmentació i complexitat de la realitat de les coses humanes, inaprensible ja mitjançant la lògica dualista d'ascendència cartesiana que divideix entre racional i irracional, objectiu i subjectiu. Aleshores, cal un desplaçament de l'epistemologia cap a la raó pràctica que permet apreciar i relacionar, a la vegada, distintes perspectives culturals i dinàmiques d'evolució històrica. A més a més, allò que s'evidencia en major mesura, a mida que transcorre el temps, són les variades contestacions que rep la civilització moderna, fins i tot sota formes d'una virulència brutal.<sup>386</sup>

Així, sobretot des de fora d'Occident però també al seu interior, la modernitat es veu contestada per forces reactives que ella mateixa ha contribuït a despertar: els nacionalismes excloents i els fonamentalismes religiosos, reductibles ambdós al que se sol qualificar de rebrot del comunitarisme d'arrel premodern. Quines són les causes?

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, pp. 13-16.

<sup>385</sup> Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

<sup>386</sup> Per a una anàlisi de dites contestacions que, de seguit, s'exposen, vegeu: Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, pp. 16-23.

Al seu solar original, seria erroni avaluar únicament les accions centralitzadores de l'Estat-nació. En relació amb elles, cal també donar-li protagonisme a la uniformització instrumental i material, ço és, a la racionalització desbocada i pragmàtica del progrés tècnic i econòmic, la qual ha trencat els equilibris amb els contextos ecològic, eticocultural, filosòfic i religiós. “L'Europe [però també la resta de regions del globus que pertanyen a la cultura occidental] éprouve donc [...] que la technique n'est pas l'essentiel de sa culture, n'en est qu'une résultante, et qu'elle peut être nocive une fois séparée de ses sources et de certaines de ses résistances traditionnelles”.<sup>387</sup>

Mentre, a l'exterior, als desajustaments polítics i injustícies socioeconòmiques provocats per la descolonització, se'ls suma el fracàs massa habitual en la implantació de models occidentals (nacionalisme estatalista, socialisme...) i les servituds d'un nou imperialisme enllaçat amb la globalització econòmica. Fins i tot, una causa més subtil, però no menys perniciosa, s'entreveu en l'escissió flagrant entre les cultures natives i una economia capitalista de base científicotècnica que encarna un procés de modernització importat, el qual quasi mai recolza en aquelles. Solament, tal volta, el Japó constituïska un exemple d'integració exitós entre la modernitat forana i les tradicions pròpies.

Però també s'observa una altra mena de contestació que la mina des del seu mateix si i que, no per més discreta, és menys corrosiva i enervant: la postmodernitat del “pensament feble”<sup>388</sup> o “tardomodernisme cultural”.<sup>389</sup> Aquest moviment es

---

<sup>387</sup> Denis de Rougemont, “Sur le rôle de l'Europe dans le dialogue de cultures”, a *Cadmos*, nº 50, estiu de 1990, p. 12.

<sup>388</sup> Una bibliografia bàsica i oberta per a aproximar-se al pensament postmodern podria incloure els següents textos: Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber* [Mariano Antolín Rato, trad.], Madrid, Cátedra, 1987; Jean Baudrillard, *De la seducción* [Elena Benarroch, trad.], Madrid, Cátedra, 1984; Gianni Vattimo, *La sociedad transparente* [Teresa Oñate, trad.], Barcelona, Paidós, 1990; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [Joan Vinyoli i Michèle Pendanx, trads.], Barcelona, Anagrama, 1988, i també *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* [Juana Bignozzi, trad.], Barcelona, Anagrama, 1994; Pierre Bourdieu, “El intelectual negativo”, a *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la*

constitueix en hereu d'un patrimoni intel·lectual heterogeni, però qualificat en conjunt per Rougemont de profundament antihumanista i evasiu, quan no conformista, davant la confrontació de la persona amb la realitat.<sup>390</sup> Es tracta dels tres pensadors de la sospita – sobretot del Nietzsche capgirador dels valors morals humanistes i en menor mesura de Freud i Marx –, de la desfiguració estètica i l'anul·lació del personatge encetada per Franz Kafka en el món literari, de l'aridesa de l'esforç humà pregonat per Jean-Paul Sartre, de la formalització creixent de les ciències humanes duta a terme als anys seixanta per l'estructuralisme i de la “deconstrucció” posterior de les visions tradicionals de l'home engegada pels postestructuralistes.

Així, fins a certa mida, la reflexió postmoderna representa un desenvolupament dels vectors culturals moderns: a la “mort de Déu” augurada per Friedrich Nietzsche, consagra, tot seguit, la “mort de l'home” predicada per Michel Foucault; aprofundeix la

---

*invasión neoliberal* [Joaquín Jordà, trad.], Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 133-136; i, per últim, Carlos Díaz, *Nihilismo y estética: filosofía de fin de milenio*, Madrid, Cíncel, 1987.

<sup>389</sup> Jesús Ballesteros empra la qualificació de “tardomodernisme cultural” per a referir-se al fenomen de crisi de darreries de segle de la modernitat, que els postestructuralistes francesos (J.-F. Lyotard, R. Barthes, J. Baudrillard, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida...) popularitzaren a finals de la dècada de 1970 com a postmodernitat. Amb això pretén salvar la categoria de “postmodernitat” per a designar, així, una línia alternativa de pensament en formació, superadora del marc modern, que, al seu parer, vindria a aglutinar les notes de raonabilitat hermenèutica en recerca de l'ontologia, ecopacifisme, neofeminisme, llibertat èticament responsable, drets humans, participació política i creixement econòmic sostenible. Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 85. En concordança amb aquest, Boaventura de Sousa Santos, conscient que el capitalisme democràtic avançat ha exhaurit el projecte modern i que viu de la perpetuació d'aqueix esgotament, defineix també un model alternatiu semblant amb el mateix nom de “postmodernitat de resistència”. En ella, “la relación entre lo moderno y lo postmoderno es, pues, una relación contradictoria. No es de ruptura total, como quieren algunos, ni de continuación en la misma línea, como quieren otros. Es una situación de transición que tiene momentos de ruptura y momentos de continuidad”. Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes/Universidad de los Andes, 1998, pp. 120-121. En atenció a l'horitzó d'universalitat en tensió amb el pluralisme ètic i cultural que cerquen els personalismes, així com a llur impuls alliberador o utòpic que respon a l'anhel mounierà de “refer el Renaixement”, August Monzon diu “que és ben legítim parlar d'una postmodernitat «utòpica» («resistent», segons J. Ballesteros), o, amb altres paraules, d'utopia construïda «a partir del fragment»”. August Monzon, “L'herència del segle XX: celebrar la tradició, preparar la utopia”, *op. cit.*, p. 10. I això, perquè “al personalisme li pertoca proposar un veritable diàleg, difícil i exigent, entre les diverses concepcions de «vida bona», en la recerca del que hom ha anomenat un «perfeccionisme mínim» o «modest», compartit raonablement per tots. El pressupòsit necessari rau a acceptar que val la pena –que és més humà– passar de l'*individu a la persona, del grup a la comunitat*, i també *del fragment (postmodern) al mosaic* d'una nova civilització, plural però articulada al voltant de valors universals i de propostes socioeconòmiques que siguen realment universalitzables”. *Idem*, “Liberalisme, comunitarisme, personalisme”, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>390</sup> AVNA, p. 212.

secularització social o marginació de les religions, encara que amb el debilitament tant de les arrels culturals judeocristianes i grecolatines com de la seua interacció conflictual, no deixa també d'afeblir l'humanisme il·lustrat originari... Però el nihilisme contemporani que, consegüentment, s'estableix, mancat d'esperança i allunyat del compromís amb la història, sobretot duu a terme la constatació del suïcidi o autodestrucció de la modernitat. La confiança en la raó geomètrica i instrumental, en un sentit de progrés històric lineal o en la llibertat raonable i crítica de l'ésser humà, s'han perdut pel camí.<sup>391</sup>

L'home actual es veu aïllat en la seua individualitat voluntarista i llançat a un derrotisme ètic sufocant de la mà del relativisme més atomitzador. Aqueixa lògica,

---

<sup>391</sup> Malgrat tot, un pensador tan genuïnament postmodern com és el cas de Gianni Vattimo, superant el nihilisme tràgic i negatiu, s'atreveix a salvar els seus continguts crítics i “destructius” (la negació de qualsevol essència objectiva o natural) per mitjà de la via hermenèutica. Així, enmig del conflicte de perspectives i d'horitzons humans, pren opció a favor d'una raonabilitat pràctica de caire històric, narratiu i interpretatiu, amb la qual cosa adopta un to més positiu allò que hom “diria, con Nietzsche, que no se puede construir sin destruir”. Per tant, “el nihilismo se vuelve hermenéutica: pensamiento que sabe que puede mirar hacia lo universal sólo si pasa a través del diálogo, el acuerdo, la *caritas*, si se quiere [...]”, fixant en el respecte a la llibertat de cadascú la base de l'ètica i de les normes jurídiques. Al capdavant, hi ha en Vattimo una nova concepció de la mateixa tasca filosòfica, lligada als avatars de la història d'Occident. El final de la metafísica, pensable solament ensems al final de l'eurocentrisme i el colonialisme, mena a reconsiderar l'objectiu últim de la modernitat: ja no es tracta d'abastar una perfecció plena de la mà del progrés, sinó, per contra, d'emancipar i alliberar l'home mitjançant un afebliment de les estructures fortes i una reducció de llurs pretensions. En aquestes noves coordenades, en les quals prima la qualitat sobre la quantitat i l'escolta a la paraula de l'altre sobre l'apreciació exacta de l'objecte, la filosofia es desvetla, per sorpresa, més prop de la religió que de la ciència. Aleshores, “la filosofía descubre justamente, con cierto orgullo, que no es una ciencia, sino sólo la expresión, aunque sea formalizada, del «mundo de la vida» con sus necesidades, sus expectativas y esperanzas, con sus reivindicaciones de derechos. [...] Hacer valer el derecho de cada uno a una existencia significativa o, si se quiere, el derecho a la «felicidad», es la tarea que la filosofía se esfuerza en realizar [...]”. Vegeu Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* [Carmen Revilla, trad.], Barcelona, Paidós, 2004, pp. 11, 10 i 54-55. En aquest sentit d'aproximació entre filosofia i religió com a fonts de sentit existencial, Vattimo avalua la necessitat d'*aggiornamento* del cristianisme, focalitzant-la en un propòsit de secularització o desmitologització d'allò religiós en benefici d'una creixent “encarnació” del missatge cristià. Amb la qual cosa, es visualitze un ésser com a esdeveniment des d'una “ontologia feble”, circumscrita pel límit que suposa el principi de caritat/amor com a expressió mínima i no reduïble del misteri transcendent. Seria aquest un mode de passar a una comprensió teològica de la fe ubicada en la raonabilitat, a una antropologia que situara l'home en la historicitat i a una ètica desacralitzada i flexible. Seria, per tant, una manera d'abordar de nou, des dels paràmetres postmoderns, la qüestió inesgotable de convertir en vivència autèntica la fe cristiana, bandejant així tant el model catòlic de la teologia natural d'inspiració aristotèlica i tomista, com la concepció moderna identificada amb un cristianisme tràgic i existencialista basat en el salt en la fe, mancat d'auxili racional. Vegeu: *idem*, *Crear que se cree* [Carmen Revilla, trad.], Barcelona, Paidós, 1996. A la fi, resta evident l'acostament d'aquesta postura, expressada pel filòsof italià en diversos textos, vers el pol d'una “postmodernitat utòpica o de resistència” citada amb anterioritat, i, així mateix, envers la darrera versió rougemontiana del personalisme formulada en *L'avenir est notre affaire* (1977).

segons Jesús Ballesteros, empelta el tardomodernisme amb l'esperit consumista d'unes societats occidentals del capitalisme avançat que han substituït el model de l'*homo aeconomicus* pel d'*homo ludens*. I, en la mesura que prima el principi de plaer i allò inconscient, subjectiu, instintiu i instantani sobre el principi de realitat i allò conscient, raonable, interpersonal i durador, comporta la dissolució del jo en una massa indiferenciada i la correlativa dissolució del reconeixement moral de l'alteritat i la diferència, així com de la dimensió institucional imprescindible per a l'acció política.<sup>392</sup>

Enmig d'aquest panorama, pren volada, sobretot des de principis dels huitanta, un discurs que, en oposició al que considera com a tendències disgregadores de la crítica social d'esquerres i de la postmodernitat nihilista i hedonista, postula la restitució d'un "fonament últim de valors i normes" que acabe amb els desequilibris a l'interior de les societats modernes avançades. Estem parlant del neoconservadorisme d'autors com Michael Novak, Irving Kristol, Daniel Bell o Peter L. Berger<sup>393</sup>, el qual es configura, en paraules de José M<sup>a</sup> Mardones, com la nova "religió" del capitalisme democràtic<sup>394</sup> en aliança amb el neoliberalisme radical. Fixa el seu punt de partida inspirant-se en la coneguda anàlisi de la societat confegida per Karl Marx i Max Weber, la qual li permet subdividir el sistema en tres ordres independents: el tecnoeconòmic encarregat de la producció; el politicoadministratiu, faedor de l'organització social i del govern; i el cultural, donador de sentit a la vida individual i social.

Aquest corrent sociocultural, i també polític, identifica bé els símptomes del malestar cultural pel que travessa l'home occidental contemporani, però erra en la

---

<sup>392</sup> Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., pp. 85-98.

<sup>393</sup> Cf. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* [Néstor A. Mínguez, trad.], Madrid, Alianza, 1977; Michael Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1984; Irving Kristol, *Reflexiones de un neoconservador* [Juan Carlos Gorlier, trad.], Buenos Aires, Grupo Editorial Latinoamericano, 1986; i, finalment, Peter L. Berger, *La revolución capitalista: cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad* [Agustín Aguilar, trad.], Barcelona, Península, 1989.

<sup>394</sup> José M<sup>a</sup> Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1991, i també *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991.

determinació de les causes. Perquè, amb la voluntat declarada de voler legitimar l'eficàcia de les estructures capitalistes i liberaldemocràtiques existents, obvia la subjugant racionalitat funcionalista i l'economicisme pragmàtic propi d'aquelles com a origen de les contradiccions i foraviaments patits per l'home modern. I, en canvi, busca circumscriure l'arrel de la crisi, únicament, a allò que anomena “modernisme cultural”. De tal mode que redueix aquestes convulsions civilitzadores a una sola crisi cultural, moral i, al capdavall, espiritual.<sup>395</sup>

Aleshores, emulant la indicació del protestantisme com a sustentador moral del capitalisme primitiu que féu Weber, la disjunció entre els ordres econòmic i cultural s'intenta superar mitjançant la recuperació del paper públic de la religió, tant per al forniment d'una ètica cívica com per a donar sentit a la vida personal i social. Ara bé, la desprivatització neoconservadora de la religió té com a fi la seua instrumentalització a favor del sistema, el qual la converteix en un mitjà d'autolegitimació i control sociocultural. Així, des d'una separació d'àmbits que incomunica els engranatges del capitalisme, la democràcia liberal i la religió –reviscolada protagonista institucional de la anhelada cohesió cultural–, aquesta última és apreciada des d'una òptica espiritualista que tan sols considera el seu aspecte transcendent, no amagant, de tal manera, una certa idolatria conformista respecte a l'*statu quo* que ajuda a perpetuar.

---

<sup>395</sup> En consonància amb aquest diagnòstic, Jürgen Habermas comenta: “El neoconservadurismo que hoy, sobre todo en las ciencias sociales, domina una escena desengañada del marxismo, se nutre de los motivos del hegelianismo de derechas”. Així opina que s'emprenen dues revisions. Per un costat, una delimitació de la raó instrumental al camp de les ciències naturals i de l'esperit, per tant, tancant-se en banda a la raó pràctica que resta foragitada. I, per altre costat, l'acceptació de la sociologia moderna (vinculació del mercat i de l'Estat per a assegurar l'existència privada i professional de l'individu dins d'una societat industrial regida per la divisió del treball) i, alhora, del paper compensador de la religió i la moral tradicional en qüestions culturals, amb l'objectiu de procurar l'eficiència i cohesió del conjunt del sistema. Hom troba en conseqüència “una actitud afirmativa hacia la modernidad social con una simultánea devaluación de la modernidad cultural”. És a dir, “una interpretació tecnocràtica de la sociedad moderna con una revaluación funcionalista de la cultura tradicional. [...] Este tradicionalismo niega todo derecho a los puntos de vista constructivos y críticos que el universalismo moral comporta, y priva de su fuerza subversiva y creadora a la vanguardia artística”. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1991, pp. 90, 94 i 96-97. Al remat, conforme desvetla Irving Kristol en una afortunada màxima: un neoconservador és “un liberal assaltat per la realitat”; citat a Joan Vergés, “Introducció”, a *Cons i neocons: el rerefons filosòfic* [Joan Vergés, ed.], Girona, Documenta Universitaria, 2007, p. 15.

Veiem, per tant, en aquesta caracterització de la religió neoconservadora unes diferències cabdals que la distancien en gran mesura de la perspectiva de l'humanisme cristià i, fins i tot, de la postura conciliar del Vaticà II i de teòlegs com, per exemple, el protestant K. Barth i el catòlic J.-B. Metz. Des de l'òptica de tots aquests, “el modernismo [cultural], y el propio Nietzsche, y por supuesto el postestructuralismo, lejos de oponerse a la lógica de la Modernización crematística [econòmica i política], pueden considerarse como una radicalización de la misma”<sup>396</sup>, és a dir, la ruptura entre cultura i sistema és un producte de la mateixa dinàmica intrínseca de la modernització. En sintonia amb aquestes orientacions humanistes, Denis de Rougemont, com ja hem vist, sosté que la transcendència cristiana ha d'anar aparellada, indistriablement, amb l'encarnació immanent del seu missatge. D'aquí que hom plantege una desprivatització i desitjable influència sociopolítica i cultural de la religió de molt divers calat: deixar “testimoni” o ferment de transformació humanitzadora de la realitat a guisa de fruit d'una fe viscuda en plenitud i llibertat, encara que sense exhibir cap senyal institucional cristiana.

Després d'haver contemplat la faceta decadent de la postmodernitat a mode d'esmicolament agònic en l'evolució cultural moderna, així com les reaccions comunitaristes i neoconservadores provocades en part per la seua deriva, toca avaluar, en darrer terme, les propostes més centrades de superació d'aquesta crisi sociocultural.

La introversió narcisista, hedonista i nihilista, l'emotivisme, la fragmentació en un relativisme de valors individuals o col·lectius comunicats, el cientisme, la tesi de la divisió taxativa entre vida privada i pública en la democràcia liberal... Tots aquests efectes extrems configuren, ho hem vist suara, l'escenari postmodern a què condueix la separació cartesiana entre cos i ànima, esperit i matèria, individu i grup humà i, sobretot, entre raó geomètrica i acció subjectiva. D'aquesta manera, com ja denunciara

---

<sup>396</sup> Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., p. 92.



Rougemont als anys trenta: “La razón es incapaz, por tanto, de motivar la conducta, y son los sentimientos los que la movilizan. [...] La razón queda, pues, desconectada de las pasiones. Tiene capacidad para describir los hechos – *lo que es* –, pero carece de fuerza para motivar la acción hacia *lo que debe ser*, porque es una facultad inerte, sin fuerza motivadora”.<sup>397</sup> Al capdavall, l’escissió moderna entre racionalisme objectiu i irracionalisme subjectiu es mostra com la meta bàsica a superar per a redreçar el clima cultural atomitzat i revitalitzar les estructures socials, desballestades pel liberalisme burgés o excessivament rígides per l’obra de l’Estat, però, en tot cas, requerides d’una justícia major per via de la solidaritat fraterna.<sup>398</sup>

És així que es cospa la importància cabdal de la renovació filosòfica que, encetada des de primeries del segle XX en cercles reduïts d’estudiosos (fenomenologia, existencialisme, personalismes, Escola de Frankfurt...), marcaria l’inici d’un recorregut lent de rehabilitació de la raó pràctica o intersubjectiva. La via morta de la filosofia de la consciència de caire subjectivista plasmà, junt a les devastadores seqüeles de la Primera Guerra Mundial, el fracàs de l’ideal il·lustrat: l’avanç de la raó i el progrés de la ciència no duïen aparellats el progrés moral de la humanitat, aleshores, l’anhel modern de cercar l’encontre entre la veritat racional de la ciència i la llibertat restava sense traure cap.

A cavall entre el somni positivista decimonònic i les crues convulsions de la centúria següent, el sociòleg alemany Max Weber va posar en qüestió els axiomes

<sup>397</sup> Adela Cortina, “Razón práctica”, a *10 palabras clave en ética*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 343-344.

<sup>398</sup> Malgrat la necessitat imperant de dotar d’arguments raonats a l’acció, August Monzon remarca també el lloc que cal reconèixer en ella al sentiment. Sobretot al sentiment compartit entés com a solidaritat o “compassió” que ens permet superar l’individualisme i passar “del fragment al mosaic”. August Monzon, “L’herència del segle XX: celebrar la tradició, preparar la utopia”, *op. cit.*, p. 11. En aquest sentit, Emilia Bea denota la rellevància que Simone Weil donà al sentiment de la compassió a mode de reconeixement desinteressat de l’altra persona en la seua dignitat, i sobretot d’aquells que es troben immersos en el sofriment més agut i pregon, en un desarrelament dolorós respecte a la seua humanitat que l’autora francesa qualificà com a *malheur*. Cf. Emilia Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, pp. 222-231.

il·lustrats i explicà com la racionalitat pròpia de la modernitat no es traduïa en un creixent enriquiment cultural i ètic. Va constatar que, a l'augment de la capacitat científica i tècnica que proporcionava un domini més estret de la naturalesa, l'acompanyava una secularització o desaparició de l'element simbòlic vinculat a les cosmovisions religioses. Però que, de mode alarmant, aqueix desencantament o pèrdua de sentit i unitat de la vida humana no era substituït per cap altre tret vertebrador de cohesió eticosocial. A més, tal buidament dels estris que permeten l'exercici de la llibertat responsable, anava de la mà d'uns processos anquilosadors de l'autonomia individual: la burocratització de l'administració estatal i l'oligarquització de l'entramat socioeconòmic.

Malgrat aquestes crítiques, és evident que, en el temps actual, encara romanem immersos en plena modernitat si ens atenem a la situació social, econòmica i política, nogensmenys, com apunta J. Ballesteros, s'hi poden detectar una sèrie de símptomes significatius que anuncien canvis en l'opinió pública<sup>399</sup>:

1. L'exigència de la pau o repte de la supervivència, aparegut, en finalitzar la Segona Guerra Mundial, tant a resultes de l'horror causat per l'Holocaust jueu simbolitzat en Auschwitz, com per l'inici de l'era nuclear amb el llançament de la bomba atòmica sobre Hiroshima i Nagasaki. Fet últim que estengué pertot arreu el terror a la destrucció del planeta una volta encetat l'enfrontament entre els dos blocs, comunista i capitalista.
2. El requeriment d'articular una pluralitat cultural, com a conseqüència de la descolonització esdevinguda al llarg de la segona meitat del segle XX i els actuals moviments migratoris del sud empobrit cap al nord

---

<sup>399</sup> Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., pp. 103-105.

- opulent. Fenòmens als quals cal sumar les reivindicacions de no discriminació i autodeterminació de les minories nacionals i ètniques.
3. La necessitat imperant de comptar amb els problemes ecològics derivats de la industrialització i l'expansió urbana, que irromperen amb força a partir de la primera crisi del petroli de 1973.
  4. El repte del desarrelament i la devaluació dels valors de cura i conservació ocasionats per l'individualisme voluntarista. Açò duu a la urgència de revisar el model antropològic unilateral que sustenta la concepció moderna dels drets humans en una universalitat abstracta. Aquests drets, sorgits de l'espenta de la Revolució francesa, es basen en la concepció d'home burgès, amb plenitud de facultats físiques i psíquiques, blanc i occidental. Cal, doncs, una obertura d'aqueixa tipologia a la diversitat humana, reconeixent a la persona arrelada en les seues circumstàncies vitals dins d'una nova mentalitat d'universalitat concreta. Com ara, la transformació envers un neofeminisme que, més enllà de reclamar la igualtat de drets amb el baró, contemple també la recuperació dels valors femenins d'atenció i relació humana inserits en la maternitat. No com a privatius, en exclusiva, de cap dels sexes (això seria involucionista), sinó com a pertanyents a ambdós, en interacció amb aquells altres referits a la potència individual i la competència, considerats més masculins i consagrats per la mentalitat moderna.<sup>400</sup>

---

<sup>400</sup> Ballesteros aposta, sense renunciar als seus assoliments, a favor d'ultrapassar el primer feminisme de Mary Wollstonecraft i Olympia de Gouges fins a *El segon sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, el qual, basant-se en la igual dignitat moral entre home i dona, demanava una justa equiparació de drets, però, per contra, assumia el model antropològic d'exaltació dels valors masculins propi de la concepció moderna dels drets humans. *Ibid.*, pp. 128-136. En aqueix sentit ressalten les paraules de Virginia Woolf: "En cada uno de nosotros existe dos poderes: uno masculino y otro femenino. En el cerebro del hombre predomina lo masculino sobre lo femenino, y en el de la mujer, lo femenino sobre lo masculino. El estado de ser normal y confortable es aquel en que los dos viven juntos la armonía, cooperando espiritualmente. Quizá Coleridge se refería a ello cuando dijo que las grandes mentes son andróginas". Virginia Wolff, *Una*

Enmig d'aquest context en evolució ens interessa comparar les distintes propostes ètiques, culturals i de construcció de la societat democràtica que, des de l'adopció de la raó pràctica o intersubjectiva, realitzen dues tendències de pensament, la personalista i la de l'Escola de Frankfurt. I, això, en pro de vèncer la disjuntiva moderna que oposa, de manera irreconciliable, sistema i món de la vida, així com la colonització abusiva del primer sobre el segon.<sup>401</sup>

Per una part, el primer pensament crític frankfurtià de Max Horkheimer i Theodor Adorno accepta el balanç d'èxits i carències modernes sintetitzat per Weber i, en conseqüència, rellisca cap a un pessimisme antropològic que, palesat a *Dialèctica de la Il·lustració* (1947), el condueix a l'atzucac d'haver de reconèixer el fracàs frustrant de la modernitat. Hereu intel·lectual d'aquests, Jürgen Habermas<sup>402</sup>, tanmateix, no es conforma amb aqueixa ofuscació de mires i, per contra, s'atreveix a optar per rebre el llegat il·lustrat, esporgar-lo i continuar-lo. Així, s'estima més enraonar una Il·lustració inconclusa que, per tant, inevitablement, requereix la revisió de l'anàlisi weberiana i un reajustament de les relacions del sistema amb el món de la vida. D'entrada defén que les patologies detectades en la societat moderna no estan unides intrínsecament a la racionalització de la realitat ni a la seua consegüent complexitat, per la qual cosa postula altres dos motius de la via morta en què havia embarrancat l'esforç il·luminista:

---

*habitación propia* [Laura Pujol, trad.], Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 135, citat a Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., pp. 133-134.

<sup>401</sup> Amb açò atenem al problema que també apunta J. Habermas: "Hoy se plantea la cuestión de si podrá llegar a funcionar un nuevo compromiso pergeñado conforme a las viejas reglas de la política orientada a problemas sistémicos [en referència als subsistemes de l'economia i l'Estat] – o si la gestión atendida a las crisis sistémicamente causadas, y percibidas como sistémicas, se verá socavada por movimientos sociales que ya no se orienten por la necesidad de proveer a la gobernabilidad del sistema, sino por la necesidad de un nuevo trazado de límites entre sistema y mundo de la vida". Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 421-422.

<sup>402</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. I.- Racionalidad de la acción y racionalidad social* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1987; *Teoría de la acción comunicativa. II.- Crítica de la razón funcionalista* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1987. Per a un acostament sintètic i crític a la teoria social i cultural de Habermas, vegeu: Reyes Mate, op. cit., pp. 15-72.

1. L'empobriment cultural, fruit d'un errat desenvolupament de la diferenciació de discursos (teòric, practicomoral i estètic) que mena a l'especialització atomitzadora i que comporta: per un costat, una consciència personal fragmentada i mancada de criteris valoratius, que acata, acríticament i obedient, les propostes de la raó científica; i, per altre costat, l'escissió entre cultura d'experts i cultura de masses.
2. La colonització del món de la vida pel sistema, de forma especial, per part dels subsistemes econòmic i polític, d'on sorgeix tant la crisi cultural (que no material) del capitalisme democràtic, com la deslegitimació del conjunt del sistema.

Llavors es quan es planteja, partint de la forma específica de comprensió moderna de la realitat, és a dir, de la diferenciació de discursos (teòric, practicomoral i estètic), la possibilitat de construir un saber intersubjectivament compartit, sense caure, doncs, ni en l'especialització desbordant ni en el subjectivisme axiològic. Aquest model intersubjectiu desplaça l'atenció del subjecte vers el context social que emmarca les relacions bàsiques de cada individu. És així que el paradigma intersubjectiu obliga la filosofia a deixar el seu lloc en benefici de la teoria social o sociologia, la qual ha d'elaborar un nou concepte de racionalitat que atenga a la teoria i a l'experiència empírica.

Aquesta novella noció de racionalitat està formada per dos tipus de raó: la raó comunicativa i la raó instrumental. La raó comunicativa consisteix en un procés de racionalització o "lingüísticització" dels fenòmens del món de la vida, afavorint així la integració social per la via del consens i la lògica contractual. Però, allò que revesteix més importància és que la raó comunicativa permet una nova vinculació de la veritat i la llibertat en rememoració del projecte il·lustrat. Mentrestant, la raó instrumental, referida

al sistema, regeix una integració sistèmica produïda per la funcionalitat dels mitjans (riquesa econòmica i poder polític), però sense cap orientació valorativa de l'acció dels individus.

Fet i fet, la teoria de l'acció comunicativa de Habermas pivota sobre dos eixos acabats d'exposar. Un és el gir lingüístic envers el paradigma intersubjectiu. I, l'altre, és la redefinició de la racionalitat moderna com a dual i complementària, facilitant l'aproximació a la realitat mitjançant dos llenguatges: la raó comunicativa i la raó instrumental.

Per una altra part, els personalismes i, amb ells, l'obra rougemontiana, esbossen l'assaig d'una raonabilitat argumentativa en camí de la fenomenologia a l'hermenèutica com a mètode propi d'un *Lebenswelt* autònom però en comunicació amb un sistema de la raó instrumental circumscrit als seus límits (Estat, economia i ciències naturals). L'articulació del vincle social s'estructura, així, compaginant la teoria clàssica del contracte en les relacions jurídiques, econòmiques i en aquelles derivades de la democràcia liberal i representativa amb una reintroducció del lligam comunitari, de la importància de les tradicions culturals i de la memòria històrica col·lectiva i, a la fi, d'una nova relació fluida entre ètica i política que, potenciant la introducció de la democràcia participativa, vertebrarà un tercer espai públic-social situat entre allò privat i allò publicoestatal. Estem davant del que Rougemont defineix amb el nom de "contractualisme cooperatiu", en el que la diferenciació dels termes de societat i comunitat, *Gesellschaft* i *Gemeinschaft* en l'accepció de Ferdinand Tönnies<sup>403</sup>,

---

<sup>403</sup> Al si de la sociologia clàssica constitueixen un lloc comú i força conegut els distints intents per a conceptualitzar i distingir entre dues formes de sociabilitat: el nexa orgànic, natural, íntim i desinteressat i un altre caracteritzat pel mecanicisme individualista, l'artificialitat, l'arbitrarietat i l'interès. Si, ja en l'últim terç del segle XIX, H. J. Sumner diferencià, respectivament, entre *status* i contracte, Émile Durkheim també ho faria fixant una solidaritat orgànica oposada a una solidaritat mecànica. Però el sociòleg que més incidí en aquest aspecte fou, indiscutiblement, Tönnies. Tanmateix la seua dicotomia entre comunitat i societat, que tanta influència ha tingut *a posteriori* en el gruix de les ciències socials i humanes, fou rebatuda coetàniament per Max Weber a causa de la seua nota d'estaticitat. Segons aquest darrer, la simplificació que comporta una separació dual i radical descarta els elements de conflicte en

corresponent també a la dualitat entre contracte societari i aliança comunitària en Adela Cortina<sup>404</sup>, entra a la palestra de forma determinant per a mostrar la desitjable interacció mútua entre ambdós modes de sociabilitat humana. D'aquesta forma, per a rematar la mirada a allò eticosocial en el pensador suís cal destacar tres notes:

1. L'adopció d'una encoratjadora actitud vital i intel·lectual de reptes-resposta davant dels desafiaments de la postmodernitat. “La *décadence* d'une société commence quand l'homme se demande: «*Que va-t-il arriver?*» au lieu de se demander: «*Que puis-je faire?*». À ces deux questions, curieusement, il n'est qu'une seule réponse possible et c'est: *Toi-même!*”<sup>405</sup> Aquest mateix mètode d'actuació és el que fa seu Jesús Ballesteros per a confegir la seua proposta de “postmodernitat resistant” enfront de l'atomització enervant del “pensament dèbil”. Però per a aconseguir-ho, en el seu cas, pren inspiració en la visió d'Arnold Toynbee reflexada a *Un estudi de la història* (1934-1961). On aquest, en clara oposició al marxisme, observa la història més com a fruit dels successius desafiaments a la llibertat humana que com a producte de les estructures socials de cada civilització, defugint així qualsevol

---

l'actuar social. De tal manera que Weber introdueix com a tercera forma el conflicte (*kampf*), a més de substituir la parella de mots de Tönnies pels de *vergemeinschaft* i *vergessenschaftung*, ço és, processos relacionals comunitaris i societaris, evitant així el perill de la substancialització conceptual. Conscient d'una tal mancança, Rougemont, en línia amb altres personalistes, opta per emfasitzar la relació en tensió, harmoniosa o conflictual, entre els dos termes inserits en la dinàmica històrica, a diferència de Weber, el qual prefereix establir un tercer concepte. Cf. Ferdinand Tönnies, *Comunitat i associació*, *op. cit.*, o també, Javier de Lucas, *Sociedad y derecho en E. Durkheim*, Tesi doctoral, Universitat de València – Estudi General, 1977, en premsa.

<sup>404</sup> Adela Cortina parla de la “capacitat de contractar” i la “capacitat d'entrar en aliança” com a dos mètodes distints per a comprendre els vincles humans. Dues formes d'interpretar la convivència humana, tot i cerciorar-se que la primera s'ha extralimitat fins a conquerir espais propis de la segona. Per això, enfront de l'expansió desorbitada de les relacions mercantils, urgeix la tasca de crear autèntiques zones d'humanitat i gratuïtat al si de les societats contemporànies, àmbits de llibertat i sentit que compensen l'entropia funcionalista i racionalitzadora en pro de la construcció de comunitats morals, nodridores d'una rica i viva societat civil en diàleg. Adela Cortina, *Contracte i aliança. Ètica, política i religió*, Barcelona, Cruïlla, 2001.

<sup>405</sup> AVNA, p. 368.

determinisme que cerque “lleis naturals” en l’evolució històrica.<sup>406</sup> Mentre que Rougemont, arpegiant dit punt de vista i prioritant la força de la voluntat humana responsable, no oblida considerar una nova exigència per a poder pensar la “*durée*” en relació a la prospectiva teleològica o utòpica, ès a dir, en relació als nostres fins humans projectats cap a l’avenir. Puix, ja no és suficient atendre a la mera experiència històrica i al coneixement de l’evolució de les estructures de la realitat humana, sinó que, ara, també cal avaluar les dades de les previsions científiques sobre els possibles desenvolupaments a futur (en temes com la demografia, l’ecologia, el clima...<sup>407</sup>).

2. La complementarietat dialèctica en tensió del que Reyes Mate designa a mode d’intersubjectivitat simètrica i asimètrica<sup>408</sup>. És a dir, la intersubjectivitat contractual entre individus considerats, en condicions ideals o abstractes, com a iguals en llibertat d’acció i competència, i entre els quals apareix una “solidaritat per consens de caràcter descendent”. I la intersubjectivitat comunitària, que es dona entre subjectes observats, en la seua realitat concreta, com a desiguals en autonomia i capacitats, i entre els quals sorgeix una “solidaritat ascendent per reconeixement” del que es plaça en una situació superior respecte al que s’hi troba en una d’inferior. La concepció moral de solidaritat descendent arrossega amb ella una teoria del progrés lineal i indefinit, mentre que la solidaritat ascendent ateny a un model

---

<sup>406</sup> Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., pp. 101-102.

<sup>407</sup> “Hier, nous pouvions encore partir du passé et de la connaissance des «leçons du passé» pour juger le présent et même l’avenir, comme nos ancêtres l’avaient toujours fait. Aujourd’hui, nous devons partir de l’avenir. [...] [Puix] la prévision systématique, et scientifique s’il se peut, est devenue nécessité vitale pour une époque où l’homme se voit contraint de choisir ses fins et le voies vers ces fins, sous peine de sanctions désastreuses”. *AVNA*, p. 132.

<sup>408</sup> Reyes Mate, op. cit., pp. 52-57.



discontinuu basat en la memòria de la injustícia. “Ese pasado no se evoca solamente, sino que se le reconocen unos derechos no saldados. En ese reconocimiento se produce la solidaridad universal, ya que, al plantear al presente el deber de responder a esos derechos pendientes, libera el capital emancipatorio de cara al futuro”.<sup>409</sup> Aquesta dualitat en interacció és la que permet a Rougemont plantejar, dins del projecte de federalisme integral, una correlativa distinció política, també complementària, entre democràcia representativa i democràcia social o participativa.

3. El transcendental paper de pont de contacte que protagonitza la “comuna mesura” o mínim comú denominador ètic de justícia entre el contracte sociopolític i la pluralitat de valors individuals o comunitaris de la societat civil. Ací l’ètica cívica s’aprecia a guisa d’ètica substantiva de mínims, extreta o destil·lada de l’experiència històrica en diàleg intrasubjectiu i intersubjectiu. Com ja hem indicat breument amb antel·lació, salten a la vista les similituds entre el propòsit i la formulació de l’ètica cívica de Rougemont i l’elaborada en l’actualitat per Adela Cortina, encara que per a una clarificació més aprofundida de la primera, tal volta convé usar la sistematització més perfeccionada i gràfica de la segona.<sup>410</sup> És així que la filòsofa valenciana escruta una interrelació entre tres cercles autònoms: la política, l’ètica i la religió, que, en intersecció, comparteixen diferents zones. La intersecció que comparteixen les tres és la corresponent a l’ètica de mínims, un ètica laica que conté el resum de valors i normes dels que són partícips tots

---

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>410</sup> Vegeu Adela Cortina, *Contracte i aliança. Ètica, política i religió, op. cit.*

els membres del conjunt d'una societat pluralista. Aquesta ètica de la societat civil és anterior al pacte sociopolític i als drets consagrats en ell i, alhora, li serveix de fonament, puix el contracte per si mateix és considerat insuficient garantia del vincle social. Tot açò mena a postular que “convé, doncs, oblidar l'errònia distinció entre moral pública i morals privades, i substituir-la per la distinció més ajustada a la realitat entre una *ètica pública cívica de mínims* comuna i *ètiques públiques de màxims*. Públiques, doncs, l'una i les altres, cap no és estatal; i compromeses totes dues ètiques en la tasca de construir una societat millor”.<sup>411</sup>

Resta, per a finalitzar, donar una ullada ràpida a la crítica de perduració de l'idealisme formal que, des dels personalismes en general però també des de la seua versió rougemontiana, s'hi podria esgrimir pel que respecta tant al “socialisme dialògic” de frankfurtians com Habermas o Karl Otto Apel<sup>412</sup> (defensor d'una hermenèutica formal), com pel que fa al “liberalisme social” de John Rawls.

Aquest filòsof nord-americà, arran els inicis de la dècada de 1970 i al fil del procés de restitució de la raó pràctica kantiana – més propensa a comprendre la intersubjectivitat del discurs en clau de simetria igualadora –, reformulà el liberalisme polític, corregint els excessos individualistes dels neoliberals Friedrich August von Hayek, Karl Popper i Robert Nozick. Així, la seua proposta d'una teoria de la justícia, entesa com a equitat neutral, suposava la plasmació d'una ètica cívica de mínims consensuada de caràcter polític (i no metafísic o cultural). Tal idea de justícia pública, en benefici de la preservació de la pluralitat de valors particulars definidors d'“allò bo” en la societat, delimitava “allò just” en dos principis: un primer i prioritari, que resumia

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>412</sup> Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía* [Adela Cortina *et al.*, trads.], Madrid, Taurus, 1985, i també *Teoría de la verdad y ética del discurso* [Norberto Smilg, trad.], Barcelona, Paidós, 1991.

les “llibertats bàsiques” o drets civicipolítics de primera generació, i un segon garant de la “igualtat d’oportunitats” que contenia els drets socials de segona generació i un “principi de diferència” a mode de legitimació de la discriminació positiva en benefici dels més dèbils.<sup>413</sup>

Doncs bé, algunes d’aqueixes remarques crítiques derivades d’un mètode que, al parer de l’òptica personalista, s’ancora encara, malgrat tot, en l’abstracció formal, serien les següents:

1. La limitació dels interlocutors vàlids que provoca el paradigma lingüístic o discursiu de la intersubjectivitat simètrica. Per a abastar el consens social s’estableixen unes condicions ideals o transcendents del discurs que es troben allunyades de la realitat: hom convoca a subjectes iguals en llibertat i competència. D’aquesta forma, l’incompetent, el desigual i el menys lliure apareixen com a presubjectes del diàleg, o siga, com algú sense el qual el consens no serà tot l’ideal desitjable, per la qual cosa resten fora del consens.
2. L’equiparació entre veritat i consens fàctic, típica de tota teoria del discurs que cerca una moral racional i universalitzable, impossibilita l’exercici del dissens i, al remat, entrebanca la vivència de la pluralitat eticosocial, ja que, fins i tot, tendeix a un perill latent i extrem: el laïcisme. En aqueix sentit, Javier Muguerza ressalta l’intent de Kant per a passar d’una comunitat moral de fins a una comunitat política real per mitjà del model històric d’una “constitució civil republicana”, el qual suposa l’elecció de l’Estat de dret, que, llavors, no podia ser altre que

---

<sup>413</sup> Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia* [María Dolores González, trad.], Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1979; *El liberalismo político* [Antoni Domènech, trad.], Barcelona, Crítica, 1996; i també el seu darrer llibre, publicat abans de la seua mort a l’edat de 81 anys: *La justicia como equidad. Una reformulación* [Andrés de Francisco, trad.], Barcelona, Paidós, 2002.

l'Estat liberal de dret. “Lo que sucede es que, al invocar semejante *constitución civil republicana*, Kant insertaba su propia opción en una tradición que se remonta a las virtudes republicanas de la antigua Roma y asumía éstas con una punta de radicalismo que recuerda en ocasiones al mejor Rousseau, además de con un *páthos* moral que desde luego le sitúa muy por encima del liberalismo político”.<sup>414</sup>

3. La insuficiència de la solidaritat simètrica i formal que no reconeix l'esdevenir històric, per la qual cosa, en restar fixa en la immediata actualitat dels interlocutors presents, porta al requeriment d'una complementària solidaritat substantiva dotada de memòria del temps. Des de l'apreciació pragmàtica, però transcendental i procedimental de l'ètica discursiva<sup>415</sup>, Albrecht Wellner creu que és viable “mi sugerencia un tanto paradójica de que una concepción formal de la racionalidad podría determinar la *substancia* de una forma democrática de vida ética”.<sup>416</sup> Així, en la línia de Habermas, postula el bastiment intersubjectiu d'una llibertat comunitària sobre la base d'una “solidaritat postconvencional”. “La solidaridad en un sentido postconvencional exige que *queramos* un espacio de libertad negativa para todos los demás: espacio de libertad negativa que es la precondition para determinar y hacerse responsable de la propia vida, y

---

<sup>414</sup> Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, a *La herencia ética de la Ilustración* [Carlos Thiebaut, ed.], Barcelona, Crítica, 1991, p. 31. Aquesta crítica és aplicable de forma equivalent a la concepció d'un “patriotisme constitucional” enllestida per J. Habermas, a mode de versió reactualitzadora del cosmopolitisme kantian de davant del repte del multiculturalisme; vegeu en concret: Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine* [Rainer Rochlitz, trad.], París, Fayard, 1998, i també Danilo Zolo, “Il cosmopolitismo kantiano di Jürgen Habermas”, a *Ragion pratica*, nº 10, 1998, pp. 161-174.

<sup>415</sup> Vegeu Kart Otto Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-transcendental y procedimental de la ética discursiva”, a *Debats*, nº 66, 1999, pp. 48-67.

<sup>416</sup> Albrecht Wellner, “Modelos de libertad en el mundo moderno”, a *La herencia ética de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 131.

que, por la misma razón, es un espacio de libertad para decir «No» y para actuar en consecuencia. Únicamente sobre la base de tal libertad son concebibles formas simétricas de reconocimiento mutuo, acuerdos voluntarios y un consenso racional entre iguales. [...] Por esta razón, la idea de libertad comunitaria, aunque necesita ser configurada y sostenida por argumentos racionales, [...] no puede reducirse a una concepción procedimental de la racionalidad”.<sup>417</sup> En tot cas, Wellner no deixa de situar-nos davant d’una reinterpretació de la mentalitat procedimental moderna. Tanmateix, a parer de Victoria Camps, l’ètica no pot continuar amarrada al model unilateral del voluntarisme formal sinó sota el preu de seguir marginant i desacreditant el valor del deure de solidaritat, imprescindible en el temps actual per a transformar l’individu privat (ja protegit en els seus drets) en ciutadà responsable.<sup>418</sup> “Tanto Habermas como Rawls [...] dan por supuesto que la idea reguladora de la comunidad ideal o de los principios de justicia producirán de suyo el sentido de la justicia, una solidaridad efectiva. Y así, sigue habiendo una distancia sin mediaciones entre la teoría y la práctica”.<sup>419</sup> És així que, emprant la metàfora de Rougemont de la

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>418</sup> Victoria Camps, “Por la solidaridad hacia la justicia”, en *La herencia ética de la Ilustración, op. cit.*, p.136-152. Aprofundint en la carència de la solidaritat simètrica al bell mig de la nostra època, en la que, junt a l’èxit més arrasador de l’individualisme social i el món de la privacitat, es produeix, paradoxalment, el pas pioner en filosofia moral de la perspectiva subjectivista de monòleg a la de diàleg intersubjectiu, comenta: “Si tuviéramos que enumerar los pecados de nuestro tiempo, no hablaríamos de esas ofensas o desobediencias individualizadas a la ley de Dios, sino de los males que son ofensas a la humanidad en general: la pobreza, el hambre, la guerra, la intolerancia, la violencia, la agresión ecológica, la indefensión de los viejos y los niños. Son, sin duda, los pecados de nuestra época, pero son pecados sin pecador. Nadie se responsabiliza de ellos. Pues bien, tal falta de responsabilidad es el indicio más evidente de la ausencia de solidaridad, sin la cual es prácticamente imposible avanzar en el camino de la formación de una voluntad general. [...] Hoy, al contrario, conquistado ya el espacio de lo privado, se siente la necesidad de contrarrestarlo con una mayor incidencia en lo público. Y en eso ha de consistir la recuperación de la responsabilidad en la formación de una voluntad general o el reconocimiento de un interés común”. *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 141.

necessitat de “pensar amb les mans” enmig de la pluralitat i des de la llibertat personal i responsable, s’evidencia, de fet, la urgència de contrarestar l’apatia individualista i el narcisisme, sense caure en el comunitarisme holista d’un Alasdair MacIntyre.<sup>420</sup> Fins i tot, J.-B. Metz, en diàleg amb Habermas des de la seua “teologia política” (que ell creu enriquidora per a la filosofia), comenta la font cultural, ja inserida en les arrels de la modernitat, de la qual pot beure aquesta per a redreçar el seu dèficit: la intersubjectivitat asimètrica consagrada en la tradició judeocristiana, la qual permet fornir una solidaritat o responsabilitat substantiva a partir del record del sofriment i la demanda alliberadora de justícia, base d’una solidaritat anamnètica i compassiva que funciona per reconeixement ascendent.<sup>421</sup>

4. La necessitat imperiosa de trencar la fèrria dualitat moderna entre una ètica pública i formal de l’Estat i unes ètiques privades substantives dels individus. Si de veres s’anhela la construcció d’un espai intermedi de debat i trobada, que, per un costat, alimente la vida de la societat civil plural i articule la solidaritat cívica com a deure ciutadà i, per altre costat, a més a més, dote de valors mínims consensuats i formalitzats el dret i l’acció política de l’Estat, cal reconéixer la dimensió pública que ostenten també les ètiques particulars. Tan sols així es crearien les condicions de possibilitat d’aqueix tercer espai o esfera d’allò publicosocial, on es permetera la discussió i l’acord prepolític al voltant

---

<sup>420</sup> Cf. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* [Amelia Valcárcel, trad.], Barcelona, Crítica, 1987.

<sup>421</sup> Vegeu Reyes Mate, *op. cit.*, pp. 52-57. Arreplegant i compartint l’anterior crítica de Victoria Camps, Jesús Ballesteros es mostra d’acord amb Metz respecte a la possible solució. Així, aposta per la menyspreada i sovint distorsionada idea de caritat o fraternitat universal, que aporta el missatge cristià, com a complement dialèctic per a superar la minusvaloració que la solidaritat ha patit en l’ideari modern. Jesús Ballesteros, *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 55.

de la “comuna mesura” o mínim comú denominador eticosocial. Sembla, si més no contradictori, la posició d’aquells que emfasitzen la rellevància de la solidaritat com a fonamentadora de deures morals de la ciutadania des de l’estricta separació d’ambdós camps ètics sense cap comunicació entre ells, la qual cosa duu a pensar no sols en una hostilitat envers la diversitat de tradicions culturals i històriques, sinó també en alguna mena de tendència laïcista d’imposició social de valors per obra de l’Estat.<sup>422</sup> Encara que, ben mirat, allò que es troba subjacent ací és el caràcter insatisfactori de les concepcions modernes de la llibertat de caire individualista. La seua contradicció interna sorgeix en avaluar llur lògica formal antiparticularista, perquè, en circumscriure’s únicament al pol negatiu de l’autonomia personal (la no coacció externa) i negligir el pol positiu (l’exercici motivat de l’acció), es veuen requerides a negar les diferències substancials entre individus per a assolir la cooperació i la unitat, la qual cosa es resol així en un pluralisme procedimental que suprimeix les particularitats autèntiques. El teòleg reformat i filòsof personalista anglés Colin E. Gunton ho resumeix de la següent manera: “La debilidad – y se trata precisamente de la misma debilidad que [...] en la discusión sobre la unidad y la pluralidad – se halla en un inadecuado concepto de relacionalidad, es decir, de cómo cada uno somos distintos y diferentes *en virtud* (y *no a pesar*) [la cursiva és nostra] del hecho de que nos relacionamos mutuamente”.<sup>423</sup> És així que “el moderno concepto individualista de

---

<sup>422</sup> Vegeu, per exemple, Gregorio Peces-Barba, “Las bases éticas, políticas y jurídicas del orden mundial futuro”, a *Después del 11 de Septiembre*, Madrid, Fundación Marcelino Botín, 2002, pp. 155-180.

<sup>423</sup> Colin E. Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, op. cit., p. 59.

libertad tiende a separar a la persona de los demás, en vez de simplemente distinguirles mutuamente en su relación. Es decir, se trata de un concepto esencialmente e irremediabilmente no relacional. Su *alter ego*, la noción colectivista, reconoce la necesidad de la relacionalidad, pero cree que ésta puede ser impuesta”.<sup>424</sup> La relacionalitat lliurement assumida, per contra, salva la unitat en una pluralitat substantiva, gràcies al fet que postula que “la libertad es casi invariablemente libertad *del otro*”.<sup>425</sup> Açò permet, en primera instància, formular una reciprocitat relacional. El reconeixement d’altre respecte al jo atorga a aquest últim llibertat negativa, mentre que mitjançant el reconeixement del jo en referència a un altre aquest primer exerceix la seua llibertat positiva. Ara bé, aquest mecanisme d’intercanvi mutu que basteix la llibertat seguint un esquema de solidaritat simètrica o de justícia, no es confon amb el mer procedimentalisme modern centrat exclusivament en el reconeixement del jo i d’allò comú amb l’altre, és a dir, el nus formal. Puix, en la mesura que parteix del reconeixement de l’altre en la seua diferència radical i substancial, *ad liminem* legitima també una solidaritat asimètrica o fraternitat de caràcter complementari. Al remat, aquesta concepció de la relació o vincle social, tot i assumir els valors de llibertat i igualtat/justícia inserits en la tradició dels distints contractualismes moderns, aconsegueix obrir-se a la integració autèntica d’aquell altre valor negligit fins ara: la solidaritat, fraternitat o responsabilitat envers l’altre. D’aquesta manera, dins del marc dels personalismes, destacant si més no la formulació del “contractualisme

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 81.



cooperatiu” de Rougemont, tal vegada, qui millor haja expressat el sentit del que diem, és Emmanuel Lévinas. El pensador jueu enceta el seu discurs filosòfic a partir de “l’ètica com a filosofia primera”, i més concretament, de com l’apel·lació del rostre de l’altre constitueix al subjecte. En raó d’açò, fixa la responsabilitat com l’estructura essencial de la subjectivitat humana definida en termes ètics. “Un dels temes fonamentals [...] a *Totalité et Infini* és que la relació intersubjectiva és una relació asimètrica. En aquest sentit, sóc responsable de l’altre sense esperar la recíproca, encara que m’hagi de costar la vida. El recíproc és el seu problema. És precisament en la mesura en què entre l’altre i jo la relació no és recíproca, que sóc subjecció a l’altre, i sóc “subjecte” essencialment en aquest sentit. [...] El jo té sempre una responsabilitat *de més que tots els altres*”.<sup>426</sup> En connexió amb Lévinas per llur origen hebreu comú i lligat en conseqüència al mateix impuls intel·lectual intensament moral, Hans Jonas parla també de la naturalesa asimètrica del lligam de solidaritat entre subjectes –sobretot en referència a les futures generacions–, quan afirma la necessitat d’anteposar el principi de responsabilitat com a realitat ètica primera davant dels reptes i perills que el progrés científic i tècnic planteja ensems a l’antropologia i l’ecologia. En tot cas, no cal oblidar la diferència cabdal entre ambdós autors pel que fa a l’orientació general de la seua respectiva filosofia moral, ja que Jonas no apel·la a la subsanació d’aquells aspectes sensiblement defectuosos d’una modernitat en crisi, com ho fa el

---

<sup>426</sup> Emmanuel Lévinas, *Ètica i infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo* [Josep Mària, trad.], Barcelona, Barcelonès d’Edicions, 1988, pp. 98-99. En E. Lévinas (1905-1995) trobem una ètica bastida en clau ontològica i transcendent que, tanmateix, concep l’èsser de la humanitat històrica a mode de superació de la condició ontològica, car allò veritablement humà i humanitzador no és “ésser altrament”, això encara és ésser. Sinó, més enllà a l’extrem, l’èsser humà és “*autrement qu’être*” (“altrament que ésser”).

personalisme dialògic de Lévinas. Sinó que, més aviat, s'enfronta radicalment a l'horitzó utòpic de la cultura moderna des de paràmetres neoconservadors deutors del neoaristotèlic Leo Strauss, proposant així una nova ètica cosmològica basada en un nexa metafísic que uneix l'home a la natura.<sup>427</sup>

A títol de colofó, els arguments exposats evidencien la constatació d'una sensibilitat més que propera entre el bagatge de reflexions acumulades pels distints discursos personalistes, d'arran la dècada de 1930 fins a l'alba del segle XXI, i el que, recentment, ha vingut a denominar-se “postmodernitat de resistència o d'oposició”. Interpretat de forma versemblant com un antecedent pioner i directe, el personalisme comunitari *in extenso* i l'obra de Denis de Rougemont en concret semblen, de fet, perllongar el seu mestratge sobre les diverses propostes postmodernes guiades per una vocació humanista i emancipadora d'aprofundiment en una democràcia més radical. Si més no, basta copsar la senda cap a una teoria crítica postmoderna encetada per Boaventura de Sousa Santos, qui, des d'una raó pràctica alhora crítica, impura i hermenèutica, postula:

“Dada la crisis de la teoría crítica moderna, tengo razones para pensar que el antagonismo entre lo post-moderno de oposición y lo post-moderno celebrador [ço és, el tardomodernisme cultural o “pensament feble”] irá teniendo gradualmente consecuencias políticas y teóricas más importantes que el antagonismo entre lo moderno y lo post-moderno. Infelizmente, el primer antagonismo ha sido ocultado por el segundo debido a una convergencia intrigante entre el discurso de los modernistas irreductibles y el discurso de los post-modernistas hiperdeconstruidos. [...] Recusando el vanguardismo, la teoría crítica moderna tiene que transformarse en un sentido común

---

<sup>427</sup> “La ampliada dimensión de futuro de la responsabilidad actual nos conduce al tema final: la *utopía*. La dinámica tecnológica de progreso, que es de escala planetaria, alberga en cuanto tal un utopismo implícito, si no en su programa, sí en su tendencia. Y una ética ya existente, con visión global de futuro, el *marxismo*, ha elevado la utopía, precisamente asociada a la técnica, a la categoría de objetivo explícito. Esto hace necesaria una detenida crítica del ideal utópico. Dado que [...] el antaño ocioso utopismo se ha convertido en la tentación más peligrosa – precisamente por idealista – que se le presenta a la humanidad actual. A la inmodestia de su objetivo, que se extravía tanto en lo ecológico como en lo antropológico (comprobable lo primero y filosóficamente mostrable lo segundo), el principio de responsabilidad contrapone una tarea más modesta, decretada por el temor y el respeto: preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder”. Hans Jonas (1903-1993), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979) [Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga, trad.], Barcelona, Herder, 1995, p. 17.

emancipador. En cuanto auto-reflexiva, sabe que no es a través de la teoría que la teoría se transforma en sentido común. La teoría es la conciencia cartográfica del camino que va siendo recorrido por las luchas políticas, sociales y culturales que ella influencia, tanto como es influida por ellas”.<sup>428</sup>

## 2.2// Filosofia política

### 2.2.1// Fonaments històrics per a un federalisme global

Al si dels paràmetres de la investigació historicocrítica, propiciada pels teòlegs pertanyents al protestantisme liberal de finals del segle XIX, s’ensumava en l’ambient, cada vegada de forma més intensa, la certesa del paper protagonista del calvinisme en la formació de l’*ethos* modern. Tanmateix, no fou sinó a partir de l’obra *La declaració de drets de l’home i del ciutadà* (1895)<sup>429</sup>, quan el jurista Georg Jellinek apuntà expressament en aqueixa direcció, en designar les idees calvinistes dels segles XVI i

---

<sup>428</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente...*, *op.cit.*, p. 40. En corroboració d’aquesta anàlisi és convenient citar l’opinió de l’epistemòleg gal François Dosse sobre la incidència actual de Paul Ricoeur, tal volta l’autor personalista més influent en l’escena intel·lectual durant els darrers decennis, mort l’any 2005. “Le mouvement actuel s’inscrit notamment en rupture radicale avec la posture hypercritique, la philosophie du soupçon qui était celle de Mai 68. Cependant, [...] cette génération semble avoir enfin trouvé les mots et les outillages mentaux pour poursuivre sa quête de sens sans téléologie, pour exprimer sa sensibilité à l’historicité sans historicisme, et son goût de l’agir sans activisme. Le basculement en cours est aussi l’occasion d’une grande rencontre intellectuelle et générationnelle avec un philosophe qui a traversé dans l’ombre la période précédente, justement parce qu’il incarnait la philosophie de l’agir et du sens, Paul Ricoeur. On le retrouvera tout au long du déploiement des multiples facettes du nouveau paradigme comme la ressource essentielle des orientations actuelles”. François Dosse, *L’empire du sens: l’humanisation des sciences humaines*, La Découverte, 1995, pp. 15-16.

<sup>429</sup> Georg Jellinek, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano* [Jesús González Amuchástegui, trad.], Madrid, Editora Nacional, 1984.

XVII com a cresol originari d'allò més preuat de la modernitat política: els drets fonamentals. Sobre aquestes reflexions preliminars Max Weber<sup>430</sup> i Ernst Troeltsch<sup>431</sup>, pel que fa a la formació paral·lela del pensament socioeconòmic modern, van establir el que, a hores d'ara, constitueix un autèntic tòpic comunament acceptat: l'influx de l'ascetisme intramundà del treball propi de les sectes puritanes –assentades arreu de l'Europa septentrional i atlàntica, i esteses amb les primeres onades migratòries cap a terres nord-americanes– en la configuració de l'esperit capitalista (que no en la creació de les estructures capitalistes).<sup>432</sup>

Ara bé, amb José Luis Villacañas, ens interessa subratllar, en especial, la vocació pràctica d'aquest estudi weberianà, car l'autor, ultrapassant la pura dimensió històrica, cercava en l'herència del calvinisme purità dels segles XVII i XVIII – personificada en la figura de Benjamin Franklin– una ètica del treball per al capitalisme complementària d'una ètica política, aplicables ambdues a l'Alemanya del seu temps. Així, amb una intencionalitat de transformació social i política del II Reich (1871-1918), el sociòleg, des de la finestra oberta a la societat que li proporcionava la seua respectada tribuna acadèmica i intel·lectual, s'enfrontà llavors, de manera crítica i infructuosa, no sols al militarisme prussià conservador dels *junkers* aliat amb la gran indústria de l'oest, sinó també a la verborrea revolucionària de la socialdemocràcia i a l'abúlia hedonista de la classe burgesa, marginant també de passada el *Kulturkampf*, ço

<sup>430</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Jorge Navarro Pérez, trad.] (1905), Madrid, Istmo, 1998.

<sup>431</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [Eugenio Imaz, trad.] (1924), Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1967.

<sup>432</sup> “Et Weber, se fondant sur l'éthique du travail qui domine les sociétés puritaines du XVIIIe siècle, [...] se demande pourquoi le travail est un acte religieux chez les calvinistes. Et il répond: à cause du dogme de la prédestination. [...] Ensuite, ce dogme de la prédestination a transformé l'ascétisme médiéval en morale de l'action. Tandis que le catholique croit qu'il doit faire son salut en évitant de se souiller par les activités du siècle, le calviniste, au contraire, pense que c'est à l'épreuve des activités temporelles que sa foi se vérifie. [...] Puis, avec la sécularisation de la société, la foi en la prédestination a disparu. Mais cette ascèse dans le siècle s'est maintenue chez les protestants et s'est transformée en une morale bourgeoise sécularisée qui glorifie le travail, l'épargne et le profit, aux dépens des qualités spirituelles majeures. Telle est, selon Weber, l'origine de la morale qui est sous-jacente à toute société capitaliste”. André Biéler, *op. cit.*, pp. 80-82.

és, el conflicte de l'activisme catòlic en pugna amb l'Estat imperial d'encuny luterà. L'alternativa per a equilibrar i modernitzar un país, recentment unificat i llavors potència mundial en ascens, la troba en una proposta de liberalisme nacional i democràtic d'esquerres, el qual conjugara creixement capitalista de tall burgés amb cohesió social i moral pública de la responsabilitat, entesa a mode de laïcització de l'ètica protestant.<sup>433</sup> A diferència de Weber, el teòleg luterà E. Troeltsch, que compartia amb ell el seu diagnòstic retrospectiu de l'aportació calvinista a la història i el desenvolupament de les idees modernes, divergia quant a la visió de la influència del protestantisme en la societat de cara al futur. Ja que creia en el valor humanista de la religió cristiana com a instrument social per a contrarestar les injustícies provocades pel capitalisme.<sup>434</sup>

La teologia de la crisi o teologia dialèctica de Karl Barth, que irromp en el panorama històric de la convulsa República de Weimar constituïda, sota l'influx weberian, després de la desfeta alemanya a la Primera Guerra Mundial, va suposar una veritable ruptura respecte a la concepció historicista i aburgesada del protestantisme liberal i un retorn a l'obra genuïna dels Reformadors. Enfront del pietisme subjectiu i de

---

<sup>433</sup> Vegeu José Luis Villacañas, "Weber y el *ethos* del presente", pròleg a Max Weber, *op. cit.*, pp. 7-73.

<sup>434</sup> En comparança amb els punts de vista de Weber i Troeltsch, però traslladant-nos a l'actualitat de la relectura neoconservadora de l'estudiós alemany i de la seua reivindicació de la tradició eticocultural del calvinisme purità, cal remarcar ací de nou el que ja vérem amb anterioritat: la desprivatització de la religió que duen a terme els neoconservadors per a permetre la seua instrumentalització com a mitjà d'autolegitimació i control sociocultural a favor del sistema econòmic capitalista i de la democràcia liberal. Per tant, s'observa immediatament un ús sociològic similar de l'ètica protestant per part d'uns i d'altres, encara que amb matisos ben distints, els quals denoten un tarannà o bé potenciador en grau diferent de l'avanç de la modernitat, cas dels dos professors companys a la Universitat de Heidelberg, o bé de reacció involucionista respecte a ella pel que fa als neoconservadors hodierns. Perquè, mentre, per una part, les Esglésies evangèliques d'inspiració liberal, tot i ubicar-se en el marc cultural molt més homogeni propi del segle XIX, relliscaven contínuament vers la temptació de degradar el missatge cristià en humanisme filosòfic legitimador de l'Estat liberal i, àdhuc, reflectien sovint al seu si la preocupació al voltant de les condicions de vida del proletariat (visible sobretot en grups com ara el corrent del cristianisme social, pròxim i en interacció amb el moviment obrer més militant). Weber, per altra part, des d'una perspectiva de major aprofundiment en la modernitat, encara que correctora del subjectivisme moral que comporta, apostava per la recuperació de l'ètica calvinista dels puritans però, això sí, secularitzant-la, de forma que apareguera com una moral pública laica de la llibertat responsable enmig de la societat civil. Lluny d'aquest optimisme en les estructures modernes, els neoconservadors de hui en dia, per contra, amb un esperit de retraïment immobilista, propugnen la rehabilitació pública de la religió i de les Esglésies institucionals com a eina sociològica en pro del manteniment conformista de l'*statu quo* de la societat liberal, davant la fragmentació cultural ocasionada pel relativisme.

l'anàlisi historicocrítica de la Bíblia i de la tradició cristiana en general, i protestant en particular, com a vies de mediació entre Déu i l'home, el teòleg suís retorna bruscament al magma conceptual originari de la Reforma luterana. Aquest trencament amb el paradigma protestant liberal i, més en concret, amb la seua ala més esquerrana, els "socialistes religiosos" de Leonhard Ragaz, en la qual s'inseria, comportà la caiguda en el dualisme del salt en la fe; paradoxa angoixant que separava radicalment allò transcendent d'allò immanent. Tanmateix, no és aquesta primera etapa neoluterana i kierkegaardiana dels anys vint la que cal ressaltar especialment, sinó aquella altra que la segueix a partir de 1930, temps en què, sota un creixent influx de Calví, supera la dialèctica teològica d'oposició pura entre contraris en pro de l'establiment de mediacions. És aleshores, sobre el fonament d'una teologia revigoritzada per l'assumpció d'un mètode autònom –des d'aquells moments configurat com una raonabilitat *a contrario*– i guarit davant la temptació cientista i emotivista, quan s'endinsaria en l'esbrinament d'allò que ell anomenà la "humanitat de Déu". Per tant, és gràcies a aquesta evolució cap a un neocalvinisme obert i dialogant, acuitada per la necessitat d'una oposició ferma i convincent a l'emergent règim nazi, com Barth i nombrosos teòlegs dialèctics van aplegar a la necessitat de bastir tant una antropologia teològica com una teologia política.<sup>435</sup>

En aquest sentit, el problema bàsic, que sorgeix només encetar la reflexió, és la clàssica pregunta sobre la relació a establir, en primer terme, entre la Revelació cristiana i la capacitat humana de raciocini, és a dir, entre fe i raó, i en segon terme, de forma correlativa, entre la moral evangèlica i l'ètica racional, amb llurs repercussions sobre el

---

<sup>435</sup> Quan parlem d'una teologia política en Barth ho fem, clar està, en l'accepció que dona Johann Baptist Metz d'esforç per pensar a Déu en la seua humanitat dins del món històric i social. Així doncs, en cap cas s'ha de confondre aquesta conceptualització de la noció de "teologia política" amb aquella altra de sentit totalment distant, per secularitzada i totalitària, que formulà Carl Schmitt per a legitimar el decisionisme polític del nacionalsocialisme alemany.

camp del dret i la política. És així que tal disquisició situa al teòleg reformat davant la recurrent polèmica al voltant del dret natural.

“C’est là que Karl Barth fait intervenir le principe, essentiel dans sa théologie politique comme dans toute sa théologie, de l’*analogie*. [...] Concrètement, les chrétiens sauront toujours discerner et choisir, parmi les diverses possibilités politiques du moment, celle dont la réalisation leur apparaît clairement comme une analogie, un reflet du contenu de leur foi et de leur message. En dépit de la distance infinie qui sépare la politique humaine de celle de Dieu, [...]. C’est donc *devant Dieu* qu’elle porte sa responsabilité politique. Ses décisions ont la valeur d’un *témoignage*”.<sup>436</sup>

El testimoni del cristià i de la comunitat cristiana, l’Església, s’erigeix al món com analogia cristològica o reflex indirecte de la gràcia divina en la realitat històrica de la humanitat. Aquesta mediació entre Déu i l’home, nascuda d’una antropologia cristocèntrica, permet a través de l’argument raonable explicitar l’exigència evangèlica de justícia enmig d’un context sociohistòric determinat o, com diria Denis de Rougemont en ús del llenguatge filosòfic personalista, “davant l’esdeveniment”. En conseqüència, en la línia de la doctrina protestant dels dos regnes d’ascendència agustiniana, l’analogia cristològica barthiana tendeix a relacionar, des de llur independència, l’Església i la comunitat política en una “ètica de la destinació que espera”, o siga, en una moral teleològica i escatològica, que defuig com a contrari l’afirmació de qualsevol dret natural de caire essencialista, entés com una “ètica de l’ésser que precedeix”.<sup>437</sup> Fet i fet, allò que busca la teologia barthiana és assolir un projecte d’ortodòxia cristiana i renovació cristocèntrica compatible amb les coordenades de laïcitat i pluralisme que orienten la cultura moderna. Allò que prioritza és un autèntic diàleg, una fluïda interacció dinàmica entre evangeli i cultura humana des de la consciència de llur autonomia. És per açò que Antonio Osuna, sense aventurar cap denominació específica, afirma que, a l’interior del protestantisme contemporani, ens és possible parlar d’una posició típica del pensament calvinista pel que fa al problema del

<sup>436</sup> Daniel Cornu, *op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>437</sup> Vegeu Helmut Simon, *Die Kritische Frage Karl Barth an die moderne Rechtstheologie*, Zollikon-Zurich, Antwort, 1956; citat a *ibid.*, p. 129.

dret natural en l'ètica cristiana.<sup>438</sup> En tot cas, atenent al raonament que de seguit anem a desenvolupar, nosaltres creiem que ben bé seria extensible a aquest corrent actual de pensament eticojurídic calvinista el qualificatiu de “jusnaturalisme formal”, terme emprat recentment per Antonio Rivera en referència a la faceta equivalent de l'obra de Joan Calví.<sup>439</sup>

Per a una millor comprensió d'aquest jusnaturalisme formal en Barth hem d'analitzar-lo en comparació amb altres postures sobre el vincle ètica/dret tant al si de la tradició cristiana com respecte a la filosofia jurídica del segle XX. S'evidencia, de bell antuvi, el rebuig al jusnaturalisme clàssic en tot allò que té d'afirmació d'un objectivisme essencialista o metafísic, per bé que hom reivindica la seua obertura notòria a la historicitat dels principis ètics i jurídics, que, tradicionalment, sense caure en la discrecionalitat il·limitada, venia moderant l'absolutització del dret natural, per mitjà de l'equitat en el cas concret. A més a més, en conseqüència, també hi ha una censura i un distanciament total respecte al jusnaturalisme substantiu sustentat per l'Església catòlica, mitjançant el recurs a la teologia natural. Ací trobem la tradicional negativa protestant a emanar un dret humà absolut d'un dret natural també absolut, que li serveix de legitimació inicial i directa. Es tracta d'aqueixa vella aprensió respecte a qualsevol mena d'ontologia comuna a l'ésser diví i a l'humà, ja present en els Reformadors del segle XVI, que els féu trencar amb la metodologia heretada d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino, amb la fusió entre fe i raó que establia un *continuum* entre Déu i l'home i que, al remat, equiparava la llei racional de l'home amb la llei revelada per Déu en pro d'una validesa universal de les normes.<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> Antonio Osuna, *Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1978, p. 28.

<sup>439</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*

<sup>440</sup> Antonio Osuna, *op. cit.*, pp.52-53.



Així mateix, en un moviment invers, el teòleg helvètic reacciona en oposició a la separació radical, total i incomunicada entre fe i raó esdevinguda amb la modernitat. I precisament per tal causa denuncia, per un costat, la voluntat latent del protestantisme liberal de reduir la fe cristiana a una filosofia humanista o ètica racionalista asfixiadora dels valors evangèlics. I, per altre costat, l'aspiració de l'Estat a dotar al dret d'una justificació en si mateix, deslligada per complet de l'ètica per mitjà del positivisme jurídic o fins i tot dels totalitarismes. En definitiva, res més allunyat de la intenció barthiana de retornar a la Revelació la seua més original eticitat pràctica que incórrer, ja en la confusió de la Bíblia amb un codi legal o amb un sistema ètic humà, ja, simplement, en la seua reclusió dins l'àmbit privat i subjectiu de l'individu creient.<sup>441</sup> L'objectiu de bandejar tant l'amalgama o mixtura indiscriminada com la ruptura sense comunicació entre els binomis fe/raó i ètica/dret condueix a Barth, durant el seu segon estadi d'evolució teològica, envers la recerca d'un paradigma de "relació des de l'autonomia", que troba les seues arrels en Calví.

I no és debades doncs que, únicament, mitjançant la repristinació del discurs eticojurídic calvinista de caire preliberal –però malgrat tot encara immers en un confessionalisme dogmàtic de flaires medievals– va poder identificar un model que, una vegada sotmés al corresponent *aggiornamento* modernitzador per a adaptar-lo als paràmetres mentals del segle XX, donaria lloc al seu jusnaturalisme formal. Puix considerava que tota la resta d'elements de la tradició cristiana protestant s'encaminaven vers el mateix retret d'adopció progressiva del *mos geometricus* aplicable al protestantisme liberal, la qual cosa no deixa de ser certa. Només cal parlar atenció a dues línies principals que conflueixen en l'aparició i l'impuls del jusnaturalisme racionalista dels segles XVII i XVIII per a, després, arrumbar-se, travessant la Il·lustració, cap a la teologia liberal, a saber: Luter i el luteranisme d'una

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, pp. 26 i 29-30.

banda i d'altra el calvinisme purità, el qual duu a terme un procés de racionalització secularitzadora i enquistament moralista de la *Institució de la religió cristiana* calviniana.

D'aquesta manera, Karl Barth restaura, en benefici de la teologia dialèctica, un vector de modernitat fonamentat encara en la raonabilitat pràctica de l'humanisme nòrdic del Renaixement, evitant les conseqüències no desitjades que l'imperi de la raó teòrica o *usus modernus* reportà sobre el protestantisme a partir sobretot del segle XVII. Punt central d'aquesta perspectiva cristiana sobre el paper de l'ètica i el dret en Calví és la seua teoria sobre les dues jurisdiccions i les dues justícies:

“Per tal de no ensopegar en una mateixa pedra, hem d'advertir que existeixen dos règims en la societat humana, un d'espiritual, amb el qual la consciència es forma en la pietat i en el culte de Déu, i un altre de polític, pel qual l'home s'instrueix en els deures d'humanitat i de civisme que cal mantenir entre els humans. Vulgarment se solen denominar *jurisdicció espiritual* i *jurisdicció temporal*, uns mots no pas impropis amb què se significa que la primera espècie de règim pertany a la vida de l'ànima, mentre que la segona té a veure amb les coses de la vida present, i no pas en el que fa al menjar o al vestir sinó en el dictat de les lleis, amb les quals l'home, vivint entre els homes, pot menar una vida modesta i tranquil·la. Perquè aquella té la seu en l'interior de l'ànima, i aquesta, només intenta d'arranjar els costums externs. Del primer podem dir-ne regne espiritual, i de l'altre, regne polític. Com que nosaltres constem de dues parts, cal que considerem aquests dos regnes independentment l'un de l'altre, i així, mentre passem revista a l'un, hem de desviar i separar la ment de tot interès per l'altre. Hi ha en l'home, com qui diu, dos móns, que poden ésser presidits per diversos reis i regits per diverses lleis”.<sup>442</sup>

L'establiment d'una doble jurisdicció interna i externa, la llei natural o divina expressada en la norma ètica continguda a l'Evangeli i la llei humana o norma jurídica respectivament, permet considerar clarament a Calví a títol de precursor de la posterior distinció moderna entre moral i dret.<sup>443</sup> Aquesta discriminació de conceptes aniria

<sup>442</sup> Joan Calví, *op. cit.*, p. 321.

<sup>443</sup> Per a una anàlisi més aprofundida de la teoria jurídica de Joan Calví, creiem molt encertada la lectura, que nosaltres seguim ací, d'Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 55-113. Aquest estudiós fins i tot assevera que, ja que la “[...] diferencia entre derecho y moral se corresponde con la diferencia entre deber jurídico y ético, jurisdicción externa e interna, *coacción* y *auto-limitación*. [...] Sólo se equivoca Radbruch [jusfilòsof alemany (1878-1949)] [...] en atribuir la autoría de la distinción entre derecho y moral a Thomasius y, más tarde, a Kant. Nosotros sabemos que Calvino había llegado mucho antes a las mismas conclusiones”, amb l'atenuant importantíssim que ho féu dins d'un marc encara confessional i dogmàtic. *Ibid.*, p. 108. Thomasius representa la transició envers la Il·lustració divuitesca provinent del protestantisme del segle XVII. No debades, a nivell espiritual, en contrast amb l'ebullició de les discussions sobre la religió natural de base estrictament racional i abstracta, s'integrà en el naixent pietisme espiritual, *alter ego* emotivista a nivell religiós de la filosofia de Descartes a Alemanya i superador de l'estricta fideisme

acompanyada d'altres dues derivades d'ella: una primera entre Església i Estat o comunitat eclesial i comunitat civil monopolitzadora del recurs a la violència, i una segona entre Església invisible o comunitat dels sants i Església visible desacralitzada<sup>444</sup>, on conviuen indistriablement, a l'igual que en la comunitat civil, els rèprobes i els elegits per la gràcia divina per a la salvació.

Aquestes diferenciacions conceptuals fixen també una doble legitimació d'ambdós règims. Mentre que la jurisdicció espiritual configura una ètica de caràcter substantiu, resumida en el Decàleg o llei bíblica de pietat i caritat de les Dues Taules o inclús, de forma més concentrada, en l'"amor pur" cristià que beslluma la dignitat humana en uns drets de llibertat i igualtat. La jurisdicció política, ben altrament, justifica el dret humà en dos requisits merament formals, l'ordre i l'honestedat pública o externa, i en una finalitat o ideal teleològic: la llei natural d'origen diví, la qual funciona alhora d'horitzó valoratiu cap al que tendir i de límit infranquejable. Cal tenir en compte que aquesta honestedat pública constitueix tan sols un criteri de justícia formal i no cap idea de vida bona pròpia d'una moral substantiva. Perquè, al contrari del jusnaturalisme material catòlic que persegueix donar continuïtat jurídica a una ètica optimista de perfecció humana, Calví, en partir d'una antropologia pessimista centrada en l'egoisme i la naturalesa corrompuda de l'home, construeix una noció de dret republicà en què s'intenta bastir el principi de caritat sobre el mateix egoisme com a motor del sistema.

Per això l'honestedat pública percaça l'objectiu, per un costat, de fonamentar un deure comú de justícia, entès a mode de reciprocitat en el tractament de cada

---

luterà. Des d'aquesta òptica deutora del dualisme cartesià, la labor mampresa per ell des del jusnaturalisme racionalista no fou sinó una reconceptualització en clau de racionalització secularitzadora d'unes nocions ja presents en l'obra calviniana. A la seua vegada, Kant, pietós luterà com és ben sabut, potenciat i consagrà la separació d'uns conceptes, la moral i el dret, ja ben assentada durant la segona meitat del segle XVIII al si de la mateixa escola jurídica del dret natural racionalista d'arrelam protestant.

<sup>444</sup> En contrast amb l'eclesiologia catòlica tradicional perpetuadora dels esquemes de l'Escolàstica dominicana de l'Aquinat, la qual uneix sense cap possibilitat d'escissió l'Església visible i invisible en una *societas perfecta*, comunitat sagrada de sants i pecadors cridats a la salvació per la gràcia divina mitjançant la justificació per la fe i les obres.

individu com un fi últim; concepte pròxim al de respecte mutu de Kant. Però també, per altre costat, cerca organitzar la diversitat d'interessos, voluntats humanes i fins morals en pro de la pau i la seguretat jurídica. L'honestedat pública o externa, així compresa, serviria *a posteriori* de substrat per al desenrotllament del contractualisme polític. En definitiva, les lleis humanes positives, tant civils com eclesiàstiques, rectores respectivament de la societat temporal i de l'Església visible –entitats ambdues imperfectes, contingents i arbitràries–, obliguen al fur intern de les consciències en un sentit formal i teleològic, és a dir, quant al fi general proposat en la norma, però no quant al seu contingut concret, el qual es transforma en un simple mitjà i deixa de ser moralment necessari.

Apareix ací a l'extrem una paradoxa cridanera en referència al paper dels creients pietosos en la vertebració de la moral pública. Puix les normes jurídiques s'adapten a les circumstàncies i carències de l'home històric, ja que no es promulguen per a expressar cap ètica de perfecció cristiana, encara que s'ubiquen dins d'un marc de valors últims i superiors de naturalesa cristiana. No obstant, a través del signe de la gràcia divina, ço és, la vocació en acte dels elegits asservits al compliment lliurement assumit de la moral cristiana, s'escampa el cristianisme al bell mig de la vida material del món.

En tot cas, aquest jusnaturalisme formal que Calví, dissenyat al si d'una manera de pensar closa en el dogmatisme confessional, serveix per a fer de Ginebra “una Ciudad-Iglesia, que no sería una teocracia, sino que estaría orientada a hacer triunfar en las instituciones civiles la luz de la fe”.<sup>445</sup>

És així que, a pesar de la comuna inspiració en la dualitat “ciutat de Déu/ciutat terrestre” d'Agustí d'Hipona, Calví es diferencia de Luter en el fet que valora ambdues i

---

<sup>445</sup> F. Châtelet, O. Duhamel i E. Pisier-Kouchner, *Historia del pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 54.

reflexiona sobre elles. Mentre que el monjo alemany suporta la segona –com diria Max Weber– per a centrar-se en exclusiva sobre la primera, la qual cosa abocaria la doctrina luterana a un dualisme sistemàtic (Déu/home, consciència moral/política, llei divina de l’Evangeli/llei natural racional, Església invisible/Església visible; i això, pel que fa a les seues lectures més ortodoxes o conservadores, fins a l’actualitat!)<sup>446</sup>, i el que és pitjor, la menaria cap al desinterés respecte a l’ordre temporal, traduït bé en autoritarisme polític i submissió eclesiàstica al poder estatal, bé en crida a la revolució (anabaptistes, antitrinitaris, mennonites...). En canvi, l’humanisme jurídic de Calví, la seua visió eclesiològica, àmpliament inspirada en el conciliarisme<sup>447</sup> i en la idea d’Aliança de l’Antic Testament, junt al context suís confederal d’entitats polítiques representatives de tall corporatiu i oligàrquic, el van endegar a realçar el protagonisme del dret en la seua teoria sociopolítica, conjuminant de tal manera, com assenyala Antonio Rivera, un incipient institucionalisme republicà amb un jusnaturalisme formal.

Gràcies a aquestes noves perspectives teòriques en trànsit cap als temps moderns, el govern aristocràtic dels cossos intermedis a la “Roma protestant” va promoure una vasta panòplia de garanties ciutadanes davant l’Estat ginebrí, fins al punt d’avançar cap a un certa igualtat cívica mitjançant l’obediència estricta a la llei, la qual dissipava així l’estructura jeràrquica i orgànica de la societat heretada de l’Edat Mitjana. Açò ha permés al personalisme protestant d’arrel barthiana en què s’insereix Rougemont parlar d’un humanisme social en la doctrina calviniana<sup>448</sup>, aconseguint així

---

<sup>446</sup> Tal vegada, no és sinó fins al desplegament de l’obra teològica de Dietrich Bonhoeffer, a finals del primer terç del segle XX, quan el seu “cristianisme a-religiós” postula, segons Eric Fuchs i Denis Muller, una interpretació no dualista de la doctrina luterana dels dos regnes, respectuosa alhora tant amb l’autonomia moral d’un món modern secularitzat esdevingut adult –amb clares ressonàncies kantianes–, com amb una novella noció de transcendència divina inserida en la història a través del compromís ètic de caire espiritual. Eric Fuchs i Denis Muller, “Préface”, a Dietrich Bonhoeffer, *Ethique*, Ginebra, Labor et Fides, p. XXXVII. Vegeu més amunt la cita 91.

<sup>447</sup> A mode d’antecedents immediats en l’evolució vers les modernes idees juridicopolítiques, vegeu la selecció de textos clàssics de Jean Gerson, Jacques Almain i John Mair traduïts del llatí en *Conciliarismo y constitucionalismo* [Juan Carlos Utrera i Juan Antonio Gómez, trads.], Madrid, Marcial Pons, 2005.

<sup>448</sup> André Biéler, *op. cit.*

contrarestar la imatge, distorsionada per unilateral, d'una dictadura religiosa a la Ginebra de la segona meitat del segle XVI.

Ben cert, hi existí “un règimen netamente clerical, una *dictadura religiosa* que sólo formalmente difiere de una teocracia”.<sup>449</sup> Inclús, fruit de la subsistència d'una cosmovisió teocèntrica aparellada al rigor dogmàtic dels pastors membres del Consistori, es produí la intervenció abusiva del poder temporal per a sancionar mesures disciplinàries de l'Església reformada en contra de les opinions heterodoxes manifestades per la Reforma radical –davant l'absència d'una Inquisició eclesiàstica amb facultats punitives similar a la catòlica. El cas de l'antitrinitari Miguel Servet cremat a la foguera per heretge hi és palmari.<sup>450</sup>

Tanmateix, a pesar del fre aberrant a les novedoses formes teòriques de separació Església-Estat postulades en la *Institució de la religió cristiana*, per obra d'una realitat històrica deutora encara en gran mesura de les inèrcies medievals<sup>451</sup>, els fermentos liberals presents *volens nolens* en el pensament eticosocial i jurídic de Joan Calví maduraren, si més no, per mitjà dels processos de racionalització secularitzadora i afirmació de l'individu inherents a la introducció de la mentalitat moderna.<sup>452</sup>

---

<sup>449</sup> Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas, op. cit.*, p. 218.

<sup>450</sup> Jaume de Marcos, “Restitució de Miquel Servet. En el 450é aniversari de la seua mort”, a *Dialogal*, n°8, hivern de 2003, pp. 28-29.

<sup>451</sup> És interessant remarcar tant la disjunció Església-Estat, com l'exemple de l'organització corporativa o en forma de democràcia orgànica federativa de l'Església reformada, respecte a la rellevància que exerciren sobre la visió de la societat temporal del calvinisme posterior, a l'hora de fornir, de forma progressiva, un discurs evolucionat de contractualisme liberal. És així que “[...] Calvino se aleja del catolicismo, por cuanto el principio del sacerdocio universal borra toda diferencia entre clero y seglares, y su Iglesia se apoya en el principio corporativo, edificándose de abajo arriba a partir de las comunidades particulares de fieles. El régimen de estas comunidades es un régimen representativo de carácter aristocrático-oligárquico, parecido al que en lo político predominaba en las ciudades libres de la época en Suiza y los Países Bajos. El Consistorio, integrado por predicadores y «decanos» o ancianos, actuaba en ellas en nombre de la comunidad de fieles. Así adquirieron las iglesias calvinistas autonomía con respecto al poder civil, y cuando no pudieron sometérselo, como había conseguido Calvino en Ginebra, o lograr su cooperación, pudieron vivir, a diferencia de las luteranas, independientes y separadas del Estado, con medios propios de asociación social y política. Por otra parte, el principio federativo permitió a estas iglesias superar divisiones territoriales, adoptando la forma de asociaciones sinodales”. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, 1995, p. 59.

<sup>452</sup> “En la «Ciudad-Iglesia» [...] la originalidad esencial radica en la naturaleza religiosa del calvinismo: el fundamento de la sujeción es el Evangelio interpretado por la razón, no la tradición. Este elemento

Al remat, allò que Barth i els seus deixebles, i en especial el personalisme protestant de pensadors com Denis de Rougemont, extragueren com a conclusió fou el mèrit de Calví en la recerca d'un punt de trobada entre l'antropocentrisme i el teocentrisme, sota la forma d'un humanisme teològic i social.

“Pour Calvin, il ne s'agissait donc pas tant de tourner le dos à l'Humanisme que de le dépasser et de lui donner ses plus grandes dimensions. D'une connaissance purement anthropocentrique, il entendait passer à la connaissance de l'homme total, qui a son centre dans le mystère de Dieu. S'il opposa parfois assez rudement aux Humanistes, cette opposition ne portait pas tant contre l'Humanisme lui-même que contre l'athéisme ou l'anthropocentrisme exclusif de certains [...]. En résumé, la science du moyen âge était la théologie, étude de Dieu. La science de la Renaissance était l'Humanisme, l'étude de l'humain. La science de Calvin est *un humanisme théologique et social* [la cursiva és nostra], comprenant à la fois l'étude de l'homme et de la société par la double connaissance de l'homme par l'homme, d'une part, et de l'homme par Dieu, d'autre part”.<sup>453</sup>

És així que el teòleg de Basilea, fidel a l'esperit calvinista de comprendre i traduir la Paraula de Déu per als hòmens concrets en les seues coordenades històriques, rebutja el mimetisme anacrònic d'engegar un neocalvinisme restauracionista. I, enlloc d'aqueix recorregut, en mamprén un altre ben distint, el bastiment d'un neocalvinisme obert i circumscrit plenament a la modernitat.<sup>454</sup> En aquesta perspectiva postula doncs un renovellat jusnaturalisme formal, lliure de qualsevol reminiscència dogmàtica o confessional i acomodada al marc de laïcitat estatal i pluralisme social actuals. Però, al mateix temps, per mitjà del paradigma de “relació des de l'autonomia” sobre el qual se sustenta, fa viable el doble diàleg fe/raó i ètica/dret mitjançant la raó pràctica. De tal manera que, per una banda, no cau en la divisió radical entre aquests conceptes, que esmorteix a poc a poc el paper de la religió a causa del procés de racionalització secularitzadora. I, per altra banda, crea les condicions de possibilitat per al manteniment viu de les religions i del conjunt de creences i principis filosòfics i existencials a l'interior de la societat civil i en comunicació amb l'Estat.

---

rational, encerrado en un dogmatismo, podrá librarse de éste; y la evolución, a la larga, hará salir de la doctrina calvinista –conservadora y autoritaria– los gérmenes de liberalismo que ésta contiene, por así decirlo, a pesar de ella”. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, op. cit., p. 219.

<sup>453</sup> André Biéler, op. cit., p. 12.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 89.

El jusnaturalisme formal barthià, a parer d'Antonio Osuna, explica la seua mateixa formulació paradoxal en “aceptar el iusnaturalismo, pero negando que sea esa la fuente de la política del cristiano, quien no debe acudir a otras fuentes que las de Dios, mientras que el derecho natural, como cualquier otro derecho, es pura y simplemente derecho de los hombres”.<sup>455</sup> Tal definició creiem que ens permet esbossar un esquema de la formació del discurs eticojurídic en tres fases:

1. Nivell d'ètiques privades de tall substantiu. Referible a qualsevol religió, filosofia o manera de pensar dels individus particulars. Pel que fa al cristianisme és l'àmbit de la moral cristiana derivada de l'Evangeli i de les seues exigències de fe, tant en allò referent a la consciència personal del creient com a l'organització de la convivència social.
2. Nivell prepolític d'ètica pública consensuada pels agents socials. Encarna l'espai on, fent ús de la raonabilitat pràctica, la pluralitat de sensibilitats eticoculturals i religioses amb implantació en la societat civil dialoga, argumenta i acorda un mínim comú denominador ètic. En consideració, a més a més, dels condicionants socials i històrics del moment. El resultat no és altre que una ètica pública compartida per tothom o, el que és el mateix, un *dret natural humà i relatiu* al servei de la pau, la seguretat i la justícia fonamentades en els drets humans.
3. Nivell de consens polític entre els membres del cos polític legítimament constituït. Representa l'estadi en què, a títol de mínim comú denominador de valors últims i superiors per a l'ordenament jurídic (estiguen o no positivats), el dret natural o ètica pública comuna a tota la societat civil és emprat per part del poder polític establert lícitament per a dotar de contingut axiològic les normes de dret positiu.

---

<sup>455</sup> Antonio Osuna, *op. cit.*, p. 59.



La meta de Barth és, en darrera instància, “desechar una concepción del derecho natural que haga innecesaria la instancia divina, pero no negar *el valor relativo* ni menos la existencia de ese tal derecho, respecto al cual se permite la ironía – no infrecuente en sus escritos – de decir que «quizá valiera más hacerse positivista»”.<sup>456</sup> Per tant, des de l'òptica de teòleg, allò que més li interessava era conservar el valor central de la Paraula de Déu per a la vida dels éssers humans i impedir que qualsevulla concepció jusnaturalista usurpara aquesta plaça a l'Evangeli en benefici de la raó humana.<sup>457</sup> Sense excloure aquest objectiu i sent reconegut com a deixeble destacat del barthisme teològic en el plànol de la filosofia social i política, Rougemont adoptaria com a propi el pensament contingut dins de la noció de jusnaturalisme formal, fins a acomodar-lo al mètode de les ciències humanes i socials, polir-lo teòricament en alguns aspectes no secundaris i sobretot contribuir significativament a la seua difusió i aplicació pràctica després d'acabada la Segona Guerra Mundial, enmig de l'onada de reviscolament de les tesis sobre el dret natural.

Per a finir l'exposició sobre la teologia política barthiana cal assenyalar el lligam estret que hi apareix entre la posició jusnaturalista de caire formal i un contractualisme democràtic complementari. Si *Justificació i Dret*<sup>458</sup> (1938) és l'obra en què, resumint la dolorosa polèmica amb els *Deutsche Christen*, Barth ultrapassa el dualisme luterà, al qual considera propiciador de l'ascens al poder dels nazis, i fixa les

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>457</sup> “Barth piensa que la única norma fundamentante [*sic*] del derecho natural es la realidad de la justificación [de la salvació per la gràcia] de Dios, en el sentido de que el reino de Dios, presente por el señorío de Cristo sobre toda la creación, es lo que da al derecho su condición de «verdadero derecho» y este derecho ya se presencializa en la predicación de la Iglesia. [...] El derecho del reino de Dios no llega a absorber ni limitar el derecho humano [tant el natural com el positiu], pero es ya un modelo, una analogía y un punto de convergencia para todo el derecho humano, porque la comunidad civil y la cristiana son dos círculos concéntricos cuyo punto central de referencia es el señorío *actual* de Cristo sobre todos los hombres, aunque la comunidad civil lo ignore y se proponga otros objetivos legales más inmediatos. La antropología cristológica constituye de este modo la última y fundamentante normatividad para los temas básicos del derecho, como los límites de la libertad humana, la coacción estatal o la igualdad social a promover entre los hombres y hasta el sentido que se debe dar al derecho penal”. *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>458</sup> Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon-Zurich, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.

bases del seu jusnaturalisme formal. Nogensmenys, no seria fins la publicació de *Comunitat cristiana i comunitat civil*<sup>459</sup> (1946) quan enllestiria un marc ben afinat dels vincles entre fe cristiana, ètica, dret i política. Allí opta, amb fermesa, per una forma d'organització política precisa: la democràcia, però des d'una visió de reforma contínua o perfectibilitat en reciclatge permanent envers l'Estat just, segons l'entén la fe cristiana.<sup>460</sup> Ara bé, descarta expressament, de forma correlativa, fonamentar un Estat cristià confessional, un partit cristià únic o inclús una doctrina o ideologia cristiana monocolor, la qual cosa comporta la vehiculació del compromís sociopolític dels cristians a través de les estructures plurals i diverses del món secular, sense esgrimir cap senyal institucional cristiana.<sup>461</sup> Tan sols, en base al principi d'analogia, prescriu una sèrie de principis orientatius de l'acció social i política dels membres de la comunitat cristiana, la qual cosa, si més no, mostra trets evidents de la influència mútua produïda entre la teologia dialèctica i la filosofia personalista coetànies al llarg dels anys trenta i quaranta. En síntesi, l'esperit d'aquests criteris vindria resumit per la primacia de la dignitat de l'ésser humà, garantida pel dret, enfront de l'Estat; per la demanda d'igualtat i justícia social dins d'un règim de llibertat i responsabilitat personals de cadascun dels ciutadans i ciutadanes (dimensió comunitària que supera alhora l'individualisme i el col·lectivisme); per la comprensió de l'exercici del poder com a servei transparent, avalat per la separació liberal de poders i pel bastiment d'una autèntica societat civil dialogant i vigorosa; i, en darrer terme, per l'ús de la força en els conflictes polítics a tall d'*ultima ratio* per a assegurar la pau (mesures policials i judicials, recurs a la guerra defensiva...), puix tot és lícit per a salvaguardar el bé inapreciable de la pau, excepte la

---

<sup>459</sup> *Idem, Communauté chrétienne et communauté civile*, Ginebra, Labor et Fides, 1958.

<sup>460</sup> Daniel Cornu, *op. cit.*, p. 126.

<sup>461</sup> Malgrat la voluntat expressa que l'Església visible sota la forma d'institució mantinga una posició apolítica enmig de la societat civil, admet el dret dels seus òrgans presbiterals o sinodals a manifestar la seua opinió pública sobre temes concrets. Encara que observant la conveniència de no cenyir-se solament al tractament de temes tradicionalment considerats "religiosos o morals" (joc, alcoholisme, vicis privats en general...), com també de pronunciar-se amb sentit de l'oportunitat i sense retard o de no identificar-se amb concepcions morals intrínseques a alguna classe social. *Ibid.*, pp. 131-132.

supressió de l'Estat legítim, cosa que significaria la negació de l'ordre establert per Déu.<sup>462</sup>

Llavors, assumint de bon grat la laïcitat estatal i la diversitat social, Barth reconeix per tant, a l'estil calvinista, la independència de l'esfera temporal de la comunitat civil i la posa en relació amb l'Església visible també autònoma però situada, com a cercle concèntric més xicotet, dins d'aquella. Hi ha doncs una unió, que parafraçant els termes usats per l'*oikumene* cristiana per a definir teològicament el misteri trinitari, es planteja “sense fusió, ni separació, ni subordinació, sinó en comunió”, i açò gràcies a l'analogia cristològica o testimoni personal dels cristians, que, funcionant a guisa de reflex indirecte, permet integrar la comunitat civil imperfecta i contingent dintre del “temps de la gràcia divina”. El mètode teològic barthià d’“autonomia en relació” entre els dos regnes o ciutats, el diví i el terrestre, queda així explicitat. “El reino de los hombres no es totalmente autónomo [sinó vinculat mitjançant el compromís cívic dels cristians] respecto al reino de Dios, pues el Estado tiene una configuración querida por Dios que nos permite definirle como «parábola o analogía» con el reino [de Déu] que, en exclusiva, anuncia la comunidad eclesial”.<sup>463</sup>

D'aquesta manera, la distinció entre la comunitat civil, dirigida a la consecució de la llibertat i la justícia humana, i la comunitat eclesial, orientada cap a una finalitat escatològica i de projecció provisional del futur Regne de Déu en la història humana, troba un punt de contacte en la corresponsabilitat o participació compromesa dels cristians en els assumptes públics. Les regles i les institucions que regeixen l'entramat social i l'Estat no resten doncs sotmeses rígidament a la imposició directa de la normativitat emanada d'un jusnaturalisme substantiu, el qual obliga a l'aplicació d'un dret natural absolut i anterior a la comunitat civil. Ans, ben al contrari, la lectura formal

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, pp. 124-126.

<sup>463</sup> Antonio Osuna, *op. cit.*, p. 41.

del jusnaturalisme deixa en mans de la qualitat de l'argumentació raonable i de la seua capacitat de persuasió i conscienciació de l'opinió pública, l'influx proporcional que els cristians, com qualsevol altre agent social, puguen exercir sobre el conjunt de la ciutat temporal.<sup>464</sup>

Tot plegat, Barth semblava aconseguir allò que perseguia amb la seua tasca d'investigació teològica: aquella concepció de “Ciutat-Església” de Calví, que veiem en la *Institució de la religió cristiana* sota un perfil netament confessional i dogmàtic però introductor de ferments latents de llibertat, li havia servit per a confegir un model de neocalvinisme ajustat a les exigències del món modern contemporani, però eludint la via de racionalització secularitzadora encetada amb el calvinisme purità i perpetuada pel liberalisme protestant. Denis de Rougemont, com ja sabem, s'acollí a seny a la idea central d'aquesta teologia dialèctica: el testimoni o exemple compromés del cristià en la societat com a signe de la seua vocació imbuïda per la gràcia de Déu. Qüestió que traduï amb el mot sinònim d’“*engagement*” pel que fa a la terminologia de la seua antropologia filosòfica. Així assevera: “Le chrétien doit agir dans le monde, au nom de quelque chose qui vient d'ailleurs, qui est transcendant. Il est donc citoyen de deux mondes différents. Le monde de l'au-delà, le monde divin, dont il relève en premier lieu, mais qui l'oblige ensuite à agir dans le monde, [...] C'est un au-delà qualitatif, qui peut aussi bien être en nous que très loin. 28 janvier 1966”.<sup>465</sup>

La reinterpretació barthiana de l'obra del Reformador ginebrí, assumida pel personalisme filosòfic d'encuny protestant, permeté a aquest últim reformular l'humanisme teològic i social atribuït a Calví en un actualitzat “humanisme integral, personalista i social”.<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Cf. *ibid.*, pp. 39-59; i també Daniel Cornu, *op. cit.*, pp. 118-132.

<sup>465</sup> *INED*, p. 170.

<sup>466</sup> André Biéler, *op. cit.*, p. 90.

“On voit d'emblée ce que, dans ces circonstances, l'humanisme de Calvin peut encore nous apporter. Son insistance à maintenir parallèlement la connaissance de l'homme par Dieu et la connaissance de l'homme par l'homme nous invite à retrouver un humanisme intégral, sans méfiance vis-à-vis de la science mais sans mépris pour la révélation biblique; un humanisme tenant compte de la personne dans sa totalité, connu par la révélation de Dieu d'une part et par la science d'autre part. En outre, par sa vision biblique de la société, Calvin a préservé l'humanisme de sa corruption individualiste. Il a mis en évidence l'universalité de notre humanité. Il nous trace la voie d'un humanisme qui joint à la connaissance de la personne une conscience aigüe des réalités sociales”.<sup>467</sup>

Així mateix, en oposició a la lectura esquifida de la historiografia clàssica, que identificava la figura de Calví de forma reductiva i abusiva amb una teocràcia hierocràtica, tal vegada motivada per un mètode positivista remís a dialogar amb la teologia cristiana. La labor teològica prèvia de Barth féu possible que els pensadors personalistes emfasitzaren un matís força important per apreciar el conjunt genuí del llegat calvinista, en la línia del que ja havien anticipat G. Jellinek, E. Troeltsch i M. Weber, a saber: l'empremta preliberal que rau en la seua idea cabdal de “vocació personal” de l'individu de tipus relacional, lligada, intrínsecament a mode de mediació, a l'escissió entre transcendència i immanència, a la segregació entre Església i Ciutat i a la corresponent discriminació entre moral i dret/política. En reforç d'aquesta línia interpretativa, Rougemont, de manera un poc forçada a parer de Pierre Izard<sup>468</sup>, comenta el caràcter antitotalitari arrelat en allò més pregon de la doctrina calvinista:

“De toutes les églises chrétiennes, l'église calviniste est en effet la plus antitotalitaire par essence. [...] Or il ne s'agit plus ici de contingences historiques [en referència a les guerres de religió dels segles XVI i XVII]. C'est le fond même de la doctrine calviniste qui s'exprime par cette structure. L'importance attachée par Calvin à la notion de *vocation personnelle* suffit à expliquer ce processus. À une éthique charismatique [en el sentit de vocació individual i no d'atracció irracional] correspond nécessairement une organisation fédéraliste de l'Église, et même de l'Etat. Calvin n'a pas fondé, comme le répètent tous les manuels, une société théocratique, mais bien une société de type fédératif, respectant les diversités, voulues par Dieu, dans l'unité spirituelle. Et les suites de cette création sont encore visibles aujourd'hui: nulle part l'esprit totalitaire n'a trouvé moins de complicité et plus de résistance déclarée que dans les pays calvinistes, où la notion de l'autonomie des groupes reste vivace (Angleterre, Écosse, Suisse, Hollande). En Allemagne, la lutte des églises contre l'emprise morale de l'Etat [nazi] fut menée, on le sait, par Karl Barth: c'est-à-dire par un calviniste”.<sup>469</sup>

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>468</sup> Pierre Izard, *op. cit.*, p. 182.

<sup>469</sup> Denis de Rougemont, “Changer la vie ou changer l'homme?”, a *Le communisme et les chrétiens*, París, Plon, 1937, pp. 229-230.

Arribats ací, caldria ara, doncs, inserir el naixent institucionalisme republicà de Calví, entrellaçat amb un jusnaturalisme formal, dins del que podríem anomenar “calvinisme primitiu”, el qual, aglutinaria també a Théodore de Bèze, el seu successor al capdavant de l'Església reformada de Ginebra, passant pel moviment hugonot dels monarcòmacs fins aplegar als escrits d'Althusius a primeries del segle XVII.<sup>470</sup> En clar paral·lelisme amb la utilització que fa Barth de Calví a nivell teològic, Denis de Rougemont cerca en el calvinisme primitiu l'origen d'un vector de modernitat que alimente la seua antropologia personalista i, alhora, la seua filosofia social i política: el federalisme integral.

“Ça remonte aux années 1927 à 1930. Je devais donc avoir 21 à 24 ans. [...] Je redécouvrais donc avec Kierkegaard le protestantisme dans ce qu'il avait de plus radical et révolutionnaire, tandis qu'en revenant à Calvin, peu après, je découvrais ce que la Réforme avait apporté de plus constructif du point de vue de la communauté civile. Donc, dans ces années-là, découverte simultanée des pôles contraires de la Réforme, de la double affirmation luthérienne de la «liberté du chrétien» et calviniste de sa «responsabilité». Je découvrais du même coup le principe des tensions dynamiques, de la dialectique, des contradictions fécondes [...]. Enfin, j'ai découvert peu après, vers 1930, une théologie qui était nettement inspirée de Kierkegaard et qui était en même temps sociale, c'était celle de Karl Barth, membre actif du parti socialiste (ce que je n'ai jamais été), mais enfin cela indiquait une certaine direction, une application du message de l'Évangile pas seulement à l'individu ni aux masses, mais à la personne, comme nous nous sommes mis à dire très vite, et aussi à la communauté”.<sup>471</sup>

En aquest sentit, Antonio Rivera, en dates recents, ha delimitat un model de republicanisme calvinista homologable a aqueix període de gènesi del calvinisme polític, el qual, mitjançant l'alteració individualista i formalitzadora dels seus epígons puritans, influí directament en l'aparició del liberalisme *tout court* i, fins i tot, dels postulats republicans de la Il·lustració.<sup>472</sup> A hores d'ara, també d'altres autors, com el

<sup>470</sup> Seguint la lectura de *L'ètica protestant i l'esperit del calvinisme* realitzada per José Luis Villacañas, cabria identificar en el llibre de Max Weber tres estadis d'evolució del protestantisme: 1) La Reforma luterana primigènica junt a la revisió del dogma de la predestinació per mà del calvinisme primitiu. 2) La racionalització del calvinisme per part dels puritans als segles XVII i XVIII i la seua acció de conformació progressiva de les idees liberals tant a nivell econòmic com polític. 3) La fase utilitarista desplegada a partir del segle XIX, despallada ja del seu recobriment religiós i cultural i abocada a la lògica de la racionalitat formal i econòmica, la qual, en últim terme, es veu socorreguda per l'esteticisme hedonista del consum heretat del romanticisme. Cf. José Luis Villacañas, “Weber y el *ethos* del presente”, pròleg a Max Weber, *op. cit.*, p. 45.

<sup>471</sup> “Interview avec Denis de Rougemont” [Pierre Verdagner, entrevistador], a *Contemporary French Civilization*, nº 1, 1986, p. 69.

<sup>472</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 11.

xilé Patricio Carvajal, incideixen en la mateixa opinió, tot i ressaltar la cridanera manca d'aprofundiment en la investigació que ha hagut fins a l'actualitat pel que fa a la clarificació de les connexions entre calvinisme polític i liberalisme.<sup>473</sup>

Un intent de dilucidar els intricats orígens de la filosofia política federalista emanada del personalisme, definible en Rougemont a mode de contractualisme cooperatiu, el duu a contraposar una doble tradició en el desenvolupament de la modernitat política.

“Les auteurs de *tous* nos manuels s'inspirent *exclusivement* de cette tradition unitaire: Machiavel, Jean Bodin, Thomas Hobbes, le Rousseau mal entendu par le Jacobins,

<sup>473</sup> Antonio Rivera denuncia també aqueixa llacuna historiogràfica a través del reconeixement explícit d'un especialista en el tema, com ho és H.R. Trevor-Roper, al seu llibre *De la Réforme aux Lumières*, París, Gallimard, 1972 [sense pàgina]: “Les philosophes du XVIII siècle doivent beaucoup aux cités, aux universités, aux sociétés calvinistes. Je ne vois pas encore ce qu'elles doivent à l'Église calviniste et aux idées de Calvin”. *Idem*. Per la seua part, Patricio Carvajal considera el següent: “Entendemos por historiografía de la Reforma Política el conjunto de obras, monografías y artículos publicados sobre el pensamiento de los Padres de la Reforma y de sus sucesores, abarcando hasta las generaciones del siglo XVII. En líneas generales la historiografía de la Reforma Política se puede dividir en dos grandes grupos: los trabajos de la manualística político-jurídica y las monografías sobre temas y autores específicos. [...] Con todo, en ninguna de estas obras se encuentra una exposición como la que proponemos en la presente investigación. En efecto, en los manuales de Allen [J.-W. Allen, *A history of political thought in the sixteenth century*, Londres, Methuen, 1964], Sabine [George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1999], Touchard [Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, op. cit.], Beneyto [Juan Beneyto, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, Aguilar, 1948], Châtelet [F. Châtelet, O. Duhamel i E. Pisier-Kouchner, *Historia del pensamiento político*, op. cit.], Skinner [Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1985-1986, 2 vols.], Vallespín [Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 2, 1990], Prieto [Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, Madrid, Unión Editorial, 1993], Burns [J.H. Burns, *The Cambridge history of political thought: 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991], Fetscher [Iring Fetscher i Herfried Münkler, *Pipers handbuch der politischen ideen*, Munic, Piper, 1988], Stolleis [Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1990], Goyard-Fabre [Simone Goyard-Fabre, *Philosophie politique: XVIe-XXe siècles: (modernité et humanisme)*, París, PUF, 1987], Ory [Pascal Ory (dr.), *Nueva historia de las ideas políticas*, Madrid, Mondadori, 1992], Huesbe [Marco A. Huesbe, *Historia de las ideas políticas en el Estado moderno*, Valparaíso (Xile), Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1996], no existe continuidad en el análisis de la Reforma política, sus representantes, escuelas y controversias”. Patricio Carvajal, “La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII”, a *Revista de estudios histórico-jurídicos*, nº 21, 1999, pp. 213-247; consultat en versió online: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54551999002100012&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54551999002100012&lng=es&nrm=iso). Tal vegada, aquest buit en la recerca historiogràfica especialitzada sobre la fase de transició a la modernitat viscuda al llarg dels segles XVI i XVII i les interrelacions produïdes llavors entre teologia protestant i filosofia política i jurídica, solament, en els darrers anys, ha trobat l'atenció necessària per a ser corregit, en especial, a través de les investigacions monogràfiques del *Institut für Europäische Geschichte* de Magúncia i dels congressos i publicacions interdisciplinars impulsats per l'associació acadèmica internacional *Johannes Althusius Gesellschaft*, presidida a hores d'ara per Heinrich de Wall, professor de la Facultat de Dret de la Universitat Friedrich-Alexander d'Erlangen-Nuremberg. Així mateix, s'observa també, a nivell de manualística, un creixent interès per aquests temes; vegeu, per exemple, DD.AA., *Historia de los derechos fundamentales* [Gregorio Peces-Barba i Eusebio Fernández, dirs.], Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 1998, t. I.

Marx, Lénine, Hitler, Staline, Mao... Ils ignorent délibérément la tradition démocratique et libertaire qui a fait la grandeur de l'Europe: Vitoria, Comenius, Althusius, Locke, Montesquieu, le vrai Rousseau (celui qui exalte la *petite cité*), Saint-Simon, le jeune Marx, Bakounine et Proudhon –d'où procèdent les personalistes du XXe siècle".<sup>474</sup>

Fins i tot, aventurant una interpretació omnicomprensiva de la globalitat del pensament polític occidental, no mancada de riscos de simplificació, retrocedeix en el temps fins a l'antiguitat clàssica per a enllestir, des d'allí, una dualitat històrica en tensió dinàmica entre dos pols parangonables i, en part, solapats, als anteriors: l'unitari, sota l'ègida de la puixança col·lectiva de l'estructura de poder de torn i el dialèctic, guiat per l'objectiu de la llibertat ciutadana.

“On peut dresser un tableau sur deux colonnes des penseurs politiques illustrant deux tendances antinomiques et contradictoires de la mentalité occidentale: celle qui privilégie la Cité, l'Etat, celle qui privilégie l'homme, le citoyen; celle qui vise d'abord la Puissance, celle qui vise la Liberté. Ce sont les formes de pensée *unitaire* et *dialectique*, insistant sur l'Unité ou sur la diversité. [...] 22 mai 1969”.<sup>475</sup> “La puissance et la liberté sont évidemment antinomiques, mais n'en sont pas moins inséparables. Ce sont des maxima contradictoires dont la politique consiste à rechercher l'optimum de combinaisons en tension. La recherche des conditions optimales entre des finalités antinomiques, voilà, à mon sens, la politique par excellence. 9 février 1968”.<sup>476</sup>

A continuació reproduïm la taula<sup>477</sup> proposada per Rougemont en què discrimina, en síntesi, entre les susdites dues grans escoles de pensament polític a Occident, sense exhaurir, ni molt menys, la cita d'autors i èpoques que podria ser més nodrida i matisada:

<sup>474</sup> Denis de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 337-338.

<sup>475</sup> *INED*, p. 188.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 188.



	<i>Liberté</i>	<i>Puissance</i>
	Tension Dialectique Diversité dans l'union	Réduction à l'homogène Statisme, Rationalisme Unité des parties égalisées
Contemporains:		
— de la fondation de la <i>polis</i>	Héraclite	Parménide
— de la <i>polis</i> organisée	Aristote	Platon
— du conflit Empereur-Pape	Dante	Gilles de Rome, Pierre du Bois
— des débuts de l'absolutisme du Prince	Anabaptistes Calvin	Machiavel, Hobbes
— de l'absolutisme	Althusius	Bodin
— de la centralisation monar- chique puis révolutionnaire	Rousseau	Jacobins, Cloots
— des Etats-nations	Tocqueville Proudhon Bakounine	Marx
— de l'opposition fédéralisme/totalitarisme	Fédéralistes personnalistes, intégraux et européens	Totalitarismes de toutes couleurs

### Quadre I

Així mateix, en suport d'aquesta línia interpretativa, Antonio Rivera aprofundeix l'estudi de la història de les concepcions polítiques occidentals des del Renaixement ençà en la direcció apuntada ja pel seu mestre José Luis Villacañas, per a extraure, amb ell, unes conclusions similars a les rougemontianes. Aquests investigadors murcians parlen igualment d'una modernitat política, caracteritzada per l'autonomia d'allò polític respecte a la moral i a la religió, que es resol bifurcant-se, a grans trets, per l'espenta de dos pols teòrics i pràctics. Per una banda, el realisme polític, presidit per la figura de l'Estat com a sobirà absolut i regit per la lògica "acció-reacció" –a l'extrem expressable també en la dinàmica concomitant "revolució-repressió"–, que,

a més dels heralds de la *Ratio Status* més amunt exposats, es concreta també paradigmàticament en la ploma de l'idealista Johann G. Fichte, el nacionalsocialista Carl Schmitt i el neoconservador Eric Voegelin. Comptat i debatut, tal postura realista vindria doncs a sintetitzar-se en la següent seqüència històrica: absolutisme monàrquic centralitzador – Estat/nació – nacionalisme – totalitarisme – neoconservadorisme. Per l'altra banda se situaria el republicanisme democratitzador, centrat en el desenvolupament dels drets fonamentals i dels valors de llibertat i justícia a partir d'una noció de sobirania limitada o, fins i tot, compartida en una aspiració final envers principis federatius. Es tracta, per tant, d'una confrontació entre l'ideal kantià de federació, constructor de pau, i la voluntat d'hegemonia de l'Estat, portadora de violència tant cap a fora, guerres exteriors, com cap a dins, unificació interior forçada.<sup>478</sup>

L'autor neuchâtelés, envaït d'un marcat esperit llibertari tan sols temperat per la responsabilitat ètica<sup>479</sup>, incardina doncs els seus postulats sociopolítics dins de la tendència moderna democratitzadora. Tot i que, al seu interior, potencia el camí cap a l'equilibri complementari entre l'Estat liberal de dret, com a garantia dels drets individuals, i el federalisme o principi de subsidiarietat, entès a guisa de criteri d'organització social que esdevé per extensió criteri d'organització política, en pro de la participació efectiva dels ciutadans en la vida comunitària. Amb açò, el que pretén és reprendre la via federalista encetada i canalitzada pel calvinisme primitiu i, en especial, per Althusius, i postergada a la desmemòria, immediatament després, per l'efecte conjunt de la desviació individualista de les sectes puritanes ensems a la força històrica, inversament contrària, de les monarquies absolutes i la centralització estatal impulsada per elles. És a dir, ni que només fos exhument una porció obliterateda del llegat genuí de

<sup>478</sup> Cf. José Luis Villacañas, *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Múrcia, Res publica, 1999; i també Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 169-173.

<sup>479</sup> Bruno Ackermann i François Saint-Ouen, "Denis de Rougemont (1906-1985)", a *DIFED*, p. 265.

la tradició de pensament polític modern, Rougemont desitjava, així, assentar la base per a recuperar un discurs sociopolític d'equilibri entre les exigències personals i comunitàries, el qual considerava vàlid per a gestionar la crisi de civilització occidental manifestada al llarg del segle XX, ja fóra enmig de la tragèdia provocada per la cruïlla i xoc d'ideologies a la dècada dels trenta, ja a resultes de la necessitat de reconstrucció des de zero d'Europa durant la segona postguerra, o ja com a conseqüència del nihilisme de darreries de segle i del malestar desconfiat vers institucions democràtiques poc participatives, mostrats pel moviment postmodern.

Abans d'internar-nos de ple en l'anàlisi del federalisme integral de Denis de Rougemont, hem de consignar una sèrie de fites destacades en l'evolució de la tendència democratitzadora moderna, de la qual hem fet esment. Es tracta, si més no, de deixar constància, sense ànim exhaustiu, d'alguns moments i autors de la història del pensament polític que, en opinió explícita o tàcita del mateix Rougemont, més han influït en la seua visió filosòfica.

De bell antuvi, hom denota com en l'humanisme nòrdic d'Erasme de Rotterdam, de Thomas More o de Joan Lluís Vives apareix, com també ho farà en l'institucionalisme calvinista hereu de la jurisprudència elegant o *mos gallicus* del Renaixement, l'arrel religiosa de la futura democràcia: la igual dignitat de tot el gènere humà fruit de la comuna paternitat divina, que implica la il·legitimitat d'un pretés poder temporal absolut.<sup>480</sup> De forma paral·lela, enfront de l'emergent realisme polític de

---

<sup>480</sup> “Los modelos más representativos de los humanistas cristianos son Erasmo, Tomás Moro y Luis Vives. [...] Ciertamente que sus argumentos son en gran parte argumentos del mundo medieval, pero también parece que su defensa de la libertad de los súbditos, basada en una cierta idea de la dignidad humana de profundas raíces cristianas, su rechazo de la tiranía, y en ese sentido su concepción limitada del poder se opone al absolutismo naciente del Estado moderno y prepara algunas tesis del iusnaturalismo racionalista y de la revolución liberal. Erasmo de Rotterdam trata del tema [...] en la *Institutio principis christiani* (1516), pero también [en] el mismo planteamiento de su *Elogio de la locura* y de su carta a Francisco I. La igualdad de todos los hombres y consiguientemente la imposibilidad del poder absoluto, y la necesidad de los límites del poder deriva de la común paternidad de Jesucristo. [...] La raíz de la democracia será religiosa, derivada de la común condición de hijos de Dios de los mortales y en esta posición Erasmo precederá en varios siglos a Bergson y a Maritain”. Gregorio Peces-Barba i Manuel

Maquiavel<sup>481</sup> i Guicciardini, que desvinculava per complet la política de la religió i, àdhuc, de l'ètica –únicament mitigat per l'èmfasi en l'argumentació històrica de l'humanista tardà Justus Lipsius–, el cristianisme, no exempt d'un rerefons estoïc i perllongant la dinàmica medieval universalista, subsistí a títol de punt d'unió, impulsor d'una lògica de pau al si de la Cristiandat europea. Almenys fins que fou posat greument en entredit, arran la seua conversió en motiu de querella pels processos de Reforma protestants i catòlic i les subsegüents guerres de religió, que assolaren l'Europa en trànsit cap a l'època barroca.

Aleshores, la inicial demanda de tolerància religiosa i llibertat de consciència, sobretot expressada per aquells que més sofriren les seqüeles dels conflictes i la persecució confessional –les sectes radicals dels anabaptistes, mennonites... i els seguidors de Calvi<sup>482</sup>–, conduí, progressivament, a la maduració d'una filosofia secular dels drets de l'home entreteixida amb la gènesi de les tesis liberals i a la seua consagració definitiva, a nivell de teoria política, gràcies en gran mesura al republicanisme de la Il·lustració. Nogensmenys, no cal menystenir les aportacions col·laterals, encara que no secundàries, realitzades per altres corrents de pensament coetanis, en profit de l'institucionalisme republicà d'inspiració calvinista. Aquests, malgrat llur defensa modernitzadora de la concentració de poder en l'Estat monàrquic,

---

Segura, “La filosofía de los límites del poder”, a *Historia de los derechos fundamentales*, op. cit., t. I, p. 381. Des del decenni de 1930, en un incipient clima de diàleg intercultural, ben allunyat ja de les velles disputes irreconciliables entre una Església catòlica reaccionària i un laïcisme militant i excoent, el conjunt dels personalismes, més o menys en distinta mida, ha reivindicat l'aportació originària judeocristiana a la formació de la cultura moderna i, en particular, pel que fa als aspectes polítics d'aquesta última, la primacia de la persona humana de base evangèlica. En aquesta qüestió, Denis de Rougemont no fa sinó convergir amb altres autors del mateix corrent: Maritain, Mounier, Robert Aron...

<sup>481</sup> “*Le Prince* date de 1513, et toute le XVII<sup>e</sup> siècle va illustrer cette *dialectique de l'anarchie individualiste et de l'absolutisme étatique*, l'un appelant l'autre –dialectique qui culminera au XVII<sup>e</sup> siècle dans cette phrase étonnante qu'on attribue à Louis XIV: «L'Etat c'est moi». L'individualisme le plus échevelé et l'absolutisme le plus total se rejoignent dans cette phrase où l'Etat est assimilé à l'individu, avec tous les droits que l'on pourrait refuser à l'individu, personne privée, mais qu'on ne peut plus refuser à la majesté de l'Etat. 29 mai 1970”. *INED*, p. 81.

<sup>482</sup> Atenent al criteri reformat, “[...] la separación entre el derecho contingente, eclesiástico o civil, y la moral o religión constituye el verdadero origen de la tolerancia (la libertad de conciencia), pues permite a cada uno realizar la ley moral por el camino que estime conveniente”. Antonio Rivera, op. cit., p. 120.

contribuiren, sia a fomentar l'esperit antidogmàtic de tolerància, com ara l'escepticisme erudit dels llibertins francesos continuador de Montaigne, sia a vertebrar conceptes bàsics per a equilibrar llur filosofia política absolutista. Aquest és el cas de la segona escolàstica espanyola, partidària del dret diví del rei a governar dins del límits que imposava el dret natural substancial i essencialista de tradició catòlica<sup>483</sup>, encaboriat, per una part, a salvaguardar la dignitat moral de la vida i la llibertat humanes amb nocions com la tomista de “bé comú” o l'elaborada aleshores de “dret subjectiu” i, per altra part, a ubicar l'Estat modern naixent dins d'un ordre del món a través del “*ius gentium*”. Dret de gents configurat en esbós d'un Dret internacional públic que, sobre l'estela marcada per Francisco de Vitoria, desenvoluparia a mode de sistema *more geometrico* Hugo de Groot a l'alba del segle XVII. Tanmateix, aquest autor holandès, adepte de la secta arminiana més propera al catolicisme i fundador del primerenc jusnaturalisme racionalista, retrocedeix doctrinalment respecte al republicanisme calvinista d'aquells anys envers la legitimació d'un poder reial de tall patrimonial i absolut, tan sols mitigat per la submissió al dret diví, natural i de gents. A aquesta orientació política s'aproxima també el seu seguidor luterà Samuel Pufendorf, jusfilòsof pertanyent a la mateixa escola que, poc més tard, en assumir el contractualisme en la versió absolutista de Hobbes, s'avé així a una filosofia d'imposició de la potestat de l'Estat sobre la llibertat.

Ara bé, ens toca ací incidir en el paper cabdal desenvolupat pel calvinisme polític, un dels principals protagonistes del canvi històric cap a la modernitat política, inclús, a pesar d'elements evidents d'oportunisme conjuntural o d'ambigüïtat en la

---

<sup>483</sup> El jesuïta Francisco Suárez considerava la monarquia com la millor forma de govern i al monarca com a un representant polític sobirà en si mateix, però instituït mitjançant delegació irrevocable emanada de la sobirania popular originària de cada comunitat humana en el moment de la fundació de l'Estat. I així mateix, alhora, el reputava investit per la gràcia divina com a “ministre de Déu”. La conseqüència de tan subtils disquisicions, fent una anàlisi històrica retrospectiva des de la mirada actual, era un immobilisme legitimador de la sobirania absoluta del monarca.

voluntat de gestació de novedoses concepcions protoliberal. <sup>484</sup> En un principi, no sols Luter, sinó també Calví, més en consonància amb el concepte de ciutat de Zwingli, s'acolliren a la doctrina paulina de l'obediència passiva al poder temporal establert, encara que des de la legitimació novedosa d'una institucionalitat merament secular, ja fóra civil o eclesiàstica. Aquest conservadorisme en allò polític contrastava amb el solatge preliberal del discurs calvinista sobre el vincle entre societat, ètica i dret, és a dir, el seu jusnaturalisme formal. Aquesta innovadora lectura formal i teleològica, però no essencialista, del dret natural restava, malgrat tot, inserida dins d'un marc confessional i dogmàtic, en què donava peu a un deure religiós de resistència al tirà, considerat heretge en tant en quant pugnara en contra de la implantació de la "vera" religió. En tot cas, es tractava, clarament, d'una adaptació al context de bastiment de l'Estat modern al voltant de la prerrogativa règia del *princeps legibus solutus est*, la qual permetia als reialmes europeus la concentració de poder en minva tant de l'universalisme imperial i pontifici com del particularisme dels drets i privilegis feudals, estamentals, corporatius o territorials.

Tanmateix, la conflictivitat sagnant derivada de la fragmentació religiosa comportà un canvi radical de perspectives al si de l'Església reformada. D'aquesta

---

<sup>484</sup> "Pero ¿cuál es la relación entre Liberalismo y Reforma? No puede siquiera ponerse en duda que el avance del protestantismo haya fomentado de paso el crecimiento de la filosofía liberal; pero no creo que haya el menor fundamento para declarar que eso entrara en los propósitos definidos de los reformadores teológicos. La Reforma dió al traste con la supremacía de Roma. Al hacerlo, dió pábulo a nuevas doctrinas teológicas, originó profundos cambios en la distribución de la riqueza, facilitó en grado sumo el establecimiento del Estado secular. Aflojó los lazos de la tradición al realizar un ataque a fondo contra la autoridad. Dió un impulso tremendo al racionalismo al poner en tela de juicio ciertos principios mucho tiempo tenidos por intangibles. Tanto sus doctrinas como sus resultados sociales redundaban en bien de la emancipación del individuo. Pero esto no autoriza a afirmar que los creadores de la Reforma se lo hayan propuesto así, de un modo premeditado. Ellos iban realizando su obra en un clima mental que les obligaba a ajustar sus ideas con un sinnúmero de influencias completamente ajenas. A veces, este ajuste se operaba de manera consciente a fin de ganar algún elemento indispensable al éxito; a veces, era del todo inconsciente, y sin ninguna misión clara sobre su utilidad o su significado. La emancipación del individuo es un coproducto de la Reforma, se la conquista al paso, pero no está entre sus fines esenciales. Porque no debemos olvidar que la Reforma es, sobre todo, la revolución contra el papado; un intento para descubrir de nueva cuenta el sentido de la vida cristiana". Harold J. Laski, *El liberalismo europeo* [Victoriano Miguélez, trad.] (1936), Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1969, pp. 27-28. Similars conclusions s'extrauen a DD. AA., *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?* [Robert M. Kingdon i Robert D. Linder, dirs.], Lexington (Massachussets), D. C. Heath and Company, 1970.

manera, mentre el luteranisme, després d'un breu període de resistència activa finalitzat amb la desfeta de la Lliga d'Esmalcalda a Mühlberg (1547) i la pau dictada per la Dieta d'Augsburg (1555), aconseguix dins l'Imperi Germànic una garantia jurídica de pacificació religiosa. I això, més que fóra enmig d'una certa inestabilitat, mitjançant la instauració del principi *cuius regio, eius religio* moderat pel *ius emigrationis*. Un *statu quo* que, ratificat per la pau de Westfàlia (1648) a la fi de la Guerra dels Trenta Anys, va reforçar més si cap l'autoritat dels prínceps territorials. Ben al contrari, a la resta de l'Europa occidental es va manifestar un xoc directe entre el rei i els súbdits pel que fa a la qüestió religiosa. En concret, a França, per a solucionar els enfrontaments civils per causa de les disputes confessionals entre la Lliga catòlica majoritària, encapçalada per la família ducal dels Guisa, i la minoria d'hugonots protestants (1562-1598): "Pour la première fois dans l'histoire européenne, longtemps avant le «siècle de lumières», l'Édit de Nantes [del rei Enric IV] proclame la tolérance en matière de religion, moins par humanitarisme que par opportunité politique"<sup>485</sup>; en benefici del poder reial adherit als plantejaments d'enfortiment de la sobirania absoluta del monarca, esgrimits per Jean Bodin a *Els sis llibres de la República* (1576).<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> Joseph Chambon, *Le protestantisme français jusqu'à la Révolution française*, Ginebra, Labor et Fides, 1958, pp. 65-66. L'exclamació lapidària "París ben bé val una missa!", proferida per Enric de Navarra quan, després d'abjurar de la seua fe protestant i convertir-se al catolicisme, fou coronat amb el títol d'Enric IV de França (1589), evidencia el pragmatisme que va acompanyar la solució de les guerres religioses franceses i l'organització social i jurídica de la tolerància per mitjà de l'Edicte de Nantes. Encara que també és cert que el "pensamiento sobre la tolerancia de los humanistas y de los «políticos» [partit neutral d'interposició al qual pertanyia J. Bodin], de los monarcómacos, del propio Enrique de Navarra, y de los panfletos y escritos anónimos, antes y después del Edicto, son preparación de éste [...]". Gregorio Peces-Barba i Luis Prieto, "La filosofía de la tolerancia", a *Historia de los derechos fundamentales, op. cit.*, t. I, p. 275.

<sup>486</sup> En la confecció del concepte de sobirania bodinià, Bernard Voyenne dóna rellevància a la fusió efectuada entre dues idees molt anteriors. En concret, a la barreja de la *autarkia* aristotèlica pròpia de les *polis* hel·lèniques, en el sentit d'autosuficiència d'una organització política completa, amb la màxima romana del «*summum imperium, suprema potestas*», entesa com a poder universal. És així com es passa de la proclamació medieval de la universalitat dual del poder espiritual de l'Església junt al poder temporal, més que fos simbòlic, de la figura de l'Emperador a la fragmentació del Vell Continent en multitud de sobiranes estatals de pretensions omnipotents, més que siga en el plànol merament formal del Dret. "C'est, on le sait, Bodin qui fut le plus remarquable exécutant de ce tour de passe-passe. A vrai dire il n'est pas certain que sa définition de la souveraineté, en dépit des airs de majesté qu'il se plaît à lui donner, ne soit assez proche de celle de l'«autarchie» selon Aristote. [...] Il confère au monarque qui affirme sa souveraineté une supériorité non seulement de degré mais de nature sur tout ce qui est au-

Seria en aquest context d'oposició frontal entre els reformadors calvinistes i la monarquia, on, a partir de la dècada de 1550, primer John Knox a Escòcia, Christopher Goodman i John Ponet a Anglaterra i, després, Théodore de Bèze a Ginebra, desenrotllaren el deure religiós de recolzar la reforma de l'Església per part dels magistrats inferiors enfront de l'obstrucció reticent del magistrat suprem, en base a la doctrina apuntada per Calví i a la tradició del "contractualisme" orgànic de les ciutats medievals, lligat amb les reminiscències del voluntarisme d'Ockham. És inicialment en els escrits d'aquests autors provinents de les Illes Britàniques, inspirats en els postulats luterans de resistència per la força –elaborats a la dècada de 1530 per a legitimar la lluita contra l'emperador Carles V– i desmarcats de la via més submissa i conciliadora amb el poder reial propugnada en un principi pels calvinistes continentals, on hom xifra la procedència de la teoria de la revolució popular.<sup>487</sup> Argument rupturista cridat a tenir un ampli ressò en la història posterior del constitucionalisme modern, però aleshores encara circumscrit al deure religiós que obliga la societat política a preservar la fe vertadera i el dret, limitat en últim terme pels preceptes evangèlics.

La transformació substancial del deure religiós de resistència a la tirania en pro d'un dret moral i polític de resistència, concebut al mode modern, extensible fins al tiranicidi i ostentat ja pel poble –exercible inclús per un particular amb l'acord de la majoria de la comunitat política–, sols s'abastaria a conseqüència del gran impacte causat per la massacre de la "nit de Sant Bertomeu" (1572), patida pels hugonots

---

dessous de lui. En effet ce «souverain» est investi d'un pouvoir qui, pour être limité par les contingences, n'en est pas moins universel en droit. «Empereur en son royaume», s'affirmait le roi de France, au profit duquel cette théorie avait été initialement élaborée. Il fut suivi bientôt par tous les autres monarques, y compris les plus minuscules d'entre eux. [...] Chacun se dit détenteur non d'un pouvoir spécifique, localisé et par conséquent limité, mais *du* pouvoir en soi, de celui de tout décider et de tout faire selon son bon plaisir. Cette prétention, il n'est pas besoin de le souligner, est purement formelle". Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. III. – Les lignées proudhoniennes*, Paris-Niça, Presses d'Europe, 1981, pp. 136-137.

<sup>487</sup> Quentin Skinner, *op. cit.*, vol. II, p. 213.



francesos.<sup>488</sup> És, llavors, quan sorgeix el moviment dels anomenats monarcòmacs, que, des de la perspectiva religiosa de la teologia calvinista, reflexionen sobre els límits al poder monàrquic, realitzen una apologia del dret centrada en el sotmetiment del governant a la llei i perfilen la idea del “contracte o pacte” entre el poble i el rei com a origen del poder. Amb la radicalització de Théodore de Bèze, respecte als seus primers tractats, mostrada en *Du droit des magistrats sur leurs subjects* (1574), s’enceta aquest pensament monarcòmac, molt donat a la literatura pamfletària i populista. Així, resseguint el fil del jusnaturalisme formal, el deixeble de Calví defén la desobediència al dret i al poder tirànic quan es tracta d’un acte contrari als valors últims o limitacions de pietat i caritat, a què es troben subjectes tant l’ordenament jurídic en si mateix com el seu legislador. Altres autors com François Hotman a *Franco-Gallia* (1574), Philippe du Plessis-Mornay i Hubert Languet a *Vindiciae contra tiranos* (1579) o l’escocés Georges Buchanan a *De Iure Regni apud Scotos* (1579) fixarien, de forma més diàfana i desenrotllada, la doctrina de la deposició o, inclús, execució legítima del tirà, ço és, d’aquell sobirà o magistrat suprem que, o bé trencara el pacte amb el poble, o bé violara les lleis fonamentals, convertint-se als ulls de la comunitat política en un criminal.<sup>489</sup>

---

<sup>488</sup> “Ante todo hemos de preguntar cuándo transformaron los teóricos protestantes el concepto de un deber religioso de resistir en el concepto moderno y estrictamente político de un derecho moral a la resistencia. [...] Suele invocarse la idea de un conjunto directo de nexos entre las teorías desarrolladas por los calvinistas radicales en Escocia y en Inglaterra durante el decenio de 1550 y las teorías adoptadas por los hugonotes después de la matanza de San Bartolomé, en 1572”. *Ibid.*, p. 247.

<sup>489</sup> De forma paral·lela als monarcòmacs protestants, i en certa mesura a mode de suport a les seues tesis, constitueix ja un tòpic fer referència a la figura del jesuïta castellà Juan de Mariana. Aquest membre de la Companyia de Jesús representa, tal volta, una postura aïllada dins de la segona escolàstica catòlica, ja que amb la publicació del seu llibre *De rege* (1599), força l’equilibri entre els elements voluntaristes i organicistes que guiava el quefer intel·lectual d’aquella per a primar el primer factor, en favor de la teorització d’una espècie de “monarquia constitucional” propera al naixent contractualisme protestant. Així, en oposició a la monarquia absoluta, planteja una monarquia limitada o constrenyida (*constrictum* és el mot usat per Mariana). Aquesta sorgeix del pacte entre una comunitat que posseeix la sobirania original i el rei, a qui se li transfereix la potestat règia de govern. En el cas extrem d’apreciar un poder tirànic del monarca, la comunitat, titular d’una sobirania original i superior, pot exigir al rei el compliment del Dret, revocar-li l’atorgament de la potestat règia o, fins i tot, aplegar lícitament al tiranicidi. Vegeu, J. A. Fernández-Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 213-260. Donat tot l’anterior, “puede decirse que el jesuita Mariana da la mano al protestante Buchanan al afirmar una teoría de la soberanía popular que, aun cuando escolástica en sus orígenes [en referència al voluntarisme franciscà d’Ockham continuat pels conciliaristes Jacques

En definitiva, els monarcòmacs reixen en la superació de l'actitud conservadora de passivitat davant del poder polític pròpia de Calví, mitjançant la combinació entre, per una banda, el discurs eticosocial i jurídic calvinista de caire preliberal i, per altra banda, la transformació del deure religiós, de base luterana, en dret polític de resistència contra el tirà. Aquests punts de vista, sumats a l'influx mimètic de l'eclesiologia sinodal i no jeràrquica de l'Església reformada sobre l'organització sociopolítica i a l'acció de l'humanisme social calvinista, donà lloc a un federalisme aristocràtic, on els magistrats intermedis ostenten el protagonisme en la relació entre el poble i el monarca. No debades, la provinença etimològica de la paraula francesa *huguenot* està en el mot alemany *eidgenossen*, que significa “confederat”.<sup>490</sup>

“Estamos ante una concepción estamental de la organización del poder y de sus límites, y, por lo tanto, que hunde sus raíces en la Edad Media, pero que también anuncia el liberalismo aristocrático de Montesquieu. Una vez más la ambigüedad aparece, pero no hay que olvidar que desde esas perspectivas se pasa también en Inglaterra desde el Estado medieval al Estado moderno. [...] Quizás el Acta de Abjuración de 1581, donde los Estados generales de Holanda retiran a Felipe II de España la condición de Soberano de las Provincias Unidas, sea el texto donde cristaliza, en un documento político, este planteamiento”.<sup>491</sup>

Resta clar que el moviment monarcòmac, engendrat i sobretot desplegat al si del bel·ligerant protestantisme francès durant la segona meitat del segle XVI, exercí el seu mestratge sobre el calvinisme dels Països Baixos immers en el procés de secessió de la Corona hispànica. I, àdhuc, va aplegar a insuflar vigor ideològic a la Revolució anglesa del decenni de 1640, que, amb l'execució de Carles I i l'abolició de la

---

Almain i John Mair a principis del segle XVI] y calvinista en su desarrollo ulterior, en esencia era independiente de ambos credos religiosos, y por tanto podía ser utilizada por todos los bandos en las inminentes luchas constitucionales del siglo XVII”. Quentin Skinner, *op. cit.*, vol. II, p. 357.

<sup>490</sup> Vegeu l'etimologia de l'accepció “hugonot” en Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1984, vol. IV, p. 824; i també en *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, París, 1975, p. 326. En aquestes cites s'interpreta que el susdit mot, en un primer moment, vingué a usar-se a Ginebra a partir de 1520 per a designar, amb to burlesc, els partidaris de la unió de la ciutat amb Suïssa, oposats a les temptatives senyorials d'annexió del duc de Savoia. Així, la paraula francesa *huguenot* es conformaria llavors a causa de l'alteració de l'alemanya *Eidgenossen* –confederat– per influx del nom *Hugues* de Besançon, cap dels unionistes de Ginebra amb la Confederació Helvètica. Poc després, s'aplicà als protestants ginebrins i, tot seguit, es va propagar per a anomenar el conjunt del protestantisme de llengua francesa i occitana.

<sup>491</sup> Gregorio Peces-Barba i Manuel Segura, “La filosofía de los límites del poder”, a *Historia de los derechos fundamentales*, *op. cit.*, t. I, pp. 395 i 408.

monarquia, instaurà la república parlamentària sota la vigilància fèrria dels puritans.<sup>492</sup> Aquests, equívocs precursors dels postulats liberals, car reclamaven la llibertat en nom del dogmatisme, promptament dugueren a la degeneració del nou règim polític republicà envers una dictadura presidida pel seu coreligionari Oliver Cromwell.

Antany classificat de monarcòmac sense cap apel·latiu més, Johannes Althusius (1557-1638), més conegut com Althusius, constitueix, més aviat, la culminació institucionalitzadora a nivell polític de l'ebullició històrica que visqué el calvinisme primitiu.<sup>493</sup> “Las tendencias regionalistas y federalistas de nuestro tiempo [...] han favorecido un nuevo interés por su obra”.<sup>494</sup> Carl Joaquim Friedrich dibuixa el perfil d'aquest “nou clàssic” del pensament polític: “Calvinista de religió, humanista després dels seus estudis a Basilea, jurista en tant que professor [a Herborn] i procurador de la seua ciutat [Emden, encara que natural de Diedenshausen (Westfàlia)], filòsof per temperament i per gust, *és el pensador polític més profund entre Bodin i Hobbes*”.<sup>495</sup> En sintonia amb aquesta tasca reinterpretativa de la seua obra, el pes que posseïren els autors integrats dins del corrent del federalisme personalista –en especial Bernard Voyenne i Denis de Rougemont– sobre el conjunt del pensament federalista i regionalista de la segona meitat del segle XX, explica, en part, el rescat de l'oblit i la rehabilitació per a la història de les idees i formes polítiques modernes de què ha gaudit.

És així que, per un costat, en contra d'Otto von Gierke, qui, a finals del segle XIX, rescatà el seu nom dels annals pretèrits a través d'una primera lectura esbiaixada

<sup>492</sup> Quentin Skinner, *op. cit.*, vol. II, p. 247.

<sup>493</sup> “Ya no es tan habitual agregar sin más a los monarcómacos, como antes, al alemán Juan Altusio [...]. Altusio no es propiamente un monarcómaco, como tampoco lo fuera Mariana, sino que elaboró un amplio sistema político y jurídico de inspiración calvinista [...]”. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>495</sup> Carl Joaquim Friedrich, pròleg a Johannes Althusius, *Politica methodice digesta*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1932 [sense pàgina]; citat a Margarida Barroso, “Johannes Althusius (1557-1638)”, a *DIFED*, p. 163. La traducció i la cursiva són nostres.

en clau d'epígon de l'organicisme medieval d'inspiració germànica<sup>496</sup>, i, per altre costat, matisant molt l'acostament més encertat però encara “medievalista” de Pierre Mesnard, qui taxativament li va atribuir el títol de darrer monarcòmac ancorat en l'aristotelisme<sup>497</sup>, el conjunt del federalisme contemporani veu en Althusius el seu antecedent més antic.<sup>498</sup> El seu perfil seria el d'un autor protoliberal de transició sumit en la interpretació reformada de l'Estagirita, sent precisament gràcies a les aportacions calvinistes provinents del jusnaturalisme formal i al bagatge reivindicatiu de llibertats ciutadanes dels monarcòmacs, com va contribuir a confegir una visió sociopolítica particular que influiria directament en John Locke: el model d'institucionalisme republicà identificat per Antonio Rivera, del qual és el seu màxim exponent.<sup>499</sup> Fins i

---

<sup>496</sup> Component de la branca historicista de l'Escola de Dret Públic alemanya, Gierke oposa al formalisme jurídic d'empremta racionalista el “mètode històric”, que indaga les petjades d'un dret alemany a mode d'expressió del *Volksgeist* supervivent a la recepció romanista. Guiat per aqueix germanisme jurídic que rebutja la contraposició nua entre individu i Estat, troba en el concepte *Genossenschaft* o “corporació” la clau per a bastir una noció d'Estat corporatiu. En ell, l'Estat és una associació entre associacions, la més important si més no, la qual cosa dóna lloc a un pluralisme jurídic, on l'entitat estatal no té el monopoli del dret sinó que comparteix la facultat de creació jurídica amb les altres corporacions. En raó d'aquests plantejaments s'explica com Gierke, de manera clarament abusiva, va intentar instrumentalitzar a Althusius, a títol d'adalil d'un corporativisme organicista, per a refutar el contractualisme del jusnaturalisme racionalista. Per a una aclaració somera de les pretensions del jurista alemany, vegeu Pompeu Casanovas, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Barcelona, Proa, 1996, pp. 244-245. L'obra de referència ací és la monografia que Otto von Gierke li dedicà a Althusius: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Breslau, [s.e.], 1880; també es pot consultar *idem*, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, CEC, 1995.

<sup>497</sup> Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (1952), París, Vrin, 1969. Aquesta interpretació de tarannà reductiu i parcial, però en tot cas menys radical que la postura mantinguda per Gierke, ha tingut força prèdica sobretot dins de la literatura política francesa. Vegeu, per exemple, el que diuen sobre Althusius, afirmant si més no la seua ascendència llunyana sobre el federalisme posterior i la formulació del principi de subsidiarietat, Jean Touchard o Chantal Millon-Delsol, respectivament, en *Historia de las ideas políticas*, *op. cit.*, pp. 232-235 i *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, París, PUF, 1992, pp. 47-60. Però també, paradoxalment, l'aproximació biogràfica de Margarida Barroso dins d'una compilació enciclopèdica sobre el federalisme codirigida en la seua concepció per Rougemont –tot i publicar-se pòstumament i ser acabada de dissenyar per François Saint-Ouen–, *op. cit.*, pp. 163-167.

<sup>498</sup> “In realtà si può intravedere una saldatura profonda fra il carattere tardo-medievale della concezione politica althusiana, refrattaria alla moderna nozione di sovranità e la sua rilevanza per la teoria federale contemporanea. [...] Althusius [...] rende la sua concezione assai interessante in special modo per quegli autori di scuola neofederalista le cui teorie tendono ad abbandonare, se non proprio ad abbattere, il concetto esteso di sovranità”. Luigi Marco Bassani, William Stewart i Alessandro Vitale, “Federalismo althusiano”, a *I concetti del federalismo*, Milà, Giuffrè Editore, 1995, p. 75.

<sup>499</sup> Per a una anàlisi extensa de la filosofia social i política d'Althusius, vegeu el treball, seguit ací per nosaltres, d'Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 115-167. Un resum, ni que siga fragmentari, del debat entorn al “medievalisme” o “modernitat” d'Althusius, que conclou amb arguments de pes a favor de la seua posició destacada en el trànsit cap als temps moderns, es troba en Thomas Hueglin, “Johannes Althusius: medieval constitutionalist or modern federalist?”, a *Publius*, nº 94, 1979, pp. 9-41.

tot, Patricio Carvajal, arrossegant el pèndol en una direcció diametralment divergent a la de Gierke o Mesnard i, en conseqüència, desenfocant així mateix el punt de mira, segons la nostra opinió, s'ha atrevit a aventurar recentment el següent:

“No podría afirmarse que la historia de las ideas políticas que conforman el cuerpo doctrinal del Liberalismo no ha sido escrita en sus capítulos principales. En efecto, las monografías de Laski [*El liberalismo europeo* (1936)], Burdeau [*El liberalismo* (1979)], Merquior [*Liberalismo vell i nou* (1993)], de Ruggiero [*Història del liberalisme europeu* (1927)] son un testimonio de una preocupación historiográfica por conocer las fuentes, desarrollo y evolución de una de las más importantes e influyentes corrientes ideológicas de la modernidad. [...] Sin embargo, no es del todo exacto, ni histórica ni doctrinalmente, otorgar al filósofo inglés el mérito de ser el fundador del Liberalismo de un modo exclusivo. A nuestro juicio, sin desmerecer la extraordinaria contribución de Locke, habría que considerar como fundadores del llamado Liberalismo clásico a Althusius, Locke y Spinoza, conjuntamente. Estos tres pensadores [...] sientan [respectivamente] las bases doctrinales de la política, del gobierno y del Estado liberal”.<sup>500</sup>

Sense negar doncs l'íntim lligam que uneix Althusius al fil conductor principal d'on deriva el liberalisme clàssic lockeà –qüestió abans tradicionalment negligida–, tanmateix creiem, amb Rivera, que el seu preliberalisme calvinista, immers encara en nocions aristotèliques i en profuses cites bíbliques i clàssiques, s'enclava millor en un paradigma enunciable com a purament federalista, en el sentit de tercera via entre l'organicisme i el liberalisme.<sup>501</sup> Altres estudiosos, com ara Thomas Hueglin<sup>502</sup> i Giuseppe Duso<sup>503</sup>, també hi estan d'acord en l'actualitat. És per això mateix que el burgmestre d'Emden, a la Frísia oriental fitant amb les Províncies Unides, va atraure

<sup>500</sup> Com diu el mateix investigador, és d'apreciar el fet que els tres filòsofs tingueren l'experiència de conèixer de primera mà, per diverses circumstàncies, la realitat política holandesa del seu temps. Patricio Carvajal, “Teoría política y discurso político barroco. Sobre los orígenes del liberalismo clásico: J. Althusius, J. Locke, B. Spinoza. Una interpretación”, a *Revista de estudios histórico-jurídicos*, nº21, 1999, pp. 249-254. Consultat en versió online: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54551999002100013&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54551999002100013&lng=es&nrm=iso)

<sup>501</sup> Nogensmenys, no cal oblidar, com recorda Rivera, que fins a les acaballes del segle XVIII no s'adquireix plena consciència de la diferència entre organicisme i mecanisme en el bastiment de les relacions socials. Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 157. És així que no seria sinó fins a la naixença de la ciència sociològica al segle XIX quan es realitzaria la distinció fonamental entre comunitat i societat. Vegeu més amunt la nota 404.

<sup>502</sup> Vegeu Thomas Hueglin, *Sozialer Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlín/Nova York, De Gruyter, 1991.

<sup>503</sup> “Me refiero a la realidad histórica del período que va desde el final de la Edad Media hasta principios de la Edad Moderna y al pensamiento del pluralismo político o del federalismo que elaboraron varios autores y que encontró una expresión emblemática en la *Política* de Altusio”. Giuseppe Duso, “¿Qué conceptos políticos para Europa?”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 37, juliol-desembre de 2007, p. 66. Vegeu també Giuseppe Duso, Werner Krawietz i Dieter Wyduckel, *Konsens und Konsoziation in der Politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Berlín, Duncker & Humblot, 1997.

poderosament l'atenció del federalisme personalista al llarg del segle XX.<sup>504</sup> Fins i tot, emparant-nos en la terminologia del polítòleg David Held quan elabora una genealogia dels models clàssics de democràcia, caldria parlar en el cas althusià d'un "republicanisme desenrotllista".<sup>505</sup> Althusius, per tant, navega enmig d'aquesta ambigüitat que el manté en tensió entre dos pols: entre allò medieval subsistent, que l'arrela històricament en la dimensió comunitària i religiosa<sup>506</sup>, i allò modern en

<sup>504</sup> "A ces égards, oui, il est plutôt un continuateur, sans cesser pourtant d'être un précurseur". És així que per a Bernard Voyenne, creà "un imposant corps de doctrine qui est le premier monument de la pensée fédéraliste". Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, París-Niça, Presses d'Europe, 1976, pp. 99 i 93.

<sup>505</sup> Held classifica al si de la tradició republicana renaixentista dos corrents: el "republicanisme humanista cívic o desenrotllista", que subratlla el valor intrínsec de la participació política per al desenvolupament dels ciutadans com a éssers humans, i el "republicanisme clàssic, purament cívic o protector", que accentua la seua importància instrumental en benefici de la protecció dels objectius i interessos dels ciutadans (per exemple, llur llibertat personal). Aquestes tendències, embrió de la futura divisió paral·lela entre republicanisme i liberalisme, estarien representades, respectivament, en primer lloc per la línia *polis* grega antiga, Marsili de Pàdua i la tradició de llibertats de les ciutats medievals, Rousseau, Wollstonecraft i, de forma matisada sols pel que fa a la reivindicació dels drets socials, Marx i Engels. I, en segon lloc, per la successió Roma, Maquiavel, Montesquieu, Madison. La introducció del model de republicanisme institucional calvinista de Rivera en la primera ordenació entre Marsili i Rousseau vindria de la mà del que diu el propi Held: "Las enseñanzas de Lutero y Calvino abrigaban en su seno una concepción muy perturbadora de la persona como «individuo». En las nuevas doctrinas, el individuo se concebía solo ante Dios y era el juez soberano de toda conducta y el responsable directo en la interpretación y materialización de la voluntad divina. Esta idea tuvo profundas consecuencias. En primer lugar, liberaba al individuo del «apoyo institucional» directo de la Iglesia y, al hacerlo, le ayudaba a estimular la idea del agente individual como «dueño de su destino», el motivo central de numerosas reflexiones políticas posteriores. Además, sancionaba directamente la autonomía de la actividad secular en todos los ámbitos que no entraban en conflicto directo con la moral y la práctica religiosa. [...] Estas ideas, unidas a la situación de cambio político iniciada por las luchas entre religiones y entre éstas y los poderes seculares, impulsaron con fuerza un replanteamiento de la naturaleza del estado y la sociedad". David Held, *op. cit.*, pp. 63-65 i 94.

<sup>506</sup> Cal assenyalar ací, de forma emfàtica, la base de valors cristians que, per mitjà de la Reforma calvinista, inclourien en la seua gènesi, no sols la futura filosofia dels drets fonamentals –com ja hem vist–, sinó també, sense menysprear la seua palpable inspiració germànica, la idea política mateixa d'organització federalista de les relacions humanes, tant en l'àmbit privat com en el públic. En referència a les fonts axiològiques del federalisme, Daniel Judah Elazar ha evidenciat que, mentre el pensament grec i romà és en els seus fonaments afederalista, el pensament bíblic o judeocristià és federal del principi a la fi. Daniel Judah Elazar, "Federalism as grand design", a *Publius*, n° 94, 1979, p. 2. Açò dona una explicació raonable del per què un mot com l'alemany *bund*, en principi asèptic quant a significació jurídica i política i traduïble per "simple conjunt o agrupació d'individus", esdevinguera la paraula elegida pels juristes germànics a l'època moderna per a expressar l'oposició entre federació i confederació, entre *Bundsstaat* i *Staatenbund*, tot i haver adoptat, amb anterioritat, un fort contingut teològic, quan Luter el va usar per a traduir el terme bíblic de la Vulgata llatina *testamentum/foedus/pactum* (aliança o pacte entre Déu i els homes; *berit* en hebreu i *diatheke* en grec): *der Alte Bund* i *der Neue Bund*. Vegeu Eva Altemöller, "Bund", a *DIFED*, pp. 24-25. Així mateix, hi ha qui, resseguint la repercussió de la teoria de les dues ciutats de sant Agustí, també ha ressaltat l'estreta radicació cristiana de les idees federalistes en Althusius: "ce qui est vraiment déterminant pour l'enracinement des idées fédéralistes est sans doute la doctrine d'Althusius, qui a été influencé par la théologie d'alliance (*Bundestheologie*) de Zwingli et Calvin. Selon cette interprétation, il n'y a pas de contrat d'autorité (*Herrschaftsvertrag*) entre Dieu et le roi, mais une alliance entre Dieu et l'homme. Sur la base de cette alliance, les hommes ont le droit de délivrer des mandats d'autorité ou de gouvernement:

germinació, que el duu a promoure, i fins i tot a protegir mitjançant el dret, la participació activa dels ciutadans en l'esfera pública, emfasitzant, si més no, el paper cabdal que el compromís ètic personal ostenta en ella. A la fi, la traça del seu solc filosòfic l'adreça, en línia amb els monarcòmacs, cap a un federalisme aristocràtic sustentat sobre una doctrina ben sòlida, vertadera ponderació dinàmica entre allò orgànic i allò democràtic. “La obsesión por encuadrar a Althusius dentro de uno de estos dos marcos, el individualista y el colectivista u orgánico, impide reconocer la complejidad de una tesis que apunta hacia el modelo federal, verdadera alternativa de los dos anteriores. Razón por la cual no es cierto que la síntesis hegeliana constituya la primera mediación entre los dos modelos”.<sup>507</sup>

A mode de reafirmament d'aquesta tesi caldria entendre el que segueix:

“Le trait le plus frappant de la théorie d'Althusius c'est que, pour lui, le citoyen ne l'est pas en tant qu'individu, mais en tant que «symbiote», c'est-à-dire celui qui vit avec les autres, le convive. C'est en tant qu'il vit dans un cellule sociale, qu'il dépasse le niveau de l'individu isolé, qu'il devient réellement un citoyen; on dirait même, en termes plus modernes, une personne. Ce n'est donc pas un simple homme, l'individu de l'espèce, mais un compagnon, un associé. Le citoyen althusien se rapproche beaucoup du citoyen de la *polis* grecque ou de la *civitas* romaine, mais aussi de ce que l'Ecole française du XXe siècle appellera «la personne»: c'est-à-dire l'individu défini par son rôle dans la communauté. 4 mars 1977”.<sup>508</sup>

D'un principi, sembla desprendre's d'aquest text un cert regust orgànic respecte a la vertebració del vincle social. Una aparent exaltació de la “llibertat dels antics”, com diria al segle XIX el liberal federalista Benjamin Constant. No obstant, pel que fa a la idea d'home i de ciutadà d'Althusius, cal atendre sempre a la lliure voluntat de cada ciutadà en la constitució del contracte polític i a les garanties institucionals, inspirades en l'humanisme social i jurídic calvinista, de què disfruta una ciutadania

---

à la ville, à la province et à l'empire. Selon cette manière de voir les choses, la souveraineté ne se légitime pas par l'Etat, mais par le mandat limité conféré par les hommes. Ni l'empire, ni la province, ni la ville ne sont des entités isolées qui peuvent légitimer pour eux tout seuls le droit et le pouvoir. Il sont incorporés dans la union au sein de laquelle chacun doit remplir des tâches déterminées. Leur droit, qui ne découle pas de leur souveraineté mais de ce mandat limité, n'est admissible que s'il n'excède pas les bornes fixées par le mandat”. Thomas Fleiner-Gerster, “L'esprit fédéraliste et l'Europe”, a *Cadmos*, n° 54, estiu de 1991, pp. 67-68.

<sup>507</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 161.

<sup>508</sup> *INED*, pp. 171-172.

volgudament tenaç i emprenedora enfront del poder polític. Així, en la mesura que aquestes primeres llibertats cíviqes entronquen i deriven d'uns drets naturals de tots els homes com a fills de Déu en camí cap uns drets fonamentals secularitzats pel futur liberalisme, tals franquícies ciutadanes malden per equilibrar-se en tensió amb l'aristotelisme i la visió religiosa de tall confessional que roman en la Reforma política primitiva.<sup>509</sup> Aquesta cerca una relació, veritablement complexa, entre un home concret, arrelat en una comunitat històrica de base cristiana, i la teoria política del contracte d'empremta popular i republicana, amb antecedents més antics però reformulada amb gran energia pels monarcòmacs a l'interior d'un jusnaturalisme formal teleològic, no essencialista. És sols acollint-nos a tal comprensió que pren plena coherència l'asseveració rougemontiana que compara, malgrat la distància i el risc d'extrapolació històrica, l'antropologia althusiana i la personalista amb llurs resultats polítics. Puix, com és evident, el personalisme comunitari d'arrel protestant, justament per ser hereu de la Reforma, s'allunya de qualsevol organicisme polític a favor tant de l'autonomia individual moderna com d'una recuperació del lligam comunitari en interrelació amb ella. “Une communauté des personnes n'est pas la fin de l'homme, mais un moyen pour les personnes de se réaliser. Le but final n'est pas une plus grande puissance de la communauté, mais une plus grande liberté, une meilleure réalisation de chacun. La communauté est donc le lieu de dépassement des egoïsmes individuels [...]. Finalement,

---

<sup>509</sup> “Es más, de lo que se ha dicho colegimos que la causa eficiente de la consociación política es el consentimiento y pacto de los ciudadanos que se comunican. [...] El fin de la política es el uso de la vida cómoda, útil y dichosa y de la salud común. [...] [I això] para ejercer en casa una piedad verdadera con Dios y entre los ciudadanos la justicia y en el exterior, la defensa contra los enemigos y para que siempre y en todo lugar reine concordia y paz. [...] El objeto de la política son los preceptos sobre la comunicación de algunos bienes, obras y derecho que damos para la *συνβίωσιν*, y común provecho de la vida social, cada uno según su fuerza, según equidad y bondad. Y que a esta vida social y mutua comunicación es llevado el hombre, lo enseña Aristóteles [...]. Con tal razón es claro que la ciudad, es decir, la sociedad civil, por naturaleza, consiste en que el hombre es por naturaleza animal civil y poco a poco busca la consociación”. Johannes Althusius, *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos* [Primitivo Mariño, trad.], Madrid, CEC, 1990, pp. 10-11.



il faut répéter de la personne ce qu'en disait Kant: la personne, c'est ce qui, dans l'homme, ne peut jamais être utilisé comme instrument. 23 janvier 1970".<sup>510</sup>

*La Política*<sup>511</sup> d'Althusius, el seu tractat més notable, confegida atenent a les exigències teòriques de la lògica precartesiana de Pierre de la Ramée –crítica amb els arguments d'autoritat escolàstics i cercadora de les fonts–, no negligeix tampoc el realisme o acostament “empíric” a la realitat política, que lliga amb la seua apreciació aristotèlica de l'home com a ζῷον πολιτικόν. En efecte, el síndic d'Emden de 1604 fins a la seua mort el 1638<sup>512</sup>, qui convertí dit empori comercial en una espècie de “Ginebra del Nord” a la vora del mar del mateix nom, va engegar la seua doctrina federalista com una defensa de l'autonomia de les ciutats i dels territoris provincials alemanys al si de la Corona imperial, ensems a la necessitat aparellada d'assentament de la Reforma propugnada per Calví.<sup>513</sup> Tal tasca partia de l'assumpció i consolidació de l'herència dels monarcòmacs, ço és: tant la legitimitat d'un poder originari en mans del poble, cedit per mitjà de pacte al magistrat suprem –que esdevé administrador sobirà– però revocable pel dret de resistència a la tirania, com la limitació del poder del rei pel dret i el seu sotmetiment a la llei. Ara bé, les deficiències doctrinals i pràctiques d'aquests

---

<sup>510</sup> INED, p. 149.

<sup>511</sup> La primera edició data de 1603, però en vida de l'autor n'aparegueren dues més, l'ampliada de 1610 i la tercera i definitiva de 1614.

<sup>512</sup> Althusius fou nomenat en 1604 síndic d'Emden, esdevenint també representant de la ciutat davant la Dieta provincial i la cort imperial, distincions totes elles merescudes en gran mesura gràcies al prestigi guanyat d'entre molts veïns que havien estudiat a Herborn. Així mateix, el 1617 se l'elegeix per al càrrec d'“ancià” o *elder*, entrant a formar part de la més alta jerarquia de l'Església reformada local, moment a partir del qual ostentaria un paper protagonista en l'arbitri de totes les disputes entre la ciutat i l'Església.

<sup>513</sup> “De ahí que la república o reino tenga que consagrarse tanto al bien del alma como al del cuerpo. Se protegerá y fomentará la «verdadera religión», en la línea de la hierocracia calvinista. Ahora bien, Altusio incita a la moderación y a una relativa tolerancia mientras queden a salvo los artículos esenciales de la fe. Ello supone la exclusión de la tolerancia de los ateos notorios y de los credos que se opongan totalmente al cristianismo”. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant, op. cit.*, p. 160. Aquesta postura és pròpiament continuadora de la idea de “Ciutat-Església” calviniana, la qual, tot i afirmar la confessionalitat de l'ens polític (no exempt d'un cert tarannà dogmàtic), estipula, almenys teòricament de forma inequívoca, una relació institucional des de l'autonomia d'àmbits temporal i espiritual. Així, sense excloure desviacions pràctiques puntuals no negligibles, ens sembla desmesurada i fins i tot errònia la conclusió de Jean Touchard quan diu: “Althusius, calvinista y deudor en tantas cosas de la tradición política de los monarcómacos, es, empero, totalmente infiel a Calvino al colocar a la Iglesia bajo el control del Estado, incluso en materia espiritual”. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas, op. cit.*, p. 235.

postulats requerien aprofundir en la fonamentació dels drets de la comunitat política a partir de la constitució històrica de cada sistema polític<sup>514</sup>, així com clarificar el paper dels magistrats intermedis en relació a la sobirania popular i al magistrat suprem. En contradicció flagrant, sense cap mena de dubte, hi jugaven les ambicions dels prínceps i senyors feudals del *Reich*, ansiosos d'afermar la seua puixança sota l'auspici de la novella fórmula de l'Estat territorial d'aleshores i del correlatiu principi d'unificació religiosa consagrat per la Dieta d'Augsburg de 1555: el *cuius regio, eius religio*. És per això que, de manera expressa, enfront dels drets a una sobirania absoluta i il·limitada del monarca abanderada pels seus coetanis Jean Bodin, William Barclay o els juristes luterans de l'Escola de Helmstedt, H. Arnisaeus i H. Conring –aglutinats entorn al realisme nu de Maquiavel, Bodin i Aristòtil<sup>515</sup>, i fins i tot, en clara contraposició amb el contractualisme absolutista immediatament posterior de Thomas Hobbes, Althusius es mira en els exemples històrics més propers a la seua sensibilitat, Suïssa i Holanda<sup>516</sup>,

---

<sup>514</sup> Pocs anys abans, fruit d'una inquietud política semblant, emparada en la història i zelosa de l'autonomia territorial, però, dins de les distàncies evidents, circumscrita al debat sobre l'organització interna de la Corona hispànica a principis del regnat de Felip II –aguditzat arran la rebel·lió dels Països Baixos en 1566 i la urgència de cercar el seu millor acomodament politicoinstitucional–, l'influent erasmista Frederic Furió Ceriol plantejava una solució alternativa al domini i centralitat sufocants, cada volta majors, de Castella. “Frente a la solución castellana al problema de la monarquía existía, sin embargo, otra solución posible, que ofrecía un gran atractivo para las provincias no castellanas. Había de ser expuesta en una obra titulada *Concejo y Consejeros del Príncipe*, publicada en Amberes, en 1559, por el humanista valenciano Fadrique Furió Ceriol. Como era lógico esperar de un valenciano, las proposiciones de Furió derivaban de la tradición imperial aragonesa en la que cada territorio conservaba su estructura constitucional propia y sus leyes y fueros. Para él el imperio parece ser una especie de organización federal en la que el rey debía elegir sus consejeros por igual de todos sus Estados”. J. H. Elliot, *La España imperial. 1469-1716*, Barcelona, Vicens-Vives, 1987, p. 278. Vegeu també Luca d'Ascia, “Frederic Furió Ceriol: entre Erasme i Maquiavel”, a *Afers*, vol. 16, n° 38, 2001, pp. 123-154.

<sup>515</sup> Per a una confrontació, a l'Alemanya de l'època, entre l'Escola calvinista de Herborn, a la que pertanyia Althusius, i la luterana de Helmstedt, com a exponents emblemàtics de la polèmica protestant entorn a la filosofia política, vegeu Patricio Carvajal, “La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo...”, *op. cit.*

<sup>516</sup> Rougemont precisa com en ambdós casos, l'helvètic i l'holandès, Althusius va trobar ja els factors imprescindibles per a l'afaiçonament d'un règim polític de caire federal: “Si nous considérons, dans leur ensemble, deux exemples d'évolution de type fédératif, celui des Ligues suisses des environs de 1300 jusqu'à 1798, et celui des Provinces-Unies de la fin du XVIe siècle jusqu'à 1795, nous voyons dans les deux cas réunies les principales conditions nécessaires à la formation d'un régime de type fédéral: la *volonté d'union*, des *diversités réelles* à sauvegarder, et un *pacte juré librement*. Mais ces trois éléments sont très inégalement représentés dans ces deux expériences, ils sont mal équilibrés”. *INED*, p. 117. Així mateix, confronta les diverses orientacions que, de bell antuvi, desenrotllaren les distintes estructures polítiques modernes emergents: “L'Etat de rois de France, d'une part, et d'autre part, l'Etat auquel amènent les progrès du principe fédératif, comme les Ligues suisses ou les Provinces-Unies de Hollande

per a enllestir un republicanisme calvinista, el qual, no obstant, també reforça el seu argumentari directament en alguns punts de l'Escola de Salamanca.<sup>517</sup>

Estem doncs davant d'una de les etapes successives, en transformació contínua, que durà a la formació de l'Estat de dret liberal, com afirma Pompeu Casanovas.<sup>518</sup> En aquesta trajectòria històrica la reflexió d'Althusius s'incardina dins l'efervescència de les institucions acadèmiques superiors, moltes d'elles de nova planta, sota l'impuls reformista protestant però també catòlic a partir del Concili de Trento (1545-1563). Des de 1602 i durant dos anys, rector de la Universitat de Herborn (comtat de Nassau), recent fundada en 1584, en la qual venia impartint la docència, ajudà a potenciar aquest focus d'idees calvinistes on també exerciren de professors altres pensadors estretament units a ell, com ara, J. Alsted, W. Zepper o H. Hoënonius. I, on inclús estudià i més tard impartí classe Jan Amos Komensky (1592-1670) –Comenius en la seua denominació llatina–, darrer bisbe de la Germandat Bohemi-Moraviana, pedagog humanista i pacifista difusor de la democratització educativa més enllà de la sola preocupació per la formació del príncep i les elits estamentals, tan habitual a l'època.

---

surtout, ces deux formes d'Etat ne sont pas identiques. L'Etat imposé par les rois sera de plus en plus un but en soi, comme l'Etat-nation moderne. Tandis que l'Etat composé librement par des cités ou de petites communautés en fédérations restera toujours un moyen, au service des libertés régionales, communales, civiques, et finalement des libertés des citoyens, des libertés individuelles. L'Etat de type royal, français, repose sur le droit de la force, et l'autre repose sur la force des pactes uniquement. Il y a donc l'Etat de type préféderal qui est un Etat instrumental, simplement, qui s'oppose à l'Etat royal par sa genèse et par sa finalité; même si les appareils étatiques se ressemblent, leurs politiques resteront toujours absolument dissemblables. 27 mai 1966". *Ibid.*, p. 70.

<sup>517</sup> A través de la lectura dels textos althusians es reflecteix l'empremta rebuda, i inclús reconeguda per ell en un gran nombre de cites, d'autors com Vitoria, Covarrubias o Vázquez de Menchaca a l'hora de prendre com a punt d'arranc de la seua filosofia política la sobirania originària del poble i la teoria del pacte; elements tots ells, com és ben sabut, provinents de l'Escolàstica medieval. Malgrat tot, aquesta influència no deixa de ser merament col·lateral. Primitivo Mariño, "Estudio preliminar", a Johannes Althusius, *La Política: metòdicament concebida...*, *op. cit.*, p. XXVI.

<sup>518</sup> Segons ell, en la via europea cap al model jurídic de l'Estat de Dret s'hi detecten quatre nuclis en interrelació, els quals irradien el cos originari d'aquest: I) l'Escolàstica espanyola del segle XVI; II) els pensadors de la Reforma protestant (ss. XVI-XVII); III) el jusnaturalisme racionalista (ss. XVII-XVIII); IV) els filòsofs de les diverses Il·lustracions europees (segona meitat del segle XVIII). A tenor de tal periodificació: "El projecte més acabat de model social regulat per un Estat de Dret es dona en el pensament anglés des del s.XVII al XIX: el que Pietro Costa ha anomenat «Projecte jurídic» del liberalisme polític. [...] Aquesta filosofia va deixant de banda la noció metafísica medieval de «dret» per concebre un subjecte racional que pensa el dret com a mitjà per aconseguir fites (la seguretat, la felicitat, la prosperitat)". Pompeu Casanovas, *op. cit.*, pp. 49-50.

En conseqüència, aquesta doble faceta d'estudios i polític en actiu li va facilitar la plasmació d'una pionera teoria general de la societat<sup>519</sup> a *La Política*, la qual, llavors a contracorrent, no s'erigeix en ares d'un cos doctrinal faedor devot de l'Estat –i això és importantíssim–, sinó que conjumina, en distint grau, dosis d'idealisme humanista cristià a l'estil calvinista i realisme federal encastat en la tradició històrica.<sup>520</sup> D'aquesta manera, a través de la política o *ars consociandi*, estructura, de baix cap a dalt de forma progressiva i jerarquitzada –i no al revés com la visió centralitzada del poder monàrquic en Bodin–, els distints cercles autònoms de relació de l'ésser humà com a ésser social. Apareixen, en primer lloc, les societats simples o privades, la família de caràcter natural i el col·legi o associació civil i voluntària. I, en segon terme, separades per una cesura radical quant a la seua naturalesa però alhora com a continuació gradual del teixit social, les consociacions públiques: primerament la ciutat, creada formalment per la lliure voluntat, expressa o tàcita, dels seus ciutadans, encara que constituïda materialment per la unió de les associacions menors privades; en segon lloc, la província, àmbit de representació orgànica de la societat estamental a través de la Dieta provincial alemanya; i, finalment, la *consociatio symbiotica universalis* –denominació que dóna a l'Estat i que es correspon amb l'Imperi germànic–, creada per la unió contractual de les ciutats i províncies mitjançant l'elaboració d'una llei fonamental o federal.<sup>521</sup> Hi ha doncs una multiplicitat de contractes polítics en xarxa, que, organitzant jeràrquicament la societat en distints nivells, gaudeix, amb gran encert a tenor de l'anàlisi de Rivera,

---

<sup>519</sup> Si hom desitja endinsar-se en un estudi *in extenso* sobre la teoria social i política d'Althusius, vegeu l'obra que nosaltres seguim ací: Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 115-167.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>521</sup> “No se debe, empero, confundir la ley fundamental de la consociación universal (*ley federal*) con los derechos de soberanía popular (*derecho simbiótico*) surgidos tras la comunicación civil originaria. En caso contrario, la disolución de la república compuesta supondría la vuelta a un estado de naturaleza y no, como implica realmente, su disgregación en repúblicas más pequeñas. De ahí la primacía del contrato social sobre los pactos federales entre sociedades públicas constituidas”. *Ibid.*, p. 165. De fet, Althusius reconeix l'autonomia de la ciutat fins al punt de donar carta de naturalesa a un dret de secessió respecte a la *consociatio symbiotica universalis* quan el magistrat suprem es converteix en un tirà. *Ibid.*, p. 163-164.

d'una harmonia dinàmica entre la lògica voluntarista del pacte constituent i el federalisme, a mode de criteri polític d'articulació social i territorial.<sup>522</sup>

En darrera instància, cal introduir la qüestió central de la sobirania per a comprendre amb exactitud la filosofia federalista del sistema polític althusià. Sense dubte, l'element més reeixit i engrescador del seu assaig tèoric per a la reflexió política dels nostres dies. Concep la sobirania o *maiestas suprema*, com ell la denomina, a títol d'atribut inalienable del poble<sup>523</sup>, lligat indestriablement a una idea formal i teleològica del dret natural i diví. Car el dret civil positiu, purament contingent i variable, troba com a orientació final inviolable la realització dels valors evangèlics de pietat i caritat.<sup>524</sup> A més a més, a diferència de la postura tradicional dels monarcòmacs i d'aquells que insistien en mantenir la unió entre sobirania i representació en la figura del monarca – realistes com Bodin, apologetes del dret diví dels reis i, àdhuc, teòrics del contracte social d'alienació com Groot i Hobbes –, aquesta idea de sobirania popular propiciaria la separació entre sobirania i representació, ja que el rei ostentaria una *maiestas* especial o inferior, subordinada a la *maiestas suprema* del poble i articulada a través d'una espècie de contracte de mandat.<sup>525</sup> És per això que, a partir d'aquests paràmetres republicans, es legitima no sols el ja conegut dret de resistència a la tirania, sinó que també s'enceta la

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>523</sup> “El *pueblo* alude a un substrato político real anterior, el conjunto de hombres, que nace, no obstante, como concepto *jurídico* al darse él mismo una administración”. *Ibid.*, p. 147. No existeix des d'aquesta òptica cap estat de naturalesa fictici anterior al pacte polític mamprés pel poble sobirà, sinó, més aviat, un fil històric ininterromput en evolució.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>525</sup> “La ley siempre estará marcada por ese acuerdo o contrato inicial y deberá tener como *telos* [formal –a més del límit i fi últims infosos pel dret natural i diví–] la honestidad pública, uso común o, como expresan Locke, Spinoza y los partidarios de los derechos populares, la utilidad general. Por esta razón, Althusius sostiene que sólo los individuos, los *singuli*, originariamente iguales y no sujetos a la jurisdicción de nadie, y cuyo conjunto forma el pueblo u *omnes*, podrán elegir a sus administradores e imponer las relaciones verticales de dominio y subordinación. En consecuencia, la soberanía popular de Althusius se identifica con el poder constituyente, mientras que la administración desempeñada por los representantes del soberano se confunde con el poder constituido activo, es decir, con la *potestas* y *auctoritas* derivada del mandato popular. Aunque la soberanía o *maiestas suprema* siempre es una, los administradores de esta potestad pueden ser varios, de forma «que cada uno sea asociado a una parte de la inquietud y no a la plenitud de la potestad» [cita de Johannes Althusius, *La Política: metódicamente concebida...*, *op. cit.*, p. 122]. Asimismo, Althusius mantiene, adelantándose a Rousseau, que los derechos de soberanía son indivisibles e *incomunicables* (inalienables) [...]”. *Ibid.*, pp. 144-145.

possibilitat d'una censura pública, és a dir, d'una funció de control concentrat o supervisió sobre el màxim òrgan de l'Estat per part d'uns magistrats intermedis especialitzats: els èfors. Althusius aprofita i redimensiona així la tradicional institució calvinista de l'Eforat per a convertir-la en precedent del síndic spinozià i de l'actual Tribunal Constitucional –factor no recollit, lamentablement, ni per Locke ni per Rousseau. Aquest guany, evidentment en clau democratitzadora, aniria acompanyat, així mateix, d'un altre d'importància no menor en pro de la vertebració d'un Estat plural. Puix, en la mesura en què la sobirania, encara que indivisible pel fet de pertànyer al poble com a únic titular inalienable, esdevé tanmateix compartida territorialment entre distints representants en el seu exercici, s'oposa al futur principi polític de l'idealisme hegel·lià que l'atorgarà unívocament a l'Estat a mode de subjecte moral. És d'aquesta manera com Althusius deixa expedita la via federal. Ara bé, en parangó amb la posterior distinció decimonònica entre federació i confederació, distingeix anticipadament, *avant la lettre*, entre dues entitats federals correlatives segons llur plenitud: la plena i la no plena. La plena es caracteritzaria perquè els federats donen a llum una única república amb la comunicació dels drets de sobirania i les lleis fonamentals, mentre que en la no plena ni es crea un sol Estat o república ni hi ha cap entrellaçament de sobirania.<sup>526</sup> En conclusió, mirant també les repercussions positives d'aquesta teorització federalista en benefici de la concòrdia i la pau en l'espai europeu i internacional, Rivera sentència: “El síndico alemán, además de resolver el problema de la *polis*, sienta con su incipiente federalismo las bases para hacer plausible una mayor vinculación entre los Estados. Por todo ello, y a pesar de sus deficiencias, en gran parte debidas a la metodología adoptada y a la necesidad de reflejar la estructura del *Reich*, la

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 166.

obra de Althusius supone ya un serio intento de elaborar, partiendo de los supuestos antropológicos y jurídicos calvinistas, una teoría política autónoma y republicana”.<sup>527</sup>

Nogensmenys, els convulsos albors del Barroc no foren un període fèrtil per a la irradiació dels postulats althusians, atrapats per la pinça de l'estatalisme, ja en marxa, i de l'individualisme, que prompte començaria a emergir. Tampoc ho fou per a la concreció pacífica en el temps històric de les institucions republicanes, federalistes i preliberals propugnades pel calvinisme primitiu. Fins i tot, a parer de Rivera en connexió amb Max Weber<sup>528</sup> i el personalisme protestant del segle XX<sup>529</sup>, la fallida de l'humanisme social i jurídic provinent de Calví, desenvolupat institucionalment en pugna contínua amb el poder reial, s'encaminà cap a la seua mutació adulterada per obra del puritanisme radical dels segles XVII i XVIII, el qual, angoixat i forçat per les circumstàncies, mamprengué la via revolucionària continguda en el seu llegat com a última *ratio*. És per això que els puritans sotmeteren la doctrina calvinista als dictats de la pura raó teòrica *more geometrico*. Aquesta, en lluita interna amb el dogmatisme confesional innat a la mentalitat del segle, va engendrar a l'extrem la noció de “religió natural”, precedent del deisme il·lustrat, en dicotomia respecte a les “religions positives” o històricament presents. Debats agres i intensos d'aquesta mena<sup>530</sup> no podien sinó venir

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>528</sup> Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*

<sup>529</sup> “Il faut remarquer tout d'abord que l'analyse de Weber porte sur un calvinisme très différent de ses origines. Le puritanisme du XVIIIe siècle a été fortement influencé, dans sa pensée et dans ses moeurs, par des courants religieux et profanes étrangers à Calvin. [...] Il est évident que si Max Weber avait étudié le calvinisme du XVIe siècle et non pas celui du XVIIIe, il aurait abouti à d'autres conclusions. Il aurait certainement remarqué que ce calvinisme portait en lui les vertus d'une société industrielle, mais qu'il comptait aussi assez de freins contre les déviations de la nature humaine pour éviter de glisser dans les excès d'une société soumise au primat du gain et à l'unique règle du profit individuel. C'est la perte de l'anthropologie calvinienne, au profit d'une anthropologie optimiste et progressiste sécularisée qui a conduit certaines sociétés protestantes aux déviations analysées par M. Weber”. André Biéler, *op. cit.*, pp. 82-84.

<sup>530</sup> En referència a l'Anglaterra del segle XVII, diu Truyló y Serra, “Escasean en este período los tratados sistemáticos [de carácter polític] (el de R. Cumberland será la excepción que confirma la regla). Y aun teniendo en cuenta la repugnancia inglesa por el tipo de especulación abstracta que estaba de moda en el continente, el hecho merece destacarse, pues contrasta con las amplias y detenidamente fundadas exposiciones de filosofía de la religión y de filosofía moral que por entonces vieron la luz en la isla. La teoría de la religión natural parecía absorber la capacidad especulativa de la nación”. Antonio Truyló y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, *op. cit.*, p. 239.

acompanyats d'una laïcització *in crescendo* de la societat, a l'hora que, ensems, ajudaren a assentar progressivament la filosofia de la tolerància i la primacia dels drets de l'individu en col·laboració amb el jusnaturalisme racionalista. “La interpretación sectaria de los dogmas calvinistas y, en especial, de la visibilidad de la predestinación, debe ser explicada en el marco del fracaso de la fórmula republicana inicialmente unida al calvinismo. Esta frustración explica la otra vía tomada: la revolucionaria, radical y *gnóstica*, la que trata de hacer visibles los decretos invisibles de la divinidad, la que pretende llevar la necesidad teológica al ámbito contingente o móvil del derecho y de la política, y la que trata de subvertir el orden temporal a través de la censura moral o crítica política indirecta”.<sup>531</sup> Des d'aquesta perspectiva, sota l'aixopluc de l'anàlisi de David Held, es justifica, consegüentment, el pas del malreeixit “republicanisme desenrotllista” (confegit de Calví fins a Althusius) cap al liberalisme subsegüent, deutor en gran mesura dels puritans posteriors al calvinisme primitiu.<sup>532</sup>

A resultes d'aquest diagnòstic, si bé, com és obvi, en raó de la seua proximitat geogràfica i ideològica, les Províncies Unides d'Holanda se sentiren encoratjades en llur

---

Hervé Rousseau, per tant, xifra en aquest marc espaciotemporal el sorgiment de l'esforç per a racionalitzar el cristianisme i convertir en supèrflues la revelació i la tradició. Collins, Locke, Toland o Tindal en són bons exemples. Així mateix, “tras la llamarada del siglo XVII y sus apasionados debates [en ares d'una teodicea racionalista], tras los últimos entusiasmos de Leibniz y Kant –el último pensador cristiano de envergadura (ambos son alemanes y formados en el protestantismo)– se produce la nada. [...] El escepticismo minoritario durante el siglo XVII, se generalizó. [...] De este modo, el cristianismo se ve reducido a un «Deísmo» natural, a una «religión natural», que se reduce a la afirmación de un Ser supremo y a la inmortalidad del alma y todo lo demás son fábulas. El hombre es naturalmente bueno y el mal procede de la ignorancia. Ese deísmo pasó [d'Anglaterra] a Francia con Montesquieu y Voltaire que vulgarizaron un escepticismo religioso que se transformó rápidamente en materialismo y en ateísmo declarado en La Mettrie, Helvetius, Holbach, Volney, etc. Deístas y ateos se aliaron contra la Iglesia [catòlica]. [...] En Alemania, Kant es el punto de desenlace de la racionalización del cristianismo (en eso fue la pesadilla de los católicos del siglo XIX). [...] Si estuvo imbuido de las exigencias de la razón fue, no obstante, consciente de la irreductibilidad de la existencia a la racionalidad; dejó subsistir una fisura en el racionalismo. [Junt al filòsof de Königsberg], J.J. Rousseau fue el testigo de un retorno del sentimiento religioso, pero [a diferència d'aquell] fuera del cristianismo, lo que le valió un tremendo odio por parte de la cofradía volteriana. [Així s'enfrontà al] problema de la conciliación de los derechos del hombre (su conciencia religiosa) y de los deberes del ciudadano. Creía que una *religión civil* podría garantizar la armonía entre el civismo político y la religión cristiana [...]. Parece, no obstante, que Rousseau fue consciente de tropezar ahí con un dificultad insuperable: «Nos acercamos a un estado crítico y al siglo de las revoluciones» (*Emilio*)”. Hervé Rousseau, *op. cit.*, pp. 74-76 i 78.

<sup>531</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 172.

<sup>532</sup> David Held, *op. cit.*, p. 22.



constitució interna per la labor de major legitimació doctrinal propiciada per escriptors com Althusius, el triomf de la posició estatalista abanderada per les monarquies absolutes amb la fi de les guerres religioses a Europa, fet consagrat *de iure* amb la Pau de Westfàlia l'any 1648, suposà, durant segles, l'ostracisme forçat de qualsevol ideari federalista, més si cap en el plànol de les relacions exteriors de rivalitat agressiva i recerca d'equilibris precaris entre els Estats moderns. Mutilada i ofuscada doncs en un dels seus elements més destacats, l'aportació a la filosofia política d'Althusius travessà millor fortuna en allò referit a la defensa de la sobirania popular i de la representació com a simple contracte de mandat. Qüestions el relleu de les quals el menaven a relativitzar i deixar aparcada en segon terme la polèmica sobre les formes de govern, centre clàssic de la teoria política d'arrelam aristotèlic, facilitant així les futures composicions mixtes.

En aquest sentit, Patricio Carvajal presumeix, com a hipòtesi bastant versemblant, que la difusió dels tractats i variats escrits forjats al si de la institució acadèmica de Herborn foren difosos a Anglaterra principalment per mà de Johann Heinrich Alsted<sup>533</sup>, mitjançant els seus contactes permanents amb universitats d'aquell país. Aquest pont d'enllaç entre els quefers intel·lectuals dels reformats alemanys i l'actiu si no bel·licós calvinisme anglés, àmpliament permeable també al discurs monarcòmac francès, facilitaria la recepció de *La Política* a les Illes Britàniques. La

---

<sup>533</sup> Patricio Carvajal, "La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo...", *op. cit.* J. H. Alsted (1588-1638) fou un teòleg de l'escola de Herborn, mestre de Comenius i autor d'una primerenca *Encyclopaedia* (1630) segons el mètode ramista inspirat també en l'*Ars Magna* de Ramon Llull. Els seus treballs són d'una importància cabdal per a entendre la filosofia reformada dins del marc del protestantisme alemany. Així i tot, sense posar en tela de juí la seua actitud lleial vers l'ortodòxia calvinista (prenyada d'un accentuat caràcter antisupersticiós i antiritualista), no debades participà en la confecció dels cinc cànons del Sínode de Dort a Holanda (1618-1619) en contestació a les crítiques de la secta arminiana a Calví, tanmateix, cultivà paradoxalment una atracció i viu interès per la gnosi i el mil·lenarisme. Per a una millor coneixença de la seua figura que ratlla així el llinard d'una encuriosida heterodòxia, vegeu Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

ploma del malaguanyat Algernon Sidney<sup>534</sup> avançant a John Locke (1632-1704) en la crítica a Robert Filmer –adalil de la prerrogativa règia–<sup>535</sup>, però sobretot la ferma diàfana d’aquest darrer purità liberalitzador contrincant també del *Leviatan* (1649) de Thomas Hobbes i del seu contracte absolutista, testimonien aquest influx ben a les clares. I això enmig d’un ambient de crispació creixent entre partidaris o bé del Parlament o bé del poder absolut del monarca, la qual cosa comportà successius esclats armats d’enfrontament civil i un complicat i inestable procés polític, que, creuant la *Commonwealth* de Cromwell (1653-1658), conduí a la “Revolució Gloriosa” de 1688, la deposició del catòlic Jaume II, la proclamació de Guillem d’Orange a títol de rei constitucional amb un règim polític mixt i l’aprovació de la *Bill of Rights* l’any següent. Locke amb els seus conegudíssims *Dos tractats sobre el govern* (1690)<sup>536</sup> – probablement redactats durant el seu exili a Holanda–, però també amb altres llibres com les tres *Cartes sobre la tolerància* (1689, 1690 i 1692), vingué doncs a segellar un contractualisme liberal que s’havia encarnat a partir de 1688 com al nou paradigma polític imperant en la monarquia anglosaxona, tant a Europa com a les colònies nord-americanes. Cal no oblidar, en tot cas, el clam immediat del seu contemporani Jonathan Swift a *Viatges de Gulliver* (1726), qui va enllestir aquest relat de ficció a mode de sàtira amarga en pro de la diversitat i la justícia en apel·lació directa als dèficits de

<sup>534</sup> Algernon Sidney (1622-1683), decapitat sota l’acusació de conspiració contra el rei Carles II arran les tesis defensades en els seus *Discursos concernents al govern* (que llavors circulaven clandestinament de forma manuscrita i sols foren impresos en 1698), “defendía la supremacía del Parlamento, la delegación del poder por el pueblo y la forma «mixta» del gobierno, encarnada en una monarquía limitada de talante aristocrático. Menos claro que Locke, cuyas posiciones anuncia, su libro ejerció especial influencia en América y Francia, y tanto o más que el libro mismo su proceso y martirio”. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant, op. cit.*, p. 247.

<sup>535</sup> Cf. especialment de Robert Filmer (1588-1653): *L’anarquia d’una monarquia limitada i mixta* (1648) i *Patriarca; o el poder natural dels reis*, publicada de forma pòstuma en 1680 sota el patrocini del partit *tory*.

<sup>536</sup> És curiós que Locke, junt a la consignació dels poders legislatiu i executiu, sols parla expressament d’un “poder federatiu” per a referir-se, reductivament, a la gestió dels afers i interessos exteriors de l’Estat en relació al *ius gentium*: “un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas, y de realizar tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado”. Per a ell, es tracta d’una potestat distinta però sempre unida al poder executiu, del qual es diferencia per la seua menor susceptibilitat de ser regida per lleis positives prèvies i vigents. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [Carlos Mellizo, trad.], Madrid, Alianza, 1996, pp. 151-153.

l'obra del seu prestigiós conciutadà *whig*, per la qual cosa se'l considera un precursor literari de l'anarquisme.<sup>537</sup>

Creiem oportú recapitular el que venim dient aprofitant les paraules vehements de Quentin Skinner. Historiador que, tot i resseguir acuradament la relació genètica estreta entre calvinisme i liberalisme, se cenneix reductivament a indagar amb meticulositat la trajectòria de la teoria revolucionària, negligint així una aprehensió més completa de l'institucionalisme republicà d'origen calvinista.

Segons ell, pel que fa a la "teoría de la soberanía popular [...], aun cuando escolástica en sus orígenes y calvinista en su desarrollo ulterior, [...] es lícito decir que el planteamiento de estas doctrinas puramente seculares y enteramente populistas echó los fundamentos del posterior desafío a las dos principales tradiciones de la filosofía política absolutista que [...] también habían quedado establecidas a finales del siglo XVI. Una de ellas era la tradición providencialista, después asociada en particular con Filmer en Inglaterra y con Bossuet en Francia. La otra fue la tradición más racionalista, basada en Bodino y en los neotomistas [*sic*], y que alcanzó su clímax en los sistemas de derecho natural de Grocio y de Pufendorf. Puede decirse que John Locke, en los *Dos Tratados de Gobierno*, lanzó el ataque definitivo a ambas tradiciones, modificando la teoría absoluta de Pufendorf [i Hobbes] del contrato social, además de repudiar el patriarcalismo de Filmer [...]; sin embargo, es un error considerar el desarrollo de la moderna teoría «liberal» del constitucionalismo especialmente como una realización del siglo XVII. Como ahora debe ser claro, el concepto en cuyos términos Locke y sus sucesores desarrollaron sus opiniones sobre la soberanía popular y el derecho a la revolución ya había sido articulado en parte y refinado más de un siglo antes en los escritos jurídicos de jurisconsultos tan radicales como Salamonio, en los tratados teológicos de occamistas tales como Almain y Mair, así como en los escritos más célebres pero derivativos de los revolucionarios calvinistas".<sup>538</sup>

En conseqüència, una vegada analitzat allò que ens interessava en major grau, aqueixa font de modernitat de trets federalistes i republicans que Denis de Rougemont percaça en el calvinisme primitiu del segle XVI fins a l'alba de la següent centúria. I, així mateix, de manera correlativa, argumentada amb raonabilitat la seua tan amanida vinculació amb la gènesi embrionària del liberalisme polític, tema sorprenentment opac i gairebé inescrutable per a la historiografia fins a dates recents, ens resta ara abordar,

<sup>537</sup> "Podem llegir les aventures de Gulliver com una al·legoria política de l'època, com una burla dels llibres de viatges o com les reflexions d'un home conscient i preocupat pels abusos de la raó humana. En la seua multiplicitat, sens dubte, rau la seua grandesa, la qualitat d'una obra mestra de tots els temps. Una obra d'un conservador (*tory*), que han aplaudit escriptors d'esquerres com William Godwin, George Orwell [...], perquè, segurament, el seu missatge és de pau i de reflexió per tal de perfeccionar la condició humana". Marta Pessarrodona, "Presentació", a Jonathan Swift, *Viatges de Gulliver* [J. Farran, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1986, p. 7.

<sup>538</sup> Quentin Skinner, *op. cit.*, vol. II, pp. 357-358.

més que siga de forma sumària, quines han estat les seues petjades posteriors quant a la pervivència, marginal o reviscolada, de l'ideal federatiu.

D'immediat doncs apareix l'herència rebuda pel republicanisme il·lustrat. En *De l'esprit de les lleis*<sup>539</sup>, publicat a Ginebra en 1748, el baró de Montesquieu (1689-1755) dona a llum una versió aristocràtica de les tesis liberals, les quals va tenir l'ocasió de conèixer amb anterioritat de primera mà per mitjà d'una estada de vora tres anys a Anglaterra. Aquesta obra, a més de consignar la famosa separació de poders entre l'executiu, el legislatiu i el judicial al fil de la que ja plantejara Locke –crucial per a l'evolució doctrinal de l'Estat liberal de dret–, ho fa dins de l'esbós d'una “república federativa o confederació”, usant aquesta terminologia sense cap discriminació conceptual a la llum dels exemples històrics d'Holanda, la Confederació Helvètica i el *Reich* germànic. Al remat, la seua pretensió, enfocada des de la problemàtica de les dimensions més adequades per al funcionament eficient de la república, consisteix en assenyalar quina és, a parer d'ell, la millor forma política per a un bon govern, el qual ha de compaginar les virtuts dels xicotets i dels grans Estats, així com evitar llurs inconvenients, la debilitat exterior enfront dels nombrosos enemics i el despotisme i la corrupció interiors, respectivament.<sup>540</sup> Per a Montesquieu a nivell intern, com després per a Kant a nivell de relacions internacionals, la confederació òptima cal que siga una societat de societats sobiranes, és a dir, una composició territorial de repúbliques que

---

<sup>539</sup> Charles Louis de Secondat, baró de Montesquieu, *De l'esprit de les lleis* [Josep Negre, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1983.

<sup>540</sup> Montesquieu “est le seul des auteurs de son temps, et pratiquement le premier de tous, à faire une place aux régimes fédératifs. [...] [Així] ils lui paraissent les seuls en mesure de concilier les faibles dimensions nécessaires au bon fonctionnement des républiques avec l'étendue qui fait la force des monarchies. Assurément les passages où *L'Esprit des Lois* traite ces régimes sont brefs, comme bon nombre d'autres chapitres, mais ces notations sont appuyées sur la meilleure documentation accessible à l'époque, et riches de réflexions. Montesquieu y montre que, pour qu'une fédération puisse durer, il faut y proscrire les traités particuliers, le vote impératif et à fortiori la règle de l'unanimité. En sens contraire est prôné le droit d'intervention de la fédération dans les affaires intérieures de ceux de ses membres qui se seraient écartés des règles adoptées en commun. Montesquieu est même plus précis encore en donnant comme unique exemple de confédération réussie, la République de Lycie, connue par Strabon [...]”. Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources, op. cit.*, p. 132.

mantenen llur poder originari. De tal manera que, si es dissol la confederació, les entitats confederades conserven intacta llur sobirania.<sup>541</sup>

Amb Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en opinió de Rougemont, un altre suís *romand* com ell, es produeix una democratització emfàtica del contractualisme liberal amb l'equiparació del concepte de sobirania popular al de "voluntat general".

"La grande nouveauté, c'est que la politique est considérée par Rousseau comme l'affaire de tous et de chacun, alors que chez les auteurs précédents, il s'agissait toujours de prendre les choses publiques par en haut, du point de vue du gouvernement, et non pas par en bas, du point de vue des citoyens en tant qu'ils participent réellement à la vie de la Cité et en tant que la politique est soumise à une certaine morale civique et n'est pas seulement, comme chez Maquiavel et jusqu'à Montesquieu, l'art de gouverner. 15 novembre 1968".<sup>542</sup>

Impresos ambdós en 1762, *El contracte social*<sup>543</sup>, amb amplitud, i l'*Emili*<sup>544</sup>, de forma sintètica i marginal, consagren aquests postulats, que, a criteri de Rivera<sup>545</sup>, constitueixen un punt d'arribada significatiu en la intricada evolució de la noció moderna de política, entesa en el sentit que li atorgava Althusius de consociació de voluntats.<sup>546</sup> Car el mateix Rousseau, dins la polisèmia que atribueix al mot "confederació", l'utilitza, primerament, a mode de sinònim del pacte entre els ciutadans

<sup>541</sup> Vegeu Fabrizio Frigerio, "Confédération (chez Montesquieu)", a *DIFED*, pp. 185-186.

<sup>542</sup> *INED*, p. 178.

<sup>543</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Del contracte social o principis del dret polític* [Miquel Costa, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1993.

<sup>544</sup> *Idem*, *Emili o de l'educació* [Montserrat Gispert, trad.], Vic, Eumo, 1989.

<sup>545</sup> Referint-se a l'influx d'Althusius sobre Rousseau, ja establert per Ch. E. Vaughan (*The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915) i R. Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1979), parla de la seua ascendència que xifra en la fixació dels individus, i no de les societats públiques o privades, com a membres constituents del contracte althusià primordial, el que crea la ciutat. "Para Jellinek, la política althusiana no contiene un auténtico contrato social, en el sentido rousseauiano, pues el calvinista «introduce entre individuo y Estado varios miembros mediadores [...]» [G. Jellinek, *Teoría general del Estado* (Fernando de los Ríos, trad.), Buenos Aires, Albatros, 1981, nota 3, p. 153]. Sin embargo, en el primer capítulo de su *Política*, Althusius escribe que «la causa eficiente de la consociación política es el consentimiento y pacto de los ciudadanos que se comunican» [Johannes Althusius, *La Política: metódicamente concebida...*, *op. cit.*, p. 10]. [...] Se trata de un contrato entre individuos naturalmente soberanos que comparten *de lo suyo proprio*. El punto de arranque de la humanidad no se identifica, por tanto, con la comunidad de bienes, sino con el más absoluto egoísmo". Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 125.

<sup>546</sup> "Rien d'étonnant, dans ces conditions [històriques], si la mémoire d'Althusius n'a survécu pendant deux siècles que chez quelques contestataires. Sans bien le comprendre –ou, plus exactement, en ne voyant en lui que l'adversaire des monarchies– ces non-conformistes le tiendront pour l'un des leurs. Pierre Bayle lui consacra un article de son *Dictionnaire historique et critique* [publicat a Amsterdam en 1734]. Puis Jean-Jacques Rousseau, très probablement d'après cette source, le cite nommément –ce qui, chez lui, est rare– en ne le considérant d'ailleurs que comme une sorte de proscrit". Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, *op. cit.*, pp. 110-111.

que dona lloc al pas de l'estadi de naturalesa inicial i fictici a la constitució política de l'Estat.<sup>547</sup> A més a més, l'exercici de la sobe­rania popular, originària i inalienable, a través de l'expressió de la voluntat general tan sols troba un límit i una orientació axiològica en el respecte dels drets naturals de l'home, esdevinguts, gràcies al contracte fundacional, drets de ciutadania. És així que el punt central d'aquest sistema republicà ve donat pel compromís moral actiu dels membres del cos polític en la defensa d'un humanisme laic, el qual, en la mesura que s'aferma com a ideologia de l'Estat, configura una espècie de "religió civil". Heus ací un clar paral·lelisme entre l'esquema del model d'institucionalisme calvinista basat en un jusnaturalisme formal, adés exposat, i la visió juridicopolítica rousseauiana.<sup>548</sup> Nogensmenys, la gran diferència es desvetla en l'aprofundiment dels processos moderns encarats cap a la secularització sociocultural i l'individualisme, o siga, en la substitució dels elements de la visió religiosa cristiana per una altra de tarannà racionalista, pretesament natural i neutral.

Tenint en compte tal empremta democratitzadora, Rougemont es pregunta per què llavors, contradictòriament, Rousseau ha estat considerat per molts com l'ancestre més antic de l'Estat totalitari. De bell antuvi, hom podria contestar-li que a causa de l'oblit de les minories davant l'omnipotència de la majoria democràtica i, del que és pitjor: el laïcisme estatal unificador, excloent de la integració de la diversitat de valors i identitats socials i veritable embrió de posteriors imposicions de tota mena desplegades per l'Estat en contra de la societat civil. També hi ha qui l'ha senyalat, quasi inquisitorialment, per la importància que la recepció del *Discurs sobre l'origen de la desigualtat entre els homes* (1754) exercí sobre Marx. Però, per bé que l'anterior no

---

<sup>547</sup> Tres significats del terme "confederació" serien els que ens eixirien al pas en l'obra del filòsof ginebrí: 1) Com a equivalent al contracte social creador de l'entitat política bàsica, ciutat o Estat. 2) En designació d'una mesura d'excepció o dictadura, en el sentit de mitjà extraordinari de gestió política per a salvar l'Estat de l'anarquia. 3) L'ús indiferenciat dels mots "confederació", "associació federativa" i "govern federatiu" per a definir una confederació d'Estats sobirans a l'estil de la Suïssa anterior a la Constitució de 1848. Fabrizio Frigerio, "Confédération (chez Rousseau)", a *DIFED*, pp. 186-188.

<sup>548</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*, p. 124.

deixa de ser ben cert, a parer del pensador neuchâtelés, aquestes carències doctrinals i influències posteriors sobre variats corrents ideològics no constitueixen una raó de suficient pes per a justificar una acusació de tal envergadura. És per això que apunta un altre motiu sovint menysvalorat: el problema de les dimensions de l'ens polític en el filòsof divuitesc. Pensades a imatge de la seua Ginebra natal i sols per a xicotetes repúbliques, les teories rousseunianes aplicades a un gran Estat centralitzat pels revolucionaris jacobins, durant les darreries del segle XVIII a França, en donarien la resposta més plausible.

“Il faut se demander si Rousseau a voulu qu'on tire de sa théorie la pratique qu'en ont tirée les jacobins. Est-ce qu'on peut considérer Rousseau à juste titre –comme l'ont fait beaucoup d'auteurs modernes– comme le véritable ancêtre de l'Etat totalitaire? Je réponds absolument non. Car Rousseau n'a pas cessé, dans tous ses ouvrages de doctrine politique, de mettre en garde précisément contre cette interprétation, et de rappeler que la première condition d'application de ses théories, c'est la *petitesse* d'un pays. 15 novembre 1968”.<sup>549</sup>

Com recorda Fabrizio Frigerio, Rousseau, en les seues *Consideracions sobre el govern de Polònia* (1772), recomanava als polonesos l'adopció i la perfecció dels governs federatius, per ser els que millor reunien els avantatges dels grans i els petits Estats.<sup>550</sup>

A mode de tancament dels quefers intel·lectuals il·lustrats, a les acaballes del segle XVIII, ja al bell mig de la maduració pràctica i ebullició revolucionària de tals idees, com a colofó lògic de tota una tradició de dret natural racionalista, conreadora de la universalitat abstracta de l'ésser humà, hi apareix *Sobre la pau perpètua* (1795) d'Immanuel Kant. Aquesta teorització del principal mentor de l'*Aufklärung* germànica sentenciava que sols la instauració de la forma republicana de govern al si de tots els Estats tendeix a garantir, de manera natural, el bastiment entre ells d'un ordre cosmopolita pacificador: la *federació* d'Estats lliures. Bandejada així per aberrant l'opció d'un únic Estat al món, solament per mitjà del “federalisme” –terme el qual

<sup>549</sup> *INED*, p. 182.

<sup>550</sup> Fabrizio Frigerio, “Confédération (chez Rousseau)”, *op. cit.*, pp.187-188.

Kant és un dels primers en utilitzar<sup>551</sup> – el *ius gentium* o Dret internacional públic podria passar d'un ordre europeu, i per extensió mundial, regit per l'estat de naturalesa o guerra, a un estadi més desitjable de pau, assentat sobre institucions internacionals de cooperació.<sup>552</sup>

Per una raó simplement cronològica, és evident que aquest últim opuscle kantian no repercutí en res en els avatars de la Revolució nord-americana, esdevinguda dues dècades abans, la qual, no obstant, contribuí a consagrar el federalisme, dins de la filosofia política moderna, com a expressió de la cultura de la limitació del poder i dels drets fonamentals, anunciada per Althusius temps enrere.<sup>553</sup> A l'Amèrica del Nord, fruit de la pronunciada empremta deixada pel puritanisme calvinista dels primers colons, arribats a les seues costes amb el *Mayflower* a partir de 1620, i de la justificació reconfortant de les doloroses causes del seu exili, en raó de l'aprovació a la metròpoli de la *Bill of Rights* el 1689, sorgeix la inspiració per als primers projectes frustrats de confederació entre territoris colonials, basats en la noció de pacte (*covenant*).<sup>554</sup> La

---

<sup>551</sup> “Si può pertanto affermare che nel vocabolario politico europeo moderno, che si va formando con la seconda metà del secolo XVIII, il federalismo e tutti i suoi concetti costitutivi rappresentino una «voce forte». D'altra parte il federalismo resiste e riaffiora intatto, nel suo nucleo concettuale forte e originario, a distanza di secoli, proprio perchè non dipende, né è in alcun modo subordinato, al concetto di Stato e alla nozione imperante della sua assoluta sovranità e politicità. Al contrario, esso vive e si nutre della crisi stessa dello Stato moderno. [...] La nozione di vincolo federale è infatti anteriore a quella di Stato. Molto prima che il termine federalismo fosse inventato (esso si affermò nell'uso teologico-politico nel XVI secolo e venne usato per la prima volta come termine strettamente politico nel XVIII secolo), si ebbero svariati sistemi politici che incorporavano elementi costitutivi del principio federale (e discussioni teoriche relative a quest'ultimo)”. Luigi Marco Bassani, William Stewart i Alessandro Vitale, “Introduzione. Il federalismo: metafore e concetti”, a *I concetti del federalismo*, op. cit., pp. 15 i 18. Per a una prospecció dels vestigis més remots, anteriors a la modernitat, relacionats amb una visió federativa del cos polític, més que siga dins d'una mentalitat comunitarista de caire premodern, vegeu, entre d'altres, els apunts a l'organització de les tribus d'Israel en l'Antic Testament, a les lligues defensives de les *polis* gregues de l'antiguitat o al moviment comunal de les ciutats medievals en Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, op. cit., pp. 27-82; o també S. Rufus Davis, *The federal principle. A journey through time in quest of a meaning*, Berkeley, University of California Press, 1978.

<sup>552</sup> Vegeu Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* [Joaquín Abellán, trad.], Madrid, Alianza, 2002; i també Fabrizio Frigerio, “Fédéralisme (chez Kant)”, a *DIFED*, pp. 201-202.

<sup>553</sup> Gregorio Peces-Barba i Manuel Segura, “La filosofía de los límites del poder”, a *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, op. cit., p. 436. Per a una apreciació de l'aportació transcendent de la Revolució nord-americana a la teoria del federalisme, vegeu Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, op. cit., pp. 113-161.

<sup>554</sup> Només cal recordar els acords successius de 1643 i 1684. El primer signat entre les quatre colònies de Nova Anglaterra (Massachussets, Connecticut, New Plymouth i Nova York) per a contrarestar la pressió comercial holandesa i fer front a l'amenaça de les tribus índies. I el segon, negociat entre Nova York,



filosofia liberal doncs, ja d'ençà el segle XVII, i la il·lustrada més íntimament unida a ella, amb posterioritat, alimentaren ideològicament la voluntat d'autonomia d'una població emigrant forjada a si mateixa, molt zelosa d'amarrar la vida política de la *res publica* al plànol més proper a la ciutadania, el d'allò local, i hostil a qualsevol mena de centralització del govern i exacció excessiva d'impostos per al seu finançament, per tant, esquivava envers la monarquia anglesa. Les tensions creixents en aqueix sentit i l'animadversió envers l'administració reial britànica desencadenaren una desobediència civil infatigable i, a la fi, la insurrecció de les tretze colònies el 1775. Iniciada la guerra, l'any següent es proclama la Declaració d'Independència dels EUA, redactada per Thomas Jefferson a partir de l'accentuació legitimadora d'un universalisme abstracte inherent als drets naturals de l'home, però, fins llavors, mai plasmat encara amb tot el seu abast en cap document normatiu.<sup>555</sup>

Enmig de l'esforç bèl·lic, cada nou Estat substitueix l'estatut colonial per una constitució democràtica pròpia i, en 1781, s'adopten els "Articles de Confederació i d'Unió perpètua". Un lligam feble, el qual, reconeixent que la sobirania popular és conservada per cadascun dels Estats confederats, estableix una competència confederal

---

Virgínia i Maryland, també per a lluitar contra els iroquesos. Com també, el projecte fracassat de creació d'un congrés nord-americà, proposat en primera instància per William Penn en 1697 i de nou représ en 1754 per Benjamin Franklin, amb la missió de dirimir els conflictes intercoloniais, garantir la seguretat col·lectiva i harmonitzar les normes i usos comercials. "Bien entendu il ne s'agissait alors nullement d'indépendance mais seulement d'une intégration en corps des territoires d'Amérique au sein du *Commonwealth* avec tous les droits et les libertés en résultant, sur le modèle de l'Acte d'Union avec l'Ecosse de 1707". Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources, op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>555</sup> "Sabemos que desde un punto de vista teórico la idea de la existencia de derechos inherentes a la persona no es algo nuevo. [...] Pero la plasmación en un documento formal de la idea de derechos inalienables del hombre es una verdadera novedad que no se halla en parte alguna antes de la Revolución norteamericana. [...] Por ello existe una gran diferencia entre la Declaración de Independencia Americana de 1776 y, por ejemplo, la *Magna Carta*, la *Petition of Rights* de 1627, el *Habeas Corpus* de 1679 o el *Bill of Rights* de 1689. En estos documentos se confirma o interpreta un derecho anterior, unas prerrogativas que se concedían exclusivamente a los súbditos ingleses. Tales normas, siguiendo a Jellinek [*Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano, op. cit.*], fueron adoptadas con ocasión de hechos precisos y no tratan de formular derechos inherentes a todos los hombres, sino más bien restricciones a las prerrogativas de la Corona en su lucha contra las facultades del Parlamento. No reconocían derechos de todos los seres humanos, eternos e inalienables, sino propiamente aquellos que provenían de las generaciones pasadas, los derechos del pueblo inglés". Ángela Aparisi, "Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776", a *Derechos humanos* [Jesús Ballesteros, dir.], Madrid, Tecnos, 1992, pp. 224-225.

esquifida, limitada als afers estrangers, l'exèrcit, la marina i l'emissió de moneda i deute públic. La Pau de Versalles de 1783 ratificà *de iure* el nou *status* internacional dels EUA com a territori independent, però la seua organització interna, força inoperant i enervant, reclamava, als ulls dels defensors d'una major unitat (George Washington, John Adams, Alexander Hamilton...), la necessitat de canvis institucionals, encaminats a assolir la unió més sòlida dins i per mitjà de l'autonomia més àmplia. De tal manera que, amb la convocatòria de la Convenció de Filadèlfia –animada per la polèmica entre aquests federalistes defensors d'un vincle centralitzat més estret i els republicans confederals aglutinats entorn a Jefferson<sup>556</sup>–, es va enllestir, gràcies a la intermediació de Benjamin Franklin i James Madison, la Constitució de 1787, vigent als EUA fins a l'actualitat malgrat les diferents esmenes que ha patit.

Aleshores, en ares de la seua aprovació definitiva pel Congrés, s'enceta la campanya per a la seua ratificació prèvia per part dels Estats membres. En aquest context i, en concret, mitjançant distints diaris de l'Estat de Nova York, reticent en certa mesura a la nova llei fonamental, apareixen publicats els articles periodístics d'A. Hamilton, J. Madison i J. Jay –signats sota el pseudònim de Publius–, en els quals s'argumenta a favor d'una Unió a la volta “nacional” i “federal”, ço és, única i diversa. Recopilats immediatament després sota el títol de *The Federalist Papers*<sup>557</sup>, aquest recull d'escrits d'opinió, sense aspiracions de sistema, esdevindria ben prompte el cos doctrinal primigeni d'un tipus nou d'Estat: la federació. És així que aquests propagandistes de profunds coneixements politicojurídics fixen doncs els grans eixos del federalisme estatal. D'una banda, l'existència d'una única sobirania nacional que rau

---

<sup>556</sup> Ja de bell antuvi, durant el tercer mandat de la Presidència dels EUA –exercit pel federalista John Adams (1797-1801) qui rellevà a George Washington (1789-1797)–, sorgiren les primeres desavenències greus amb els Estats federats del sud a resultes de les lleis federals sobre estrangers i sedició interna. Com a conseqüència, es produí una reacció inicial contra el centralisme de la Unió, la qual dugué a Thomas Jefferson, cap dels republicans confederals (futurs demòcrates), a l'elecció presidencial de 1801 a 1809, moment en què el país s'aboca a la conquesta expansiva de l'oest.

<sup>557</sup> Alexander Hamilton, James Madison i John Jay, *El Federalista*, Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Econòmica, 1957. Vegeu també Daniel J. Elazar, “The Federalist”, a *DIFED*, pp. 204-207.

al poble, i no en cap Estat o institució estatal, però que, per això mateix, en pro del seu exercici, és divisible sota la forma de delegació de competències específiques als poders tant de l'Estat federal com dels Estats federats. Es construeix, així, una complexa estructura de «*checks and balances*», inspirada profusament en Montesquieu. Uns controls i contrapesos institucionals que tendeixen, mitjançant la divisió funcional i territorial del poder, a impedir que una de les parts de l'Estat federal s'impose a les altres o, fins i tot, als Estats federats. D'altra banda, encunyen la conceptualització gairebé canònica, malgrat la seua voluble fluctuació pràctica, entre federació i confederació. És a dir, respectivament, entre un Estat baluard d'una sobirania única que es desmembra organitzativament en una pluralitat d'Estats federats a títol d'ens públics territorials i una simple lliga permanent d'Estats sobirans, els quals tan sols basteixen uns mecanismes de col·laboració institucionalitzada entre ells, sense cedir cap parcel·la de poder intrínseca a la seua lliure decisió sobirana.

En tot cas, s'ha de fer notar que la distinció entre federació i confederació a *The Federalist* sorgeix –a mode de matisació de grau intermedi– d'una altra que la precedeix, la que discrimina, com hem observat en alguns autors de la Il·lustració, entre l'Estat unitari i la confederació. I ambdues oposicions són, indiscutiblement, filles de la lògica de l'Estat modern i de la seua sacrosanta sobirania unificada i increbantable, segellades, de forma inamovible, al si de l'ordre internacional consagrat arran la Pau de Westfàlia de 1648.<sup>558</sup> Des d'aquests paràmetres del debat, on es palesa la gran autoritat

---

<sup>558</sup> “In realtà la vera opposizione è [...] quella fra Stato unitario e confederazione. [Així] l'opposizione fra federazione e confederazione voglia reinglobare la federazione all'interno della categoria Stato unitario [...]. La tripartizione Stato unitario/federazione/confederazione è costituita su di un'antitesi secca: Stato unitario «versus» confederazione di stati, mentre lo Stato federale presenterebbe nei confronti delle due forme «pure» solo differenze di grado. [...] L'inserimento della federazione fra i due presunti poli, positivo e negativo, della sovranità, crea un «continuum» che inevitabilmente coinvolge anche Stati unitari e confederazioni: quello dell'accentramento-decentramento. [...] Ora, però, tralasciando il problema della federazione e concentrandosi soltanto sulla bipartizione Stato unitario e confederazione di stati, non v'è chi non veda come la distinzione sia tutta interna all'ideologia dello Stato moderno”. Luigi Marco Bassani, William Stewart i Alessandro Vitale, “Introduzione. Il federalismo: metafore e concetti”, a *I concetti del federalismo*, op. cit., p. 35.

de l'exemple dels EUA en el desenvolupament del federalisme institucional ulterior – cas de la Constitució helvètica de 1848–, els juristes decimonònics i de primeries del segle XX<sup>559</sup>, per mitjà del positivisme jurídic i del seu mètode monista i geomètric fundat en el principi de no-contradició, s'obsedeixen en la determinació del subjecte de sobirania. Uns intentaran cenyir la federació a una variant de l'Estat unitari caracteritzada per una generosa descentralització de poders. Altres com John C. Calhoun (1782-1850), republicà confederal i principal inspirador del posterior secessionisme sudista –aparellat al model econòmic de producció basat en l'esclavitud–, rebutjaren qualificar la federació com a una categoria genuïna. A l'empar de la seua teoria de la nul·lificació, compartida pel bavarés Seidel en el context de la Confederació Germànica (1815-1866), aquest polític inquiet de Carolina del Sud considera inexistent la sobirania de l'Estat federal, mentre que afirma les sobiranies particulars dels Estats federats, els quals tan sols delegarien l'exercici de llur poder originari a la institució central, retenint el drets de separació del pacte constituent i de refús de les decisions i lleis federals que estimen contràries a ell.

Així mateix, durant aquests anys, a Europa, el vertader motor dels postulats federals no fou sinó l'Escola de Dret Públic germànica, impel·lida per la urgència històrica d'inquirir els fonaments politicoconstitucionals del procés d'unificació alemanya. Aquest, elucubrat durant la primera meitat del segle XIX enmig de la polèmica romàntica sobre la “gran” o la “xicoteta” Alemanya –en referència a la integració o no d'Àustria–, es resolgué, *de facto*, a resultes de la guerra austroprussiana (1866), la qual, dissolent el *Deutscher Bund* –fruit de les arts diplomàtiques de Metternich a la Conferència de Viena–, féu quallar a favor dels designis de domini de Prússia el *II Reich* (1871-1918), instaurat després de la derrota de Napoleó III en la

---

<sup>559</sup> Si hom vol endinsar-se en l'estudi del federalisme des del punt de vista de la ciència jurídica durant aquest temps, vegeu l'aproximació a les grans fites del moment seguida principalment per nosaltres: Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, *op. cit.*, pp. 131-158.

contesa francoprussiana. Però, per altre costat, donà lloc a les transformacions sempre tibants de la monarquia austrohongaresa de caire multiètnic en recerca d'un cert equilibri intern. A pesar de tot, ni la més potent Alemanya prussiana ni Àustria renunciaren a l'ideal pangermànic d'una *Mitteleuropa* de tints federatius, somni d'hegemonia que, irradiant des de l'Europa central, contribuí inel·ludiblement a l'esclat de la Primera Guerra Mundial; circumstància tràgica en la qual va aplegar a concretar-se per mitjà d'una unió aduanera. En aquest context, ja des de mitjan centúria, jurisperits com el zuriquès d'ideologia liberalconservadora Johann K. Bluntschli<sup>560</sup> precisarien la distinció entre *Bundesstaat* i *Staatenbund*, o siga, entre federació i confederació d'Estats. Ara bé, sols a partir de 1870, Georg Jellinek, Paul Laband i Otto von Gierke, entre d'altres, enfilen més decididament la tasca d'investigació centrada en les estructures polítiques de caire federal. El mèrit de Jellinek consisteix en superar la pura especulació logicoeductiva de tarannà idealista. Ja que, sense renunciar a una ordenació abstracta en models conceptuals, aborda, d'eixida, l'anàlisi comparada dels Estats de trets federatius integrant la dimensió històrica i social, la qual cosa li permet realitzar una classificació gradual d'acords federals no restringida a la dualitat federació-confederació. Amb una metodologia divergent, des de la seua noció d'"Estat corporatiu", que interioritza una mena de "federalisme funcional", l'historicista Gierke advertiria de la dicotomia en tensió, que no bicefàlia, entre Estats federats i Estat federal, i del que és més important: el moviment dialèctic natural que n'hi ha entre ells dins de tota federació, trencant, per tant, la mentalitat centrada en la preeminència estàtica del subjecte sobirà, ancorada en l'estructura pròpia de l'Estat unitari.

Nogensmenys, tal punt de vista obsessionat entorn a la reflexió sobre la sobirania estatal, reforçat més si cap per l'influx de l'idealisme hegelian sobre el positivisme dominant, es plasma, fins i tot, en la primera exposició de conjunt sobre la

---

<sup>560</sup> Eva Altemöller, "Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881)", a *DIFED*, pp. 173-174.

teoria federalista que apareix a França en dates molt tardanes. Es tracta de la famosa tesi de doctorat en dret de Louis Le Fur (1870-1943)<sup>561</sup>, titulada *Estat Federal i Confederació d'Estats* i llegida en 1896, la qual, si més no, conté la virtualitat novedosa d'atorgar a la federació una naturalesa de participació dels Estats membres en la formació de la voluntat general, contrària doncs a la de l'Estat centralitzat. D'immediat, Léon Duguit (1859-1928)<sup>562</sup>, professor de Dret constitucional en la línia sociològica d'E. Durkheim, solidarista per influx de Léon Bourgeois i crític amb la teoria de l'"Estat-gendarme" o d'autolimitació estatal de la sobirania absoluta de Maurice Hauriou, posaria l'accent en el federalisme en raó de la seua promoció de l'autonomia dels components de la federació. Seguint l'estel·la solidarista atenta a la realitat social de Duguit, qui ostentà una autoritat notable sobre el Dret públic de l'època d'entreguerres, Georges Scelle (1878-1961)<sup>563</sup> advocaria pel federalisme com a meta de l'ordre internacional. Així, parlaria de dues etapes successives en la seua conformació: una primera fase de "societats interestatals", on els Estats conserven llur sobirania intacta i no hi ha òrgans institucionalitzats comuns, i un segon estadi de "societats supraestatals", les quals comporten una integració institucional i normativa que interrelaciona les sobiranies dels Estats membres entre si. Aquesta visió del Dret internacional públic es bastiria sobre la dialèctica plantejada entre els principis d'"autonomia" dels poders federats, de "superposició" o garantia de les competències de l'entitat federal resultant, de "participació" o cooperació entre ambdós nivells i de "desdoblament funcional" (com ara, l'exemple del *Kaiser* –Emperador–, simultàniament Rei de Prússia, dins del *II Reich*). Tanmateix, resta en Scelle una confusió típicament francesa (com vorem més avant) entre federalisme i descentralització, la qual el retrotrau a formulacions ja ultrapassades pel seu mestre.

<sup>561</sup> François Saint-Ouen, "Louis Le Fur (1870-1943)", a *DIFED*, pp. 215-216.

<sup>562</sup> *Idem*, "Léon Duguit (1859-1928)", a *DIFED*, pp. 200-201.

<sup>563</sup> *Idem*, "Georges Scelle (1878-1961)", a *DIFED*, pp. 267-269.

Deixeble de Le Fur, encara que sobretot de Scelle, Michel Mouskhély, jurista de la Universitat d'Estrasbourg, ha desenrotllat, a partir de la dècada de 1930, una tasca rellevant d'investigació al voltant del federalisme, que l'ha conduït a apropar-se a pensadors personalistes com Alexandre Marc o Guy Héraud, docent aquest darrer en la mateixa seu d'ensenyament superior després de la Segona Guerra Mundial. Tots tres, Mouskhély, Marc i Héraud, redactarien conjuntament la *Carta federalista* adoptada pel Xé Congrés del Moviment Federalista Europeu en abril de 1964<sup>564</sup>, document emblemàtic del corrent del federalisme integral.

En definitiva, des d'aquests horitzons de la Ciències del Dret i la Política, tímidament entreoberts per Le Fur a terres gal·les i treballats de forma més substancial i primerenca sobretot per autors nord-americans i alemanys –malgrat la confusió propiciada per les implicacions organicistes de part de la doctrina germànica–, el federalisme personalista del segle XX fixaria la connexió juridicoconstitucional cap a una aprehensió més àmplia del federalisme a nivell ideològic en sintonia amb P. J. Proudhon.<sup>565</sup> I això, gràcies a la constatació per part dels juristes de la diferent naturalesa de l'Estat sobirà unitari, centralitzat o descentralitzat, respecte a la federació, entesa a mode de relació dinàmica de poders que comparteixen l'atribut sobirà en el seu exercici. Així mateix, la fortalesa de l'europèisme de la segona postguerra en avant i el fenomen regionalista europeu en eclosió a partir de 1960 sumats a l'actual necessitat de gestionar la diversitat d'identitats culturals presents al si de la ciutadania (minories nacionals o indígenes, immigrants...) i a l'aspiració vers una democràcia cosmopolita han col·laborat també en dita tasca d'aclariment conceptual, al motivar el floriment

<sup>564</sup> “Charte fédéraliste adoptée par le Xe Congrès du MFE (Montreux) 10-12 avril 1964”, a DD. AA., *La révolution fédéraliste*, Presses d'Europe, París, 1969 [apèndix documental].

<sup>565</sup> A més de les obres de Denis de Rougemont citades prolíficament al llarg i ample d'aquestes pàgines, també podríem referir entre moltes altres i sense ànim exhaustiu: Robert Aron i Alexandre Marc, *Principes du fédéralisme*, París, Le Portulan, 1948; Henri Brugmans i Pierre Duclos, *Le fédéralisme contemporain: critères, institutions, perspectives*, Leyden, A. W. Sythoff, 1962; Guy Héraud, *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne*, París, Presses d'Europe, 1968; o també, Ferdinand Kinsky, *Fédéralisme et personnalisme*, París-Niça, Presses d'Europe, 1976.

creixent d'investigacions acadèmiques, sovint d'anàlisi comparada, amb una finalitat no sols prospectiva sinó també prescriptiva.<sup>566</sup>

Fet i fet, després d'aquest *excursus* necessari sobre el federalisme dels juristes i abans de referir-nos somerament a l'obra cabdal de Proudhon, per a resseguir l'evolució del vector de democratització modern, segons el prisma rougemontià, paga la pena recuperar el fil històric de les revolucions liberals i burgeses de finals del segle XVIII i, en concret, comentar la transcendència bàsica de la Revolució francesa de 1789. Pel que fa a les significatives fonts filosòfiques d'aquesta última en comparació amb les de la Revolució nord-americana, diu Gregorio Peces-Barba:

“En mayor o menor medida las declaraciones inglesas, y sobre todo americanas, no sólo eran conocidas sino que tanto ellas mismas como sus orígenes intelectuales influyeron en la *Declaración [de drets de l'home i del ciutadà]* de 1789, porque la ideología de los derechos humanos o de los derechos naturales era una forma de pensar común que se respiraba en el siglo XVIII en las corrientes ilustradas de toda Europa y América. Algunos autores como Locke, Pufendorf o Vattel y Tomasio, o Montesquieu, son compartidos por los constituyentes americanos y franceses, mientras que otros, quizá la corriente que va de los libertinos a Voltaire, en esa línea que he llamado del humanismo laico, y también los fisiócratas y Rousseau, tienen una influencia predominante en la Revolución francesa, sin que eso suponga desconocimiento por los constituyentes norteamericanos. En sentido inverso, y sin perjuicio de su importancia inicial para llamar la atención sobre los límites del poder, a finales del siglo XVI y en el siglo XVII, las corrientes vinculadas al pensamiento protestante, como Calvino, Beze, Hotmann, Duplessis-Mornay, Jurieu, Knox, Goodman, Buchanan, Roger Williams y los puritanos u otras sectas minoritarias, tendrán más impacto en la Revolución americana”.<sup>567</sup>

<sup>566</sup> El clàssic *Estudios sobre federalismo. Análisis comparado de la Constitución de Australia, Canadá, Alemania, Suiza y los Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1958 de Carl J. Friedrich i Robert R. Bowie n'és un exponent excel·lent: “«Estudios sobre federalismo» es una obra preparada por pedido del *Comité pour la Constitution Européenne* del *Mouvement Européen* [...] a partir del mes de marzo de 1952. [...] El propósito de este estudio fué [*sic*], pues, el proveer de material comparativo en forma detallada para las deliberaciones sobre la realización de una constitución europea. Los dirigentes europeos, por lo tanto, insistieron enérgicamente sobre la necesidad de establecer una base constitucional efectiva (política) para la futura Comunidad de Defensa [que no arribà a engegar-se pel veto de l'Assemblea Nacional francesa d'agost de 1954], que también comprendería a la comunidad económica, implícita al establecerse la Autoridad del Carbón y del Acero”. *Idem*, p. 27. A hores d'ara, dins de l'àmbit hispànic, els treballs sobre federalisme impulsats pel professor Ferran Requejo, entre d'altres, amb el rerefons del debat doctrinal entre liberalisme i comunitarisme, atenen en part a un disseny inductiu o empíric molt semblant, a l'hora d'indagar vies per a l'expressió de la pluralitat cultural dins de les democràcies contemporànies. Vegeu DD. AA., *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, [Enric Fossas i Ferran Requejo, eds.], Madrid, Trotta, 1999; o també DD. AA., *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999. A més a més, per la proximitat clarivident entre els plantejaments del federalisme personalista i l'abordament de la qüestió d'una xarxa jurídicopolítica mundial de caire federatiu i garant dels drets humans, consulteu Gurutz Jáuregui, *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel, 2000.

<sup>567</sup> Gregorio Peces-Barba, “Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789”, a *Historia de los derechos fundamentales* [Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández i Rafael de Asís Roig,



En realitat, com no podia ser d'altra manera, la penetració i la influència aleatòria d'uns pensadors en detriment dels altres o la sola tria escollida d'una porció de llurs idees va venir determinada, en interacció, per l'evolució històrica i social pròpia de França. De tal forma, en 1788, al bell mig encara de les estructures d'Antic Règim, l'interés dels estaments privilegiats no aconseguí aprovar a la convocatòria d'Estats provincials, prèvia a la dels *États généraux* de la primavera de l'any següent, una petició, inconscientment federalitzadora, per a atorgar a les províncies un *status* representatiu de "país d'Estat", la qual cosa, amb probabilitat, hagués dut cap a una monarquia federativa amb un despotisme reial una mica més constrenyit. Aquesta proposta fou infamada de reaccionària *a posteriori*. Per contra, durant tota la fase revolucionària, de 1789 fins a la proclamació del Primer Imperi napoleònic en 1804 i encara amb major emfasi al seu si, el predomini sociològic del Tercer Estat, el poble, produí una identificació constant entre la unitat política i la unitat territorial. L'especificitat de la història francesa, tan diferent de la dels EUA o de la d'Alemanya, va suposar la victòria del centralisme i una desacreditada reputació per a la idea federal, qualificada d'estúpida i perillosa per ser apreciada com a antagònica a la igualtat uniforme de la ciutadania i, alhora, associada a la ruptura d'una col·lectivitat d'edat secular. És a dir, s'expandí arreu de l'Hexàgon una interpretació "separatista" i pejorativa del federalisme que l'equiparava a una traïció, enemiga, a la vegada, de l'Estat, producte de l'antiga monarquia, de la nació (de ciutadans) una i indivisible, conquistada en 1789, i de la República, establida amb la mateixa voluntat unificadora l'any 1792.<sup>568</sup> En conseqüència, no sols la petjada federalista dels monarcòmacs hugonots quedà relegada a anècdota efímera i diluïda –més encara després de la

---

dirs.], Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, t. II, vol. III, 2001, p. 136. La cursiva és nostra.

<sup>568</sup> Olivier Beaud, "Fédéralisme et Fédération en France. Histoire d'un concept impensable?", a *Annales de la Faculté de Droit de Strasbourg*, n° 3 [nova sèrie], 1999, p. 45.

revocació de l'Edicte de Nantes per Lluís XIV en 1685 i la subsegüent onada d'exiliats protestants—, sinó que, àdhuc, el republicanisme federatiu de Montesquieu o Rousseau, que despertà inclús la curiositat d'altres *philosophes* il·lustrats com Condorcet, fou sel·lectivament marginat i oblidat per complet.<sup>569</sup>

“Il est très significatif [...] que l'idée d'une république fédérative n'appartient pas à la doctrine du «parti républicain» dont les membres connaissaient les expériences de républiques fédérales, non seulement aux États-Unis mais aussi en Suisse et aux Provinces-Unies. De ce point de vue, la singularité de la Révolution française tient à ce qu'elle a «fait l'impasse» sur la République fédérative. A la différence de ce qui s'est passé aux États-Unis, la question de la République s'est posée après celle de l'organisation territoriale (fédéralisme ou non), c'est-à-dire une fois que la question fut tranchée, dès le 16 juin 1789 (date à laquelle l'Assemblée nationale proclamait que «la nation (était) une et indivisible») en faveur de l'unité de l'État. L'adoption de la République en septembre 1792, suivie quelques jours plus tard de celle de l'unité et l'indivisibilité de la République, ne changera rien à cet état de fait [...]”.<sup>570</sup>

És així que, sota l'empremta destacada de l'eclesiàstic i posterior polític Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) —qui publicà l'any de l'esclat de la revolució el transcendental escrit *Qu'est-ce que le Tiers État?*<sup>571</sup>— l'espai francès es concep com un espai nacional unificat i racionalitzat.<sup>572</sup> O siga, com una mena de marc polític abstracte

<sup>569</sup> “L'Amérique et la Suisse étaient des républiques, plus précisément des confédérations de petites républiques. De même Rousseau, aussi bien que Montesquieu, n'envisageaient la fédération qu'en tant que corollaire du régime républicain et pour de petits États. Inversement, les grandes monarchies sont alors, aux yeux de tous, synonymes de centralisation”. Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources, op. cit.*, p. 197.

<sup>570</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>571</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?* [D. Bas, trad.], Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1989.

<sup>572</sup> A més a més del seu racionalisme il·lustrat —molt condicionat també per Locke—, Beaud, seguint a Proudhon, considera que la formació de Sieyès en la confessió catòlica, així com la seua experiència de vida al si del clergat més tard abandonada, no deixà de modelar el seu geni intel·lectual. Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 27. En aquest sentit, és força interessant la següent matisació: “Le [...] fait important, qui naît du regard comparatif, est le constat de l'absence du fédéralisme dans le vocabulaire théologique français. Dans le pays marqué par le protestantisme, il existe ce qu'on appelle une «théologie fédérale» qui n'a pas été sans incidences sur la pensée politique en raison de la porosité entre les champs théologiques et politiques. Pour désigner l'alliance du peuple avec Dieu, le mot de *Bund* est employé en Allemagne, et il a conservé au fil du temps une connotation fortement religieuse tandis qu'en Angleterre et aux États-Unis, c'est le mot de *covenant* qui fait partie des mots clefs de la théologie politique et de la pensée politique tout court. Au contraire, la France, pays marqué par la tradition catholique, reste rétive à cette théologie fédérale. La pensée politique insiste davantage sur les relations d'autorité hiérarchique que sur les relations horizontales de type contractuel”. *Ibid.*, pp. 13-14. És per tot això que “de Bodin à Sieyès, en passant par Hobbes, la ligne est continue. Sieyès est un partisan sincère des Droits de l'Homme, certes. Mais il l'est aussi, et plus encore, de l'unité indivisible de la souveraineté: s'il fallait choisir entre les deux, on voit bien où irait son cœur. Pour son rationalisme la politique est une sorte d'algèbre où les contraires s'excluent rigoureusement: ou ceci, ou cela, et pas de milieu”. Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources, op. cit.*, p. 201. No debades, Sieyès, involucrat en les intrigues per a derrocar al Directori instaurat per la Constitució de l'any III (1795), va instigar el colp d'estat del 18 de brumari (9 de novembre de 1799), a resultes del qual fou

en què els individus, aïllats en la seua impotència, es relacionen directament amb el totpoderós Estat a través d'una única administració regulada per una única llei, sense cap cos intermedi que pugui intercedir-hi.<sup>573</sup> A l'extrem, la negació de la diversitat social i la tendència a interpretar la voluntat general ciutadana sota la forma d'unanimitat esdevindria característica del club dels jacobins. També s'ha de tenir en compte, si més no, que aquesta equivalència entre nacionalitat i ciutadania, regides per la llibertat i la igualtat dels seus membres, emana també una homogeneïtzació territorial, mampresa a través de la divisió geomètrica en departaments, la qual eradica les demarcacions històriques i bandeja totalment les identitats lingüísticoculturals pròpies de les regions.

“L'idéologie jacobine –qui atteint son paroxysme avec Cloots– va justifier les deux phénomènes majeurs de la Révolution française: la suppression de toutes les diversités régionales et la création d'un Etat centralisé; l'impérialisme de fait de la Révolution française, la chute de l'esprit missionnaire et universel dans la défense de la patrie de la France, ce qui conduira à un nouveau nationalisme, beaucoup plus virulent que l'ancien. La suppression des corps régionaux, la pulvérisation de la société, obligera les révolutionnaires à se demander qui va être le porteur de la volonté générale de vingt-cinq millions de Français. Ce sera évidemment l'Etat, qui apparaît ainsi comme le complément concret et nécessaire de la Nation, qui s'est presque évanouie dans l'abstrait. 15 novembre 1968”.<sup>574</sup>

A mé a més, Rougemont, conscient del greu equívoc propagat pels revolucionaris en confondre el federalisme amb el vell règim feudal i aristocràtic<sup>575</sup>, lamenta el que d'eliminació de llibertats col·lectives va suposar. “En centralisant et en unifiant l'administration, la Révolution française achèvera d'un seul coup le grand effort entrepris par les rois de France [...]. Il y a là un malentendu fréquent: les privilèges des provinces, c'étaient, dans le langage du Moyen Age, leurs libertés. On a confondu ces

---

nomenat cònsol junt a Napoleó Bonaparte i Roger Ducos durant el breu període constituent que dugué a la promulgació de la Constitució de l'any VIII (13 de desembre de 1799), redactada per ell i en la que s'instituí de dret el consolat.

<sup>573</sup> És ben conegut que, en resposta cuitosa per a apaivagar la revolta armada antifeudal de “*la Grande Peur*” –generalitzada entre el camperolat arreu del camp–, l'Assemblea nacional francesa abolí el feudalisme i els privilegis provincials i locals el 4 d'agost de 1789. Ensenms també va aprovar el decret “*Le Chapelier*”, pel qual es derogava el règim gremial i corporatiu, però amb la conseqüència perniciosa d'impossibilitar de soca-arrel qualsevol tipus de pluralisme social o associacionisme voluntari dels ciutadans; i això fins a la supressió del delictes d'associació en 1864!

<sup>574</sup> *INED*, p. 82.

<sup>575</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 31-33.

privilèges avec ceux des riches et des nobles, et on a tout supprimé, sans s'apercevoir qu'on supprimait des franchises et des libertés. 15 novembre 1968".<sup>576</sup>

En definitiva, conforme sentència Olivier Beaud, el concepte llavors novell de federalisme sofreix a França, a finals del segle XVIII, la sort de “ser esborrat” del vocabulari polític, així, sols mitjançant termes paral·lels o antònims se'l trauria, més avant, d'una foscor forçada per la tradició republicana jacobina. En concret, les nocions diametralment contràries que s'han fet servir per a ser-li oposades són la de “centralització”, amb una accepció molt més enllà del seu sentit purament administratiu, i la d’“unitat i indivisibilitat de l'Estat”. Mentre que aquella que ha esdevingut usualment paral·lela ha estat la de “descentralització”, malgrat que, com hom sap, en rigorós llenguatge juridicopolític, no hi ha equivalència entre federalisme i descentralització.<sup>577</sup>

No obstant, la realitat fou bastant més complexa, car al llarg de 1789 i fins a 1792, la utilització del mot “federació” sovintejà amb entusiasme entre el comú dels revolucionaris. Rougemont ens dóna una explicació convincent a aquest punt, en el qual, des que l'historiador decimonònic Jules Michelet denunciara el “mite polític” del suposat federalisme girondí, s'han mostrat d'acord les divergents línies de la historiografia contemporània, com ara, en les darreres dècades, tant el corrent marxista d'Albert Soboul<sup>578</sup> com el liberal de François Furet.<sup>579</sup> Puix els girondins, per bé que coneixedors del cas nord-americà, mai postularen l'aplicació de cap idea federal per a França, tan sols defensaren la descentralització d'un Estat volgudament unitari. L'acusació, ja tòpica, que estigmatitza els girondins com a afectes al federalisme, no fou

---

<sup>576</sup> INED, p. 138.

<sup>577</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 12. Per a una distinció entre l'Estat federal i l'unitari, siga centralitzat o descentralitzat, vegeu l'estudi ja clàssic de Juan Ferrando Badía, *El Estado unitario, el federal y el Estado autonómico*, Madrid, Tecnos, 1986.

<sup>578</sup> DD. AA., *Actes du Colloque Girondins et Montagnards, Sorbonne, 14 septembre 1975* [Albert Soboul, dir.], París, Société des Études Robespierriennes, 1980.

<sup>579</sup> DD. AA., *La Gironde et les Girondins* [François Furet et Mona Ozouf, dirs.], París, Payot, 1991.

sinó una estratagema enganyifosa dels jacobins –proferida pel prussià Anacharsis Cloots i estesa durant la Dictadura del Terror (1793-1794) per Robespierre– per a desprestigiar i perseguir als seus adversaris polítics més moderats.<sup>580</sup>

“Il y a eu, pour la Révolution française, deux étapes différentes, deux sens différents du *fédéralisme*. La première étape va de 1789 à 1792. Durant celle-ci, le mot de fédération, de mouvement fédératif, est employé pour désigner le grand mouvement unitaire qui se fait sentir à travers toute la France, au moment où l’Assemblée constituante vient de détruire les vieilles institutions provinciales de l’Ancien Régime, mais ne les a pas encore remplacées par de nouvelles. Donc, à ce moment là, les Provinces auraient peut-être pu résister, se séparer, mais ne l’ont pas fait; et ce qu’on a appelé «fédération», c’était le rassemblement nouveau de toutes les parties de la France. [...] La célèbre Fête de la Fédération au Champ de Mars, près de l’actuelle tour Eiffel, le 14 juillet 1790, qui réunit les délégués des gardes nationales de toutes les provinces françaises, est une fête exactement de l’unité, plus même que de l’union. C’est la fête du mouvement unitaire français. A ce moment là, «fédéralisme» est pris dans un sens favorable, mais erroné. Et puis, cela change deux ans plus tard, en 1792, au moment où des conflits se multiplient entre la Commune de Paris (où règne le Club de Jacobins) et les Provinces. La résistance des Provinces à la Commune de Paris, aux extrémistes jacobins, prend le nom de «fédéralisme». C’est-à-dire que ce sont les Jacobins qui accusent les Girondins, défenseurs des libertés provinciales, d’être fédéralistes dans le sens *séparatiste*; donc, il y a eu un changement de signe. Et cela devient une accusation insultante. [...] 17 juin 1966. [...] Les Girondins sont décapités à cause de leur fédéralisme, et dès lors, le terme sera affecté, en France, d’un arrière-goût de trahison nationale. 27 octobre 1966”.<sup>581</sup>

En resum, per al nostre autor neuchâtelés, la imposició a la Revolució francesa de la voluntat d’unificació jacobina, fins i tot molt més enllà de l’àmbit de la centralització administrativa amb la intervenció militant en el món de la cultura, la religió (amb el culte a la raó) i la política (amb la demonització restrictiva de la tria lliure de grans opcions de base), condueix a una espècie de demència. Més si cap a causa del falsejament patit per la filosofia de Rousseau, ço és: l’aplicació a unes

<sup>580</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>581</sup> *INED*, pp. 119-120. Sobre això, secundant el parer de Rougemont, Voyenne afig una major claredat a la rellevància que el moviment comunal de base va protagonitzar en l’impuls col·lectiu del poble francès envers la unitat federativa, en un moment, no ho oblidem, de buit de poder per dimissió de l’administració reial. “La grandeur de 89 est d’avoir été ce moment de l’histoire de France où le sentiment de la liberté et celui de la fraternité furent indissolublement liés l’un à l’autre [...] dont va naître, littéralement, la *nation*. [...] Le libéralisme individualiste n’avait contaminé que les cercles aristocratiques et mondains. Le peuple, et même une grande partie de la bourgeoisie (qui, en province en tout cas, s’en distingue encore très peu) n’ont pas été touchés. Le ferment ne se développera que plus tard, dans les ruines de la Terreur. En 93 l’imperialisme renaîtra, parce que le lien fraternel se sera dissous. Au contraire, 89 est pluraliste et libertaire; «89 est fédératif», s’écriera Proudhon, lorsqu’il fondera précisément sur l’examen critique de la Révolution française sa théorie du fédéralisme. [...] Le mouvement de 1789 est incontestablement communal, dans la signification ancienne. [...] On peut dire cependant que l’unité des fédérations municipales est déjà en partie incluse dans l’affirmation et la pratique de leurs autonomies, au point que, par moments, les deux mouvements sont presque simultanés. [...] L’Assemblée [nacional francesa], gagnée de vitesse par les fédérations –qui ne s’étaient pas faites à proprement parler contre elle mais du moins en dehors d’elle– s’efforce, dès qu’elle en comprend l’importance, de les canaliser et d’en prendre la tête”. Bernard Voyenne, *Histoire de l’idée fédéraliste. I.- Les sources*, *op. cit.*, pp. 179, 184 i 191.

dimensions massa grans, l'Estat francès, de la seua idea de “voluntat general”, la qual, segons el criteri rougemontia, canvia de valor quan hom muda la xicoteta escala per a la qual estava pensada. Conseqüentment, els jacobins i, amb l'excés del deliri, el successiu Primer Imperi de Napoleó crearen “toutes les données d'un totalitarisme oppressif à l'intérieur et impérialiste à l'extérieur, c'est-à-dire conduisant au dedans, pour reprendre les termes de Benjamin Constant, à la «léthargie civique», et conduisant au dehors à la guerre”.<sup>582</sup>

A *L'esprit de conquête* (1814)<sup>583</sup>, aquest escriptor i filòsof suís –observador privilegiat del procés revolucionari, però també actor polític compromés en la realitat francesa–, argumenta precisament “la théorie de l'Etat-nation comme état de guerre en permanence qui est donnée pour la première fois dans cet écrit. [...] Dans la critique constantienne de la guerre nationale, née de la Convention plus que de Napoléon (qui n'a guère inventé que les moyens de la gagner pour un temps), nous découvrons en réalité une critique prospective de l'Etat totalitaire lié à la guerre totale [...]”.<sup>584</sup> A mode de contrapartida, des d'un liberalisme propens a la monarquia constitucional de tipus anglés que promouria durant l'època romàntica<sup>585</sup> –no debades fou una de les principals fonts de l'orleanisme–, Constant (1767-1830) és defensor del federalisme com a principi més favorable a la participació política activa dels ciutadans i a l'anhelada pau

---

<sup>582</sup> *INED*, pp. 81 i 91. Replegant un sarcasme sobre Napoleó proferit per Madame de Stäel, filla de Jacques Necker (ministre de finances de Lluís XVI), la qual mantingué una borrascosa relació sentimental amb Benjamin Constant, Vuyenne postil·la: “«C'est un Robespierre à cheval» dira de lui Mme de Stäel, [...] couronné d'une majesté qu'il s'était attribuée à lui même, mais devait surtout à l'abaissement de tous les pouvoirs. En lui, s'achèvent et se concentrent à la fois la monarchie absolutiste et la dictature populaire”. Bernard Vuyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources, op. cit.*, pp. 254-255. Madame de Stäel junt a Constant formen el nucli de l'anomenat cercle de Coppet –enemic del despotisme napoleònic malgrat haver recolzat el Consulat–, el qual, acollint a l'exili suís un ambient preromàntic hereu encara del segle XVIII, va dedicar notables esforços en pro d'un cosmopolitisme liberal, somniador d'una mena de societat europea fundada en la cultura comuna.

<sup>583</sup> Benjamin Constant, *Del espíritu de conquista* [M<sup>a</sup> Magdalena Truyol i Marcial A. López, trads.], Madrid, Tecnos, 1988. Aquesta obra desenvoluparia els continguts ja esbosats en altra anterior: *Els efectes del Terror*, publicada en 1797.

<sup>584</sup> Denis de Rougemont, *Actualité de Benjamin Constant* (1980), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 752-753.

<sup>585</sup> Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos* [Antonio Zozaya, trad.] (1815), Madrid, Imp. de José Rodríguez, 1890-1891.

exterior entre les nacions europees. Tanmateix, ni que només fóra per a ressaltar algunes limitacions del seu discurs, hom s'adona que ni formulà una organització tècnica del principi federatiu intern d'autonomia comunal, local i regional, ni molt menys l'eixamplà envers un federalisme internacional. Ja que, malgrat la seua resistència a l'assumpció extasiada de l'esperit de simetria abstracta en Sieyès i la commiseració vers les realitats viscudes i els drets concrets, es troba atrapat, sense remei, per l'esquema de l'Estat-nació naixent i el seu individualisme liberal. Al capdavall, la seua actitud política diletant el commina, expressament, a la reivindicació d'un federalisme ideal, crític cap a aquell existent fins llavors. Ara bé, ací hi ha una divergència rellevant entre els seus intèrprets. Així, mentre Rougemont, amb el risc de caure en l'extrapolació històrica, pensa que el que proposa Constant és un rebuig de la confederació d'Estats, organització política ja tradicionalment coneguda aleshores, en profit de l'aprofundiment en l'Estat federal, benefactor d'uns vincles pacífics en el plànol exterior.<sup>586</sup> Olivier Beaud, en contrast, creu que, més aïna, es tracta d'una mena de pirueta intel·lectual audaç per a manipular el llenguatge convencional i apostar tan sols per una descentralització del poder de caire administratiu, aparcant, per inadequades al cas francès, les solucions usualment barallades entorn a la reflexió sobre la república federativa, fins i tot en la seua plasmació federal més avançada, la dels EUA.<sup>587</sup> Les conclusions dispars de tals anàlisis assenyalen o bé a la integració de Constant dins de la

---

<sup>586</sup> “[...] Constant propose un arrangement de la société qui correspond au sens exact de ce que nous appelons aujourd’hui *fédéralisme*, et qu’il est le premier à nommer dans ses *Principes de Politique* publiés à Paris pendant les Cent-Jours: «Je n’hésite pas à le dire: il faut introduire dans notre administration intérieure beaucoup de fédéralisme». Ce qu’il a fort bien vu d’entrée de jeu, c’est qu’un fédéralisme lié à la paix comme l’Etat-nation l’est à la guerre, doit partir d’en bas, des racines, des groupes de base que sont familles, communes, petite patrie, où la voix d’un homme puisse porter et le dialogue se nouer sur l’agora. [...] Benjamin Constant ajoutait: «Mais un fédéralisme différent de celui qu’on a connu jusqu’ici». Nous venons de voir comment il l’entendait pour l’intérieur. Or, il est très certain que «la constitution intérieure d’un Etat et ses relations extérieures sont intimement liées». [...] Constant dénonce ici, par avance, l’utopie que l’on opposera, au XXe siècle, sous le nom de «Confédération», à toute fédération sincère. [...] C’est ce pseudo-fédéralisme très «vieux» que récuse Constant. Il veut le contraire: la fédération bien liée d’Etats formés eux-mêmes de régions autonomes”. Denis de Rougemont, *Actualité de Benjamin Constant* (1980), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 755-756.

<sup>587</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, pp. 58-65.

postura habitual del liberalisme gal en pugna persistent amb una burocràcia concentrada sense posar en tela de juí la unitat del poder estatal, com apunta la segona lectura, o bé, com afirma Rougemont, a la consignació d'una excepció brillant i agosarada dins de la línia general d'aquest moviment d'idees polítiques decimonòniques, propiciada, sens dubte, per la seua pregonera coneixença personal de la idiosincràsia i els quefers de la política helvètica i alemanya.

Alexis de Tocqueville (1805-1859)<sup>588</sup>, junt a Constant, constituïria l'altra gran singularitat remarcable en l'acostament al federalisme per part dels liberals francesos. Això sí, a diferència del to prescriptiu d'aquell, des d'un tarannà més de descripció politològica. Aquest jurista confegí *La democràcia en Amèrica*<sup>589</sup>, retrat paradigmàtic de la democràcia nord-americana, arran d'un viatge oficial en representació del govern francès a inicis de la dècada de 1830, en principi cenyit a l'estudi del sistema penitenciari de l'altre costat de l'Atlàntic. En aqueixa obra corrobora la viabilitat i els avantatges d'un sistema federatiu aplicat a un país vast, tema ja tractat per il·lustrats com Montesquieu i Rousseau, encara que amb l'exigència novedosa de dos condicionants: l'homogeneïtat lingüísticocultural i d'evolució material i tècnica del conjunt de la població, per un costat, i, per l'altre, l'absència d'amenaces exteriors o perill de guerra que puguen dislocar els equilibris interns. No obstant, el nucli de la seua exposició no ve circumscrit per la divisió del poder entre la Unió i els Estats membres, el que seria pròpiament el cor teòric del federalisme, sinó que allò que més desperta el seu interès és el tema de la democràcia local, el principi del *self-government* lligat a la inexistència d'una tutela administrativa.<sup>590</sup> Evidentment, la seua cavil·lació inquieta té

<sup>588</sup> Vegeu *ibid.*, pp. 65-70; Margarida Barroso, "Alexis de Tocqueville (1805-1859)", a *DIFED*, pp. 279-282; i també, Isidre Molas, *Alexis de Tocqueville: the traditionalist roots of democracy*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1990.

<sup>589</sup> Alexis de Tocqueville, *La democràcia en Amèrica* [Dolores Sánchez de Aleu, trad.] (1835-1840), Madrid, Alianza, 2002 [2 vol.].

<sup>590</sup> Ací cal incidir en la contraposició fonamental en el camí envers la democratització de l'Estat modern: la dualitat existent entre, per un costat, la via més autènticament liberal del món anglosaxó, amb pluralitat



cura de no trastocar en allò més mínim el que ell anomena “centralització governamental” –o siga, la concentració sobirana del poder en l’Estat unitari–, ans, més aviat, d’indagar les condicions de possibilitat de la “descentralització administrativa” tan anhelada a França pels seus coreligionaris. Més tard, en *L’Antic Règim i la Revolució* (1856) incidiria en el desenrotllament màxim, que no creació *ex novo*, de dita centralització de l’administració estatal per mà de la Revolució francesa en relació directa amb el llegat heretat de la monarquia absoluta.

Per tot açò, hom conclou que, de forma generalitzada i amb les excepcions comentades, el pensament liberal francès del segle XIX –arribat al poder breument amb Lluís Felip d’Orléans (1830-1848) i convertit en pivot central del mapa polític amb la III República per obra del radicalisme<sup>591</sup>, no va prendre mai seriosament la reflexió sobre el federalisme i, fins i tot, bandejà la qüestió sencera, per bé que, com a moderació

---

de drets i compartimentació de la sobirania, per tant més propensa al federalisme, i, per altre costat, la via republicana o liberal-autoritària de l’Europa continental, filla del jacobinisme polític i del concepte napoleònic d’Estat. “Pour les Anglo-Saxons [*sic*], l’Etat c’est le *Government*, qui joue un rôle d’arbitre entre les diverses forces sociales et doit donc veiller à ce que tous les intérêts en présence dans la société puissent s’épanouir le mieux possible. Pour cette raison, l’Etat anglo-saxon ne possède pas l’autorité que détient l’Etat continental. Les autorités, notamment le gouvernement, sont soumises aux mêmes juges et au même droit que les privés. Contrairement à la République française, l’Etat central ne dispose d’aucun pouvoir disciplinaire envers les autorités locales (*local authorities*), même pas par exemple envers un *Chief Constable*, le chef de la police d’un comté. L’Europe continentale se fait une tout autre image de l’Etat, incarnation de l’idée que la société doit être à l’accomplissement d’un ordre social libéral. [...] L’exigence d’un exécutif et d’un gouvernement forts conduit à mettre en place un droit spécial, le droit public, dont le contrôle et l’exécution sont soustraits aux tribunaux privés. Mais cela conduit également à une forte centralisation du pouvoir gouvernemental, qui peut imposer ses décisions et ses commandements, non comme en Angleterre d’abord par le juge, mais directement par les compétences disciplinaires dont il dispose vis-à-vis des préfets et des présidents de communes. [...] La Révolution française a en outre conduit à l’absolutisme de la législation en tant que source juridique à peu près unique de l’Etat. *La loi est l’expression de la volonté générale*, définit l’art. 5 de la Déclaration des Droits de l’Homme de 1789. La tradition juridique anglo-saxonne considère tout à contraire qu’en dépit de la souveraineté de Westminster, la source juridique la plus importante demeure la *Common law* dégagée par les divers tribunaux”. Thomas Fleiner-Gerster, “L’esprit fédéraliste et l’Europe”, *op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>591</sup> “La historia del liberalismo francés en el siglo XIX, está jalonada de crisis y revoluciones. Los liberales, bajo los reinados de Luis XVIII y Carlos X, están en la oposición; suben al Poder con la monarquía de julio; son expulsados de él en 1848; tras el Segundo Imperio, período de oposición matizada, el advenimiento de la III República señala el aparente triunfo y la falta de aliento, pronto evidente, de un liberalismo que durante mucho tiempo –y quizá todavía hoy– estará a la busca de una ideología que no sacrifique la libertad al ejercicio del gobierno. [...] [D’aquesta forma,] el liberalismo deja de ser la doctrina de los salones orleanistas [...] para convertirse, gracias a la escuela pública, en la filosofía de la República. [...] El partido radical, fundado en 1901, es, por naturaleza, un partido de centro, de justo medio; el radicalismo es la forma republicana del orleanismo”. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, *op. cit.*, pp. 403 i 513-514.

de la seua empremta jacobina, beneficià un capficament infructuós però insistent en l'aproximació de la gestió política al nivell local i la major implicació moral dels ciutadans en els afers públics.<sup>592</sup> El lligam estret i inextricable entre individu i Estat, sense lloc per a cap mediació civicopolítica o territorial i favorable a l'imperialisme exterior, en la mesura que erigí la seua hegemonia al si de la mentalitat francesa de l'època, va provocar, principalment, l'apropiació de la idea federal per part de moviments marginals, com ara, el socialisme utòpic i revolucionari de Proudhon i, paradoxalment, encoratjat a través d'ell, el tradicionalisme conservador.

Tant és així que, en contraposició a la unió entre federalisme i pràctica democràtica als països anglosaxons –intrínseca a la vertebració de la societat civil a partir de les comunitats naturals i al *self-government* local i regional–, des del liberalisme continental, Raymond Aron ha considerat que, a la França de l'últim terç del segle XIX: “From many points of view, «federal ideas» are akin to antidemocratic ideas, championing the concret against the abstract, definite freedoms against freedom in general, natural communities against the isolated individual at the mercy of the arbitrary power of the State. [...] Some supporters of federalism are Socialistic in outlook, while others tend to the Conservative view; representatives of both the Right and the Left are to be found among them”.<sup>593</sup> No obstant la pertinència d'aquesta apreciació, Aron manca de rigor en oblidar que, a més d'aqueix paper anti-sistema, adés revolucionari adés involucionista, l'estudi politològic o la formulació política de les idees federals en Constant, Tocqueville o inclús en Proudhon serviren també de substrat democratitzador, més que fóra subterrani i ocult, per a nodrir les no per freqüents menys

---

<sup>592</sup> “Il n'est donc pas inexact de parler d'une méconnaissance relative du fédéralisme chez les penseurs libéraux français du XIXe siècle. La raison en est probablement le surinvestissement dans la question, plus concrète dans le cas français, de la décentralisation. Or, même de ce dernier point de vue, leurs efforts pour promouvoir une véritable démocratie locale sont restés vains tant, en France, l'individualisme est resté couplé avec la centralisation”. Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, *op. cit.*, p. 70.

<sup>593</sup> Raymond Aron, “A suggested scheme for a study of federalism”, a *Federalism: problems and methods. International Social Science Bulletin* [UNESCO], vol. IV, n° 1, 1952, p. 17.

enervades iniciatives de reforma descentralitzadora de la República jacobina, necessitada indiscutiblement d'una revitalització cívica. I això, si realitzem un parèntesi respecte al sorgiment del federalisme europeista a nivell de relacions internacionals des dels anys trenta del segle XX, ha sigut, sota diversos revestiments, una tendència omnipresent al llarg i ample del segle XIX i estesa, àdhuc, fins als nostres dies pel que fa a l'organització de l'Estat francès mateix. En açò, fins i tot l'anàlisi recent d'Olivier Beaud, malgrat entreveure la funció de reflex paral·lel del federalisme sobre les ànsies de descentralització de l'Estat unitari francès en variats autors liberals, no constata la seua importància amb prou relleu i contundència.

“El pare del socialisme francès” com anomenara Léon Bourgeois a Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)<sup>594</sup>, o en equivalents paraules d'admiració de l'historiador Édouard Dolléans “gran filòsof i tribú de la plebs europea”, se situa en la seua vida i obra en connexió intrínseca amb els inicis del moviment obrer. Robert Aron, des de l'òptica personalista, ho resumeix de forma excel·lent, en ressaltar la transformació crucial de paradigma esdevinguda amb el trànsit des del primer socialisme utòpic (amb major càrrega moral) cap al marxisme subsegüent, suposadament científic:

“C'est l'heure, en particulier, du socialisme français, qui, de 1830, dernière révolution bourgeoise, à 1848 et à la Commune de Paris de 1871, premières révolutions socialistes, constitue le creuset où se préparent à la fois les utopies généreuses qui devaient inspirer l'avenir, et les erreurs de méthode qui devaient le défigurer et bien souvent le faire dévier. Utopies, celles de Fourier, de Saint-Simon, de Pécqueur, de Blanqui, de Louis Blanc et du plus grand d'entre eux, demeuré le plus actuel, le plus exemplaire pour nous, Pierre Joseph Proudhon, qui voulut concilier socialisme et liberté. Mais, [...] avec Karl Marx, tous leurs espoirs sont trahis. Trahison de la foi socialiste, tel fut le virage à l'étatisme et à la dictature de Karl Marx et d'Engels, qu'avait animés d'abord l'espoir du dépérissement de l'Etat et de l'avènement des libertés. Trahison de la foi socialiste, tel est aussi le virage de l'internationalisme professé à l'origine, en un nouveau nationalisme qui, pour être celui de l'idéologie communiste, au lieu d'être celui des intérêts capitalistes, n'en est pas moins négateur de tout ce qu'il y a de spontané et de fécond dans l'attachement au sol natal. De ces trahisons dans la pensée sera bientôt victime dans les faits la Commune de Paris”.<sup>595</sup>

<sup>594</sup> Fabrizio Frigerio, “Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)”, a *DIFED*, pp. 252-255.

<sup>595</sup> Robert Aron, *Le socialisme français face au marxisme*, op. cit., p. 12. En el mateix sentit, respecte a l'obra de Karl Marx, Rougemont matisaria: “Certes, je n'ai jamais été marxiste, mais il y a beaucoup de choses que Marx a découvertes, qui sont entrées dans le domaine commun, et qui sont désormais acquises par tous les politologues, quel que soit leur bord politique. Même si on est d'extrême droite on ne peut pas nier l'existence de la lutte de classes, et même si l'on se sent socialiste, on ne peut passer sous silence la

Nascut al Franc-Comtat, territori limítrof amb Suïssa i amb una especial tradició comunal de caire agrari, Proudhon, advertit per una crítica acèrrima a l'Església, l'Estat-nació i el capital<sup>596</sup>, percaça sense fatiga l'ideal social de justícia, a mode d'expressió de la tensió creadora entre socialisme i llibertat. La recerca d'un model de "llibertat organitzada", que integre alhora les exigències d'autonomia individual i pluralisme en el teixit de la societat en pugna amb el principi d'autoritat, el mena a ultrapassar l'anarquia corrosiva purament negativa de l'alba de 1840. Per això, amb el temps, s'acull, de manera complementària i sobretot més constructiva, al federalisme, sobretot arran el ressorgiment de l'associacionisme democràtic d'ençà l'episodi revolucionari de 1848<sup>597</sup> i la polèmica amb Giuseppe Mazzini al voltant de la unificació italiana. És així que sobre tres pilars en interrelació, una filosofia de la immanència, una dialèctica de l'u i el divers i un equilibri sobirà del dret, forneix a *El principi federatiu* (1863)<sup>598</sup>, el disseny més acabat de la seua teorització del poder, la

---

doctrine du «dépérissement de l'Etat», chère à Marx. Il y a notamment beaucoup à prendre dans les écrits du jeune Marx, que nous avait révélés Arnaud Dandieu, alors qu'ils n'étaient qu'à peine connus et pas encore traduits en français [durant la década de 1930]: il s'agit des écrits de 1842 à 1844 qui sont souvent admirables, surtout ceux d'avant sa brouille avec Proudhon. Mais au-delà des écrits de 1844, nous étions entièrement du côté de Proudhon, de son socialisme fédéraliste ainsi que de ses vues européennes [...]". "Interview avec Denis de Rougemont", a *Contemporary French Civilization*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>596</sup> Vegeu especialment de Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* [trad. Rafael García Ormaechea] (1840), Orbis, Barcelona, 1983; i també *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, París, Librairie de Garnier frères, 1858 [3 vols.].

<sup>597</sup> "El año 1848 señaló en Europa la conversión de grandes estratos populares a la «democracia» como sistema de vida social. [...] El año 1848 señaló una vuelta al asociacionismo. [...] No es necesario comentar que el asociacionismo democrático desembocó en el federalismo [...]: el pueblo debía pedir no sólo el sufragio universal, sino la libertad de las asociaciones; la república popular debía ser una república federativa. El federalismo de Proudhon y de Ferrari es un fenómeno histórico ligado a la idea de asociación democrática: el «federalismo» de los demócratas republicanos era distinto del simple «Bundesstaat»; él significaba no sólo descentralización, sino también pluralismo de las asociaciones y autonomía de los grupos sociales. Este federalismo nació de una concepción moderna del contrato social, en oposición a la centralización administrativa y gubernativa; el contrato de federación debía asegurar mayor importancia a las asociaciones que al Estado, mayor autoridad a los órganos municipales y provinciales que al poder central; el sistema federativo, como política de progreso, habría permitido al contrato social hacerse realidad; el mutualismo social tenía necesidad del federalismo político para realizar la justicia social". Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, *op. cit.*, pp. 134-135 i 142-143.

<sup>598</sup> "En resumen, el sistema federativo es el opuesto al de jerarquía o centralización administrativa y gubernamental, por el que se distinguen *ex aequo* las democracias imperiales, las monarquías constitucionales y las repúblicas unitarias. Su ley fundamental, su ley característica, es la siguiente. En la federación los atributos de la autoridad central se especializan y se restringen, disminuyen en número,

qual ateny la forma federal com a millor concreció de la justícia social.<sup>599</sup> Trobem en aquest escrit un autèntic federalisme global, traduït per mutualisme autogestionari en el camp socioeconòmic, però que en el plànol polític integra tant un federalisme nacional com internacional, donant raó de l'emergència del "principi de les nacionalitats" tan en voga al segle XIX. Al remat, trencant de forma provocadora el tabú lingüístic que, a França, ocultava tot el que tenia a veure amb la federació, més enllà de la simple caracterització dels règims polítics estrangers, a Proudhon se li apareix aquesta forma de govern com la sola capaç de conciliar democràcia, república i socialisme, és a dir, l'única on la llibertat i l'autoritat conviuen en certa harmonia dinàmica.<sup>600</sup>

---

obran de una manera menos inmediata; son, si puedo atreverme a hablar así, menos intensos a medida que la Confederación se va desarrollando por medio de la accesión de nuevos Estados. En los gobiernos centralizados, por el contrario, las atribuciones del poder supremo se multiplican, se extienden, se ejercen de una manera más inmediata, y van haciendo entrar en la competencia del príncipe los negocios de las provincias, de los municipios, de las corporaciones y de los particulares, en razón directa de la superficie territorial y de la cifra de población. De aquí esa enorme presión bajo la que desaparece toda libertad, así la municipal como la provincial, así la del individuo como la del reino". Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo* [Juan Gómez Casas, trad.] (1863), Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 122-123.

<sup>599</sup> Bernard Voyenne, *Le fédéralisme de P.J. Proudhon*, París-Niça, Presses d'Europe, 1973, p. 125. Quant al tema metodològic en Proudhon, ja àmpliament tractat amb anterioritat, sols caldria recordar aquí allò essencial de la mà de Rougemont: "Marx et tous les penseurs marxistes dérivent de Hegel, ont repris à Hegel sa fameuse dialectique thèse-antithèse-synthèse; il est curieux que Proudhon, qui ne savait pas l'allemand, qui ne pouvait pas lire Hegel (qui n'était pas traduit encore, qui commençait à peine de l'être dans les universités où Proudhon n'avait jamais été), ait découvert Hegel dans ses conversations avec Marx. Marx a essayé d'expliquer la doctrine de Hegel à Proudhon, qui a été séduit au début, et qui a cru pendant longtemps qu'il était hégélien. Il n'avait pas fait attention à quelque chose de radicalement différent dans la pensée de Hegel et dans la sienne, qui refusait la synthèse. Il s'en tenait à une dialectique en deux points, thèse et antithèse, autorité et liberté, et pour lui, il n'était pas question par des acrobaties de langage ou de logique, d'arriver à synthétiser tout, de manière que la machine continue à rouler indéfiniment de révolution en révolution. Pour lui, la réalité était antithétique, antinomique, il fallait s'en tenir à cela, car, comme il le disait, la réalité est ainsi, il faut se débrouiller avec ce qu'on a. Pour lui, l'histoire n'obéit pas du tout à ce rythme ternaire, thèse-antithèse-synthèse; elle est faite d'une pluralité d'éléments irréductibles l'un à l'autre, antagonistes, et c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie et le mouvement de l'univers. 24 juin 1977". *INED*, pp. 129-130.

<sup>600</sup> Olivier Beaud, "Fédéralisme et Fédération en France...", *op. cit.*, pp. 71-75. Millon-Delsol precisa una mica més el caràcter cooperatiu i antiestatalista del federalisme integral de Proudhon, no lliure d'un optimisme incondicional sobre la condició humana: "On sait que les nomenclatures le classent chez les socialistes. En réalité, Proudhon ne saurait être rangé nulle part, et se trouve sans doute plus proche des chrétiens sociaux de l'époque que de n'importe quel autre courant, malgré ses critiques violentes contre la religion. Son système sociopolitique sauvegarde toutes les valeurs contraires, notamment la liberté et l'égalité, au nom d'une valeur fondatrice qu'il appelle *justice* et qui est la reconnaissance de la dignité. [...] Cette certitude d'une solidarité naturelle contribue grandement à l'élaboration de l'idée fédérative: la société de Proudhon est capable non seulement d'oeuvrer pour des intérêts particuliers, mais de mener à bien, sans presque le secours de l'Etat, des tâches d'intérêt commun. La justice de Proudhon n'a rien à voir avec l'égalité mathématique, puisque sa société se définit par les groupes plus que par les individus. L'égalité qui règne dans la fédération est une égalité devant la loi, qui suppose égalité des races, des classes et des convictions: il s'agit d'une égalité en dignité et non pas d'un nivellement, même s'il faut tendre au rapprochement des fortunes. Abolition des privilèges, suppression de l'esclavage et de cet

La Comuna de París de 1871, hereva dels moviments associatius populars sorgits a partir de 1848 i sota l'aclaparadora inspiració del projecte proudhonià, va pretendre recomençar la revolució municipal, regional i federativa de 1789 en contra de la dominació sufocant del centralisme unificador de l'Estat-nació.<sup>601</sup> És, per això, que:

“[...] la Commune de Paris [...] mue par le patriotisme et hostile à la centralisation étatique [...], dans son Comité directeur, ne comptait que trois marxistes pour une majorité de proudhoniens et de blanquistes –, [sic] révolution aussi, dont Marx et Engels, conjuguant en fait leurs vœux avec ceux de la bourgeoisie versaillaise [republicana], souhaitaient au fond l'échec pour assurer l'hégémonie de leur doctrine dans le socialisme naissant– [...]”.<sup>602</sup>

En conseqüència, el seu fracàs esdevingué inevitable en xocar més que res amb la por dels republicans moderats, els quals, sospitant que l'espenta comunal i federalista podia afavorir els enemics de la III República, una i indivisible, proclamada el 4 de setembre de 1870, reprimiren vivament la revolta popular. Constatada la frustració sagnant d'aquest esclat revolucionari, causat per la inestabilitat política i el descontent popular successius a la finalització de la guerra francoprussiana (1870-1871), anorreadora del Segon Imperi, cal aleshores desxifrar quines han estat les intricades

---

esclavage économique qu'est le prolétariat: ce que réalise la fédération notamment en Suisse exprime l'égalité des droits et la concrétisation matérielle de la dignité humaine, non pas l'abolition systématique des différences. La justice sociale s'organise à travers l'autonomie des groupes sociaux, et la mutualité prend la place de la charité. [...] Il ne s'agit donc pas de confier à l'Etat l'organisation du bien-être. Le régime le plus souhaitable repose sur la confiance que les citoyens groupés sauront prendre en charge le bien commun, évitant ainsi la centralisation. [...] L'organisation politique et sociale de Proudhon est dominée par l'idée de l'Etat subsidiaire. Son originalité, unique dans l'histoire du principe, est d'en avoir fait le pivot et le centre d'une idéologie, le moteur d'une théorie historiciste”. Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>601</sup> Bon termòmetre del clima popular que es respirava en vespres de l'esclat de la comuna parisisina ho constitueix el següent text: “Los delegados franceses en el Congreso de Ginebra (1866) de la Asociación Internacional de Trabajadores presentaron una *Memoria* que se publicó sucesivamente (Bruselas, 1866; París, 1871) y que constituye un documento importante sobre las orientaciones doctrinales del asociacionismo francés en los años anteriores a 1871. En el preámbulo se afirma que el pueblo ha entrado en una nueva e importante fase; en la vida política y social el trabajo asume un gran lugar y la democracia está destinada a vencer para realizar el ideal de justicia que es la emancipación del proletariado. A la idea de un Estado como autoridad superior, que piensa, dirige, actúa, en nombre de todos, viene contrapuesta la idea de una sociedad fundada sobre la cooperación [...]; con el contrato de cooperación los individuos se garantizan mutuamente; en este sentido la tendencia del principio cooperativo es la mutua federación. En la cooperación es la colectividad la que se organiza con el fin de proporcionar al particular todos los medios para aumentar su libertad de acción para desarrollar su iniciativa”. Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>602</sup> Robert Aron, *Le socialisme français face au marxisme*, *op. cit.*, p. 12.

línies de l'influx posterior, força heterogeni, exercit per Proudhon. Voyenne dóna llum en açò:

“Le milieu des admirateurs de Proudhon est le plus mêlé qui soit mais non le moins riche en caractères. On y rencontrera Maurras et Barrès, des francs-maçons de stricte observance en même temps que Péguy et Bernanos; mais aussi des syndicalistes révolutionnaires et de sages réformistes, des athées militants et des catholiques déclarés, des membres de l'Institut (appartenant ou non à la Compagnie de Jésus), des professeurs de sociologie ou de droit et des prélats, des poètes et des instituteurs, des monarchistes et des anarchistes et, bien entendu, des vichystes et des résistants. Bornons là cet inventaire hétéroclite”.<sup>603</sup>

La complexitat dels viaranys filosòfics aboca doncs a una descendència ideològica prolífica, superficialment o profundament impregnada pel pensament proudhonià segons els casos. Així, Charles Maurras, en els seus inicis deixeble de l'ala més dretana del felibritge provençal –apadrinat per un pretesament apolític però fermament republicà Frederic Mistral–, va adoptar a títol merament retòric i desafiador una nomenclatura federal per a atacar conscientment a la República. Però, darrere de tals formes simbòliques, en realitat, no hi havia més que organicisme reaccionari, provinent difusament d'autors anteriors com Joseph de Maistre o més directament de contemporanis com René de La Tour du Pin. En definitiva, el seu corporativisme autoritari, especificat en una proposta nostàlgica de monarquia descentralitzada atenent a una regionalització estatal, s'estructura, per mitjà de l'aplicació del mètode positivista, a mode d'una desviació flagrant de la lectura oficial de la doctrina social de l'Església catòlica –escrupulosa en la reivindicació de l'autonomia dels grups socials. Per bé que, després de l'afer Dreyfus, la ja apoquida descentralització regional plantejada per l'*Action Française* acabaria devorada per l'accentuació, cada vegada major, del seu agressiu “nacionalisme integral”.<sup>604</sup> Mentrestant, fins i tot al si del republicanisme liberal preservador de l'aurèola jacobina no mancaren, com ja sabem, iridiscències descentralitzadores alimentades en molts aspectes pel prestigiós federalisme

<sup>603</sup> Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. III. – Les lignées proudhoniennes*, op. cit., p. 21.

<sup>604</sup> Olivier Beaud, “Fédéralisme et Fédération en France...”, op. cit., pp. 78-82; i també F. Châtelet, O. Duhamel i E. Pisier-Kouchner, op. cit., pp.189-192.

proudhonià, com ara els plantejaments juvenils de Léon Gambetta, l'ideari de Georges Clemenceau durant el llarg temps que romangué a l'oposició i fins que va pujar al poder, o també l'europèisme pacifista d'entreguerres d'Aristide Briand, antic socialista reconvertit al radicalisme.<sup>605</sup> Àdhuc, en l'àmbit de l'Espanya decimonònica, l'obra i el compromís polític de Francesc Pi i Margall mostren el seu marcat influx proudhonià en la formulació d'un republicanisme federal defensor d'una revolució democràtica burgesa truncada; pensament que, si més no, condicionà amb força decisiva l'evolució posterior del catalanisme d'esquerra i de l'anarquisme ibèric.<sup>606</sup>

En tot cas, a França, allí on es va conrear amb més fidelitat el patrimoni ideològic deixat per Proudhon fou en el món dels sindicats obrers. Submergit dins dels avatars de l'internacionalisme proletari d'ençà la fundació de l'AIT en 1864 i de les seues ininterrompudes disputes subsegüents entre els anarquistes de Mikhaïl Bakunin<sup>607</sup> i els marxistes, seguides a partir de la creació de la SFIO en 1889 per altres controvèrsies entre marxistes revolucionaris i socialdemòcrates, el sindicalisme francès posterior a la Comuna de París, irradiant a d'altres països europeus, ha mantingut fins a l'actualitat la llavor proudhoniana, federalista i autogestionària. I això, a pesar que el centralisme, sia democràtic i reformista sia revolucionari i autoritari, ha predominat, sense excepció, als distints partits polítics de classe que han volgut representar als treballadors. D'aqueix associacionisme sindical prenyat de pervivències proudhonianes

---

<sup>605</sup> Bernard Vuyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. III. – Les lignées proudhoniennes, op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>606</sup> Vegeu Jesús Solé, "Francesc Pi i Margall (1824-1901)", a *DIFED*, pp. 245-247; i també DD. AA., *Francisco Pi y Margall y el federalismo* [Isidre Molas, ed.], Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2002.

<sup>607</sup> Principal oponent de l'autoritarisme estatalista de Marx al si de la I Internacional (1864-1876) i defensor d'un socialisme llibertari que, a través de l'assentament de les bases de l'anarcosindicalisme, camina envers el federalisme autogestionari, Bakunin és, tal vegada, un dels continuadors més lleials a l'esperit de l'obra de Proudhon. Vegeu Margarida Barroso, "Michel Bakounine (1814-1876)", a *DIFED*, pp. 168-171. Per a una crítica personalista atenta al valor de la persona humana i al recolzament recíproc en l'anarquisme, per bé que distant respecte al rebuig àcrata davant de tot principi d'autoritat, la qual cosa desbarata qualsevol institucionalització de les relacions socials, sens dubte, l'obra de referència és *Anarquia i personalisme* (1937) d'Emmanuel Mounier. Consulteu també, Alexandre Marc, *Anarchisme, socialisme, fédéralisme*, Niça, Presses d'Europe, 1974.



i d'ansies d'acció autònoma, que amerava l'ambient de canvi de centúria enmig del socialisme francès –no debades des de 1895 Jean Jaurès intentà, sense èxit, una síntesi entre proudhonisme i marxisme a la SFIO–, va beure, sens dubte, Charles Péguy<sup>608</sup>, tant per via directa com indirecta a través de Georges Sorel.<sup>609</sup> Ho testimonien els abundants escrits de ressonàncies federalistes vessats per ell mateix a la revista *Cahiers de la Quinzaine*, de la qual fou director d'ençà la fundació en 1900 fins a la seua desaparició en 1914. En aquesta publicació, de marcada empremta personal, Péguy va palesar un vitalisme humanitzador que, podríem atrevir-nos a dir, l'elevà com a *alter ego* francès de Nietzsche, però des d'una aprehensió tenaç i constructiva de l'ètica, llunyana de la connotació castradora i enervant de la moral genuïna de l'autor alemany. El seu socialisme místic<sup>610</sup>, lliurat amb profusió a una exigent espiritualitat cristiana, junt a la no menys profunda creença en la tradició alliberadora dels drets humans –com demostrà a bastança en el tràngol de l'afer Dreyfus– feren possible la trobada difícil però dialogant entre les energies ètiques més sinceres del laïcisme francès i el cristianisme més sensible cap a la qüestió social i els reptes de la modernitat. Tant és així que, al caliu d'aquest inusitat i original cresol d'idees, sorgiren nombrosos lliurepensadors alhora cristians amb una vocació ecumènica pionera. Alguns pocs eren deutors del barthisme protestant com és el cas de Denis de Rougemont, però en la seua immensa

---

<sup>608</sup> Vegeu la no per curta menys ajustada exposició biogràfica de Charles Péguy enllestida per Emilia Bea a *Testimonis del segle XX, op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>609</sup> Condeixible junt a Péguy d'Henri Bergson, Georges Sorel (1847-1922), antic conservador monàrquic, es converteix bruscament al socialisme durant els anys noranta del segle XIX. Així i tot, el seu marxisme sempre heterodox, atacaria durament el cientisme i el materialisme de Marx i s'acolliria més bé a un socialisme d'arrelam ètic en la línia de Proudhon. D'aquesta manera, malgrat l'assumpció del federalisme llibertari d'aquest últim, va mantenir una aprensió envers les institucions sociopolítiques estatals i de partit, alhora que exaltà amb vitalitat el mite de la violència revolucionària protagonitzada pels sindicats obrers mitjançant la vaga general. És per això que, enfront de la socialdemocràcia, del marxisme revolucionari ortodox i de l'anarquisme, teoritzaria l'anomenat "sindicalisme revolucionari", més proper, si de cas, als plantejaments anarcosindicalistes d'aquest tercer corrent socialista esmentat. En tot cas, com assenyala Vuyenne en clara referència al feixisme italià de Mussolini: "D'une manière générale, son dédain pour les formes institutionnelles est la cause des influences partiellement équivoques qu'elle [l'obra de Sorel] a exercées". Bernard Vuyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste. III. – Les lignées proudhoniennes, op. cit.*, p. 119.

<sup>610</sup> Vegeu Alexandre Marc, *Péguy et le socialisme*, París-Niça, Presses d'Europe, 1973.

majoria provenien del catolicisme social amb la voluntat de defugir l'anacrònic corporativisme autoritari, obrint-se, tots junts, a la inspiració llibertària de Proudhon de la mà de Péguy. Heus ací el primordial protagonisme de Péguy com a catalitzador de l'aparició dels corrents personalistes de l'*Ordre Nouveau* i *Esprit* al decenni de 1930, i, com a conseqüència, de l'expansió posterior del federalisme contemporani a França i arreu d'Europa.<sup>611</sup> És per això que Alexandre Marc, reconeixent la labor precedent d'ensamblatge intel·lectual de Péguy, ha designat les quatre fonts directes originadores del federalisme integral: 1. Proudhon. 2. El moviment sindicalista obrer. 3. Certes tendències anomenades "catòliques d'esquerra" (encara que també caldria incloure ací a corrents protestants com el barthisme) 4. I, per últim, els grups de jòvens inconformistes dels anys trenta del segle XX.<sup>612</sup>

## 2.2.2// Crítica a la raó d'Estat: Estat-nació, nacionalisme i totalitarisme

En la conferència pronunciada a la Sorbona l'11 de març de 1882 sota el títol *Qu'est-ce qu'une nation?*<sup>613</sup>, el republicà conservador Ernest Renan no sols afirmà el

---

<sup>611</sup> "El personalismo social de Proudhon (toda socialización efectiva debe ir unida a una personalización real, toda colectivización a una autonomía de las personas individuales y colectivas), está en el origen del personalismo de Renouvier y, sobre todo, de Emmanuel Mounier, filtrándose hasta las corrientes cristianas renovadoras de nuestros días. Proudhon es considerado asimismo precursor del solidarismo [filosofía republicana laica postulada por Léon Bourgeois (1851-1925) a partir del contractualisme rousseauinà i de l'exemple dels assoliments mutualistes de Proudhon, la qual exercí cert magisteri en la posada en marxa de la Societat de Nacions] [...]". Juan Gómez Casas, "Introducción", a Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo*, op. cit., p. 53.

<sup>612</sup> Alexandre Marc, "Historia de las ideas y de los movimientos federalistas desde la Primera Guerra Mundial", a *Federalismo y federalismo europeo*, op. cit., p. 129.

<sup>613</sup> Ernest Renan, "Què és una nació?" [Antoni Furió, trad.], a *L'Espill* (segona època), nº 7, primavera 2001, pp. 119-130.

fonament voluntarista i, ahora, col·lectiu de la consciència nacional francesa, sustentada en la condició de ciutadà: la nació és “un plébiscite de tous les jours”.<sup>614</sup> També sentencià el caire ineludiblement històric del fenomen estatonacional: “Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront”. I afegia: “La confédération européenne, probablement, les remplacera”.<sup>615</sup>

Hereu de l'Estat monàrquic centralitzador que arran el segle XVI inaugura la modernitat política<sup>616</sup>, l'Estat-nació<sup>617</sup> situa el seu naixement, segons Rougemont, en la ideologia del partit jacobí actuant a través de l'Estat, monopolitzador de la força i del dret. Enmig de les transformacions produïdes per les revolucions burgeses i les guerres napoleòniques, es requereix una organització política del poble en armes. Els “patriotismes locaux” són esclafats per la “nacionalització” i l'ideal o principi d'una nova comunitat, no d'origen sinó de futur i de voluntat, legitima l'Estat.<sup>618</sup> “Mais si, à l'intérieur, l'idée de nation devient entre les mains de l'Etat un instrument d'oppression

<sup>614</sup> Citat a E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* [Jordi Beltran, trad.], Barcelona, Crítica, 1992, pp. 10 i 90.

<sup>615</sup> Citat a Denis de Rougemont, *Vers une fédération des régions* (1968), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 218.

<sup>616</sup> Xavier Arbós, “La modernitat política”, a *Perspectives de la modernitat avançada*, op. cit., p. 55.

<sup>617</sup> Denis de Rougemont, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 223-226. A més a més, atribueix la creació del concepte d'“Estat-nació” als moviments personalistes: “L'Etat-nation. Ce terme a été lancé par les groupes «Esprit» et «L'Ordre Nouveau» pendant les années 30; il est actuellement tout à fait reconnu par l'historiographie et la sociologie de langue française. [...] 30 octobre 1970. [...] Qu'est-ce, en somme, qu'instituer un Etat-nation? C'est soumettre toute une nation aux pouvoirs absolus de l'Etat. C'est vouloir faire coïncider sur un même territoire, défini par le sort des guerres et aussitôt baptisé «sol sacré de la patrie», des réalités absolument hétérogènes qui n'ont aucune raison d'avoir les mêmes frontières, comme la langue et l'économie, l'état civil et l'exploitation du sous-sol, ou pire encore, les idéologies et les religions, sommées de s'arrêter sur une ligne de barbelés électrifiés. C'est livrer, sans recours, toute l'existence humaine aux seules décisions de bureaux installés dans une seule capitale, et interdire toute allégeance des citoyens à des entités plus petites (comme les régions) ou plus vastes (comme une fédération continentale). A l'intérieur de ses frontières, qu'il déclare naturelles contre toute évidence, l'Etat-nation n'admet aucune autonomie, aucune diversité réelle. A l'extérieur, il refuse toute union, alléguant une indépendance et une souveraineté absolues aussi peu défendables en droit qu'elles deviennent illusoire, en fait, au XXe siècle. 24 avril 1970”. *INED*, p. 68.

<sup>618</sup> Confronteu l'apreciació de l'Estat-nació d'ascendència jacobina en Rougemont amb l'anàlisi lúcida que realitza Héraud, també des de la perspectiva del federalisme personalista. Guy Héraud, *Analyse critique du concept subjectif de nation*, Niça, Presses d'Europe, 1994. Aquest, segur que “le concept subjectif de «nation de volonté» est devenu le dogme des démocraties contemporaines” i que això mateix ha produït el menysteniment de la diversitat d'identitats culturals a l'interior de l'Estat-nació unificador, argueix la necessitat d'introduir en el marc democràtic un equilibri complementari en tensió entre els elements subjectiu i objectiu (llengua, cultura, història, tradicions...). Ara bé, sempre des de la garantia proporcionada per un quadre jurídicopolític de caire federal amb mires supra i infraestats, dins del qual s'expressa, amb les degudes vies procedimentals, tant l'autodeterminació activa i passiva de les minories territorials com l'autonomia personal de les minories disperses. *Idem*, pp. 5 i 17-19.

et de guerre civile larvée, à l'extérieur elle va devenir un instrument de guerre déclarée".<sup>619</sup> Uniformització interna i creixent imperialisme, fora de les fronteres estatals, esdevindran fets complementaris, ocasionats per l'aplec de l'Estat centralitzat i de la nació investida d'una missió històrica singular.

Tanmateix, la ideologia unitària dels jacobins, lluny de triomfar a tota Europa per l'acció dels exèrcits de la Revolució i de l'Imperi, suscità el sorgiment de nacionalismes rivals. Seria a terres germàniques, les més castigades per l'agressió napoleònica, on la filosofia del nacionalisme anava a prendre major empenta. El *Volkgeist*, l'esperit de la nació (o "poble") en marxa a través de la història, rau al si de les conceptualitzacions idealistes de l'Estat ètic en Hegel i de l'Estat autàrquic en Fichte. Heus ací que es produeix la transferència decisiva de la noció de "vocació", passant de les persones a les nacions. I, en córrer el temps, a més a més, la sacralització del sentiment nacional de pertinença.

Els Estats-nació individuals no transigeixen en cap ordre internacional, en cap "concert de les nacions", en cap Dret internacional, puix no accepten cap instància superior a llurs "drets" i a llur "sobirania absoluta". Anglaterra es predicava reina dels mars, Rússia es feia portadora d'un messianisme eslau ferit de despotisme. Mentrestant, els xicotets països invocaren, a mode de reflex, d'imitació, les seues tradicions, el seu folklore o la seua llengua; nacionalisme, sovint, més pròxim al veritable patriotisme, però d'igual manera impregnat d'ariska desconfiança.

"Ces contradictions essentielles –entre la souveraineté absolue et l'ordre européen, entre l'Etat-nation et la liberté, entre la religion nationale et la foi chrétienne, entre la nation et la paix– ont éclaté en 1914".<sup>620</sup> Des de llavors, Europa es trobava ja davant d'una elecció transcendental: o bé s'acollia a la fórmula federalista, o bé duia

---

<sup>619</sup> Denis de Rougemont, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I., p. 223.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 226.

fins a l'extrem la lògica instituïda pels jacobins, la qual cosa l'enfonsava en el totalitarisme. Car per a Rougemont, "l'Etat totalitaire n'est que le stade ultime du stato-nationalisme «démocratique» régnant sur tous nos pays”.<sup>621</sup>

Aquesta darrera asseveració deu entendre's dins del conjunt de l'obra rougemontiana, en la qual l'Estat-nació és condemnat i reprovat com a ens de col·lectivització, junt als seus diferents rostres: l'estatalisme, el nacionalisme (tant el centrípet a una entitat sobirana com el segregacionista aspirant a Estat)<sup>622</sup>, i, amb major èmfasi si cap, el totalitarisme siga del signe que siga. "N'importe quelle idéologie, [...] jacobine ou fasciste, marxiste ou maoïste, socialiste ou franquiste: *le contenu allégué ne change rien aux formes institutionnelles, seules contraignantes*".<sup>623</sup>

Tal convicció sovintejaria ja al llarg dels seus escrits dels anys trenta del segle XX. Així, respecte al grup personalista de l'*Ordre Nouveau*, en què estava integrat, Jean Touchard afirma: "Toute la doctrine de l'*Ordre Nouveau* procède de son aversion toute proudhonienne à l'égard de l'État. C'est par haine de la centralisation et de l'autorité étatique que l'*Ordre Nouveau* met l'accent sur les bienfaits de la commune, de la corporation, du fédéralisme et sur la nécessité d'une construction européenne pour préserver la paix".<sup>624</sup> El nostre pensador suís es manifestaria mantenint els mateixos principis en ocasió de la conferència pronunciada, a tall d'introducció als treballs, arran el primer congrés de la Unió Europea de Federalistes (UEF), celebrat l'agost de 1947 a Montreux (Suïssa). Allí apartaria una sèrie de velles polèmiques, sens dubte encara candents, i amb una actitud no mancada d'una certa i crua gosadia, assentà el que ell creia autèntic dilema del segle XX. Ni dreta/esquerra, ni socialisme/capitalisme, ni tradició/progrés, ni justícia/libertat: "Aujourd'hui –repoussant tous ces anciens débats à

<sup>621</sup> *Idem, Dépolitiser la politique* (1971), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 356.

<sup>622</sup> "J'ai dit, et je ne le répéterai jamais assez, qu'il faut voir dans le nationalisme la maladie européenne, l'anti-Europe par excellence". *Idem, L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 25.

<sup>623</sup> El subratllat és nostre. *Idem, Dépolitiser la politique* (1971), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 356

<sup>624</sup> Jean Touchard, "L'esprit des années 1930: une tentative de renouvellement...", *op. cit.*, p. 106.

l'arrièrre-plan— *il y a le totalitarisme et il y a le fédéralisme*. Une menace et une espérance”.<sup>625</sup>

Per altre costat, cal ressenyar que tal determinació eticopolítica, enemiga de qualsevol tipus d'Estat totalitari, resta paral·lela a la denúncia de models socials autoritaris i anihiladors de les llibertats personals que, aleshores, palesava el gènere literari de les antiutopies; com evidencien, entre d'altres, les novel·les *Un món feliç* (1932) d'Aldous Huxley, *El zero i l'infinit* (1940) d'Arthur Koestler, *1984* (1949) de George Orwell o *Fahrenheit 451* (1953) de Ray Bradbury.<sup>626</sup>

En tot cas, aquesta disjuntiva fonamental entre estatalisme tendent a l'autoritarisme i federalisme articulador de les llibertats l'acompanyaria de forma recurrent fins a la seua mort, i, de fet, la trobem en quasi tots els abundants escrits polítics o europeistes que enllestí des d'aleshores, ja siga de manera expressa o tàcita. Un exemple clar el constitueix el següent text: “Le seul problème politique sérieux d'aujourd'hui est de défaire l'Etat-nation. Défaire l'Etat-nation (et je ne dis pas détruire l'Etat, [...]) c'est la seule hérésie créatrice au XXe siècle”.<sup>627</sup> Puix hom hi denota un important matís, es tracta de “desmantellar l'Estat” i no d'arrasar-lo<sup>628</sup>: “car l'Europe

<sup>625</sup> Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 38.

<sup>626</sup> “Je tiens Orwell pour l'un des écrivains les plus importants et les plus émouvants de notre siècle, avec Kafka et bien peu d'autres. D'autant plus faut-il l'attaquer dans les domaines où son autorité, gagnée ailleurs, peut égarer. [...] Orwell a vu que les substituts du christianisme, de l'Eglise et du cléricalisme seront le socialisme, le Parti et l'appareil bureaucratique. Et que les socialismes au pouvoir ne vont mener nulle part à plus de liberté, partout à des régimes totalitaires, fascistes ou communistes d'étiquette, mais toujours militaires en fait. En revanche, il n'a pas su montrer l'alternative personaliste à l'individualisme en proie à l'impuissance ou à la nostalgie totalitaire. 95% des Allemands au moins ont plebiscité Hitler: ce n'est pas Hitler qui les a privés de leur autonomie, c'est eux qui ont choisi leur Führer, qui l'ont produit, qui l'ont fait leur libérateur, celui qui venait les libérer de leur responsabilité, c'est-à-dire de leur liberté, de leur angoisse! [...] «1984» désignait le règne omniprésent du collectif abstrait. Inventons contre lui, sans délai, des attitudes mentales et affectives, des recettes, des conduites communautaires. La société des personnes autonomes, des communes en autogestion, des régions fédérées, voilà le But”. *Idem*, “Quand même il serait seul... (Sur un texte de George Orwell)”, a *Bulletin du CEC*, n° 3 (any XV), tardor de 1975, pp. 51 i 53.

<sup>627</sup> *Idem*, *Dépolitiser la politique* (1971), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 357.

<sup>628</sup> En aquesta perspectiva són diàfanes les fonts rougemontianes, ja que els “descendientes de Proudhon, [...] sin ser todos federalistas estrictamente [...], participan todos de este espíritu de hostilidad [...] hacia el Estado centralizado [...], de este espíritu pluralista, «politeista», de equilibrio, que desconfía de las grandes concentraciones económicas o políticas, de todos los gigantismos, [...] devoradores del individuo medio, del individuo, de la «santa personalidad humana»”. No obstant, com també accepta a la seua

[federalista] se fera au-delà des Nations mais pas contre elles, ni sans elles”.<sup>629</sup> Així, doncs, enfront del patró indesitjable de l’Estat-nació, es configura el del “bon Estat”, el qual suposa dues condicions majors: limitació i control del poder per una banda i, per l’altra, repartiment de la sobirania en perspectiva subsidiària.<sup>630</sup> L’estratègia gradualista que dirigiria el rumb del federalisme integral en el procés de construcció europea, posterior a la Segona Guerra Mundial, i que més tard analitzarem, s’entreveu ací clarament.

És hora ja de concretar, si més no, algunes de les crítiques federalistes al model d’Estat-nació.<sup>631</sup> Amb tal objectiu posarem de relleu quatre punts clau, la sobirania nacional, la confusió terminològica subsistent al fenomen, la tendència a l’autarquia econòmica i la invenció de la idea de “cultura nacional”.

1. La sobirania absoluta és un mite, una il·lusió pseudoreligiosa.<sup>632</sup> A una definició convencional de la sobirania com pugua ser la de “facultat de

---

manera Rougemont, l’últim Proudhon, el federalista: “Reconoce [...] que son necesarios a la vez organismos *centrales* y comunidades *de base*, mientras que el anarquismo condena todo lo que viene del centro y quiere que la base se baste a sí misma”; J. J. Chevalier, “El federalismo de Proudhon y de sus discípulos”, a *Federalismo y federalismo europeo, op. cit.*, pp. 121 i 123. El mateix Rougemont declararia en una entrevista: “Q: D’où votre haine du gigantisme et de l’étatisme? R: Cela c’est très important. Mais on s’est souvent trompé sur ce que nous appelions l’Etat. On a cru que nous voulions le supprimer, et nous voulions seulement préciser et limiter ses fonctions. Nous n’étions pas du tout des anarchistes. [...] D’où mon impatience devant cette expression que l’on voit tout le temps revenir en France: «Il a été un grand serviteur de l’Etat». C’est l’Etat qui est un service; on n’est pas serviteur de l’Etat. On peut et on doit être serviteur de la communauté, ce qui est tout à fait différent. Q: Ce terme de «communauté» est chez vous un terme-clé. R: La communauté, c’est une réalité. L’Etat est une mesure, une fonction convenue. La communauté est une vérité vivante: les gens tels qu’ils sont, en chair, en os et en esprit, qui doivent normalement partager un sentiment de commune appartenance [...]”. “Interview avec Denis de Rougemont”, a *Contemporary French Civilization, op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>629</sup> Denis de Rougemont, *Le civisme européen* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 180.

<sup>630</sup> “Le bon Etat suppose deux conditions majeures: il doit être à la fois *limité* et *réparti*. Il existe partout (mais là seulement) où le Souverain lui a fixé des limites constamment surveillées, précisées, adaptées, et qui permettent son fonctionnement normal d’instrument au service de la communauté. Il existe partout encore (mais là seulement) où il se trouve réparti aux différents niveaux communautaires”. *AVNA*, p. 231.

<sup>631</sup> *Idem*, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 226-229.

<sup>632</sup> Rougemont arriba a usar el mite grec de Procast per a qualificar metafòricament, de mode cruel, l’Estat-nació: “Procaste, brigand de l’Attique, étendait sur un lit de fer les étrangers qui lui demandaient l’hospitalité. Il leur coupait les jambes si elles dépassaient, ou il les étirait à l’aide de cordes si elles étaient plus courtes que le lit. Thésée lui ayant fait subir ce même supplice, il en mourût. C’est l’histoire des Etats-nations et de l’hospitalité presque toujours forcée qu’ils offrent à leurs ethnies, nations et cités libres. A nous Thésée, libérateur, héros de l’Europe des régions!”; *Idem*, *Lettre ouverte aux Européens* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 321. Pel que fa a açò, Santiago Petschen critica la parcialitat de tots els autors defensors del projecte regional. Aquests recalquen els aspectes negatius de l’Estat amb una

l'Estat d'actuar segons la seua voluntat, tant a l'interior com a l'exterior de les seues fronteres, limitat tan sols pel dret aplicable a cadascun dels dominis", Rougemont objecta que els límits decisius a la sobirania no són posats pel dret, sinó per les circumstàncies dels temps. Al segle XX els Estats-nació unitaris esdevenen, a la volta, massa xicotets i massa grans. Massa xicotets per a afrontar la internacionalització econòmica, la seguretat i la defensa eficaç de llurs territoris, la investigació i desenvolupament científicotècnic, el repte del Tercer món... Massa grans per a assegurar el creixement econòmic de totes les regions i localitats, la participació en drets i deures dels seus ciutadans en la vida cívica i, en fi, per a garantir unes vertaderes comunitats humanes.<sup>633</sup>

2. La barreja de termes que ha dut a confondre "Pàtria", "Estat", "Nació" i "Llengua", a partir de la seua utilització indiscriminada per la ideologia jacobina. Cal, doncs, una clarificació terminològica des de l'òptica federalista. "Pàtria" és una realitat d'instint i de sentiment, un fet de naixença, una implantació geofísica, local i poc extensible. "Nació", en el sentit jacobí a eliminar, és sinònima de realitat ideal o ideològica. "Estat" és una estructura administrativa i política, artificial per definició, que, no obstant, manté una relació d'usurpació i de confiscació amb les nocions

---

acarnissada duresa, mentre que solen exaltar, més o menys idealitzadament, els punts positius de la regió; Santiago Petschen, *La Europa de las regiones*, Barcelona, Institut d'Estudis Autònomic, 1992, p. 211.

<sup>633</sup> Gurutz Jáuregui coincideix plenament amb aquestes apreciacions rougemontianes en referència a l'influx que el procés actual de globalització manifesta respecte a les transformacions patides per la categoria normativa de sobirania: "[...] una cosa es la soberanía *de jure* de un estado y otra muy diferente su soberanía *de facto*, es decir la capacidad de poder real, o de autonomía, de la que dispone ese estado. Es evidente que el proceso de globalización está provocando una disminución de la autonomía y el poder de los estados. ¿Afecta de alguna manera esa pérdida de poder a su soberanía *de jure*? ¿Es posible mantener intacto, en esas circunstancias, el principio de soberanía? La respuesta, en mi opinión, es que la soberanía *de jure* de los estados resulta seriamente afectada por la disminución efectiva de su poder. Podría mantenerse la ficción de una soberanía absoluta, intocable, pero se trataría, en ese caso, de una soberanía virtual, puramente nominal y, por lo tanto, alejada del poder real. Ello no provocaría sino confusión e inseguridad jurídica a los ciudadanos y al propio sistema democrático". Gurutz Jáuregui, *La democracia planetaria*, op. cit., p. 113.



anterior de “Pàtria” i “Nació”. Per últim, la “Llengua” correspon a l'àmbit cultural bàsic de referència, i, per tant, no s'equipara ni històricament ni geogràfica amb la “Pàtria”, la “Nació” o l’“Estat”.<sup>634</sup>

3. La tendència a l'autarquia econòmica representa, a parer de Rougemont, una transposició particularment insensata de la voluntat d'aïllament, alhora, ansiosa i agressiva que simbolitza l'Estat-nació. A més a més, tal autarquia és irrealitzable al segle XX, dins del processos d'internacionalització econòmica i financera en augment constant. Així, entén que implica un sacrifici de les llibertats personals i concretes en favor de la llibertat abstracta i la independència nacional, o siga, la puixança de l'Estat. Per altre costat, el judici sever de considerar l'Estat-nació a guisa d'organització bastida amb el sol objectiu de la guerra, comporta, de fet, el menysteniment més cridaner de l'Estat modern pel que fa a la seua vàlua com a instrument privilegiat de garantia de la justícia social. Així, la visió rougemontiana no entra a legitimar ni a engrossir el debat al voltant del *Welfare State*, proveïdor de benestar social als ciutadans i redistribuidor de la riquesa amb un objectiu d'igualació material.<sup>635</sup> Nogensmenys, com veurem més avant, en aplicació del principi de subsidiarietat a la

---

<sup>634</sup> Una opinió similar de reprobació cap a aquesta barreja terminològica de greus conseqüències es troba, ja a inicis de la dècada de 1930, a l'obra de Herman Heller, el qual, foragitant la noció biològica de raça de l'àmbit de la política, distingeix en ell tres termes clau a tenir en compte: el poble cultural, la nació política i l'Estat. “Gran confusión produjo en la Teoría del Estado el hecho de que, a partir de Rousseau y del romanticismo, se haya atribuido al pueblo, como nación, una personalidad con sensibilidad y conciencia, voluntad política y capacidad política de obrar. El pueblo se convierte así, de manera metafísica, en una comunidad de voluntad *a priori* y en una unidad política preexistente, lo que no responde a la realidad, ni presente ni pasada. [...] Tuvo, para ello, importancia decisiva el esfuerzo, realizado en general de modo inconsciente, por identificar al pueblo con la nación y, finalmente, con el pueblo del Estado. [...] El pensamiento demoliberal relativizaba, de tal suerte, el Estado al pueblo, y el nacionalismo, en cambio, el pueblo al Estado. En ambos casos se convierte al Estado en función de una voluntad solidaria común del pueblo. La equiparación de los referidos conceptos de pueblo y nación con las expresiones semejantes de soberanía del pueblo y soberanía nacional y la voluntad estatal del pueblo constituye una de las confusiones características de la Teoría del Estado del siglo pasado”. Herman Heller, *Teoría del Estado* (1934), Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 179.

<sup>635</sup> Jacques Vandamme, “Personalismo e identità europea”, a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, op. cit., pp. 254-255.

salvaguarda dels drets de segona generació (econòmics, socials i culturals), i en defecte del proveïment dels béns i condicions vitals bàsiques per part bé dels propis ciutadans individuals bé de la societat civil, Rougemont estarà a favor de la ingerència supletòria de les institucions públiques, com a garantia del mínim de justícia social requerit per la dignitat humana.

4. L'Estat-nació secularitzat ha prescindit del principi *cuius regio, eius religio* i l'ha reemplaçat pel concepte de "cultura nacional", que intenta inculcar en les consciències dels seus ciutadans a través dels diferents nivells educatius. A més, aquest encasellament quadriculat, creador d'una fragmentació de cultures-estanc, nega la unitat anterior i superior de la cultura europea, autèntica comunitat espiritual dels pobles europeus.

En resum, "la volonté fondamentale de l'Etat-nation: imposer les mêmes frontières au patriotisme, à l'administration, à la langue, à l'économie, et à la culture, nous jette donc finalement en plein délire totalitaire, seul achèvement possible du nationalisme. Et ceci nous permet, par contraste, de décrire l'attitude fédéraliste comme un simple retour au respect des libertés et des réalités, comme une référence au bon sens".<sup>636</sup>

No se'ns deu escapar, doncs, el canvi de mentalitat (i àdhuc de vocabulari) que subjau, com ja hem indicat, a la proposta encarnada pel federalisme integral enfront de la crisi de l'Estat-nació. Si dins del món estatonacional hom parla de territoris, de superfícies, el federalista parla de pols, de polaritzacions; allí on es destaquen les fronteres, hom ressalta els ajustaments variables definits per àrees d'influències; allí on s'insisteix en la mida dels dominis i les xifres de població, hom denota les funcions, els potencials i les densitats.<sup>637</sup> Pareix com si del lligam estàtic a les realitats i valors d'unes

<sup>636</sup> Denis de Rougemont, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 229.

<sup>637</sup> *Idem*, *Lettre ouverte aux Européens* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 332.

societats modernes constretes per l'ansia homogeneïtzadora i aglutinadora del marc estatal, hom passe, amb brusquedat, a unes altres realitats i valors determinades per la societat postnacional, científicotècnica, essencialment urbana i mòbil dins d'un nou marc d'interrelació humana global, en el qual, tanmateix, llueix per si mateix el desig humanitzador d'arrelament identitari. Així, en sintonia amb el pensament rougemontian, conforme afirma lacònicament Xavier Arbós: “La història, doncs, continua, però sembla que arribem al final d'un capítol. És inevitable intuir que el que estic tractant, el capítol de la modernitat política, s'acaba. L'Estat modern, personificat en el monstre fred dels orígens i potser en l'assistent social d'abans-d'ahir, es troba ja una mica superat, si bé encara no substituït. L'Estat va deixant de ser el punt de referència absolut de la política”.<sup>638</sup>

### 2.2.3// Política i poder

Des de l'òptica rougemontiana, la política cal entendre-la, abans de res, com a política de la persona en relació comunitària, és a dir, com “l'art d'aménager une cité pour que tout homme y trouve sa chance d'être humain”.<sup>639</sup> Tal enfocament centrat en la garantia de la dignitat humana i de les possibilitats de desenvolupament de l'ésser humà situa a Rougemont, al bell mig del segle XX, com un puntal ferm en la fonamentació de la filosofia dels drets humans dins del corrent de l'humanisme d'inspiració cristiana. En

<sup>638</sup> Xavier Arbós, “La modernitat política”, a *Perspectives de la modernitat avançada*, op. cit., p. 64.

<sup>639</sup> Denis de Rougemont, “À hauteur d'homme”, a *Réforme*, 1 de juny de 1946, [s.p.], citat a Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont. De la personne...*, op. cit., p. 76.

aquest sentit, la seua actitud federalista postula la necessària transformació de la raó d'Estat –dels fins uniformitzadors excloents a l'interior i de conquesta cap a l'exterior– en uns fins cívics de la persona. I això, en concordància amb Charles Péguy, el qual, amb anterioritat, també denuncià el discurs del poder totalitzador de l'esquerra i de la dreta que anteposen la “mecànica” de l'assoliment o de l'exercici del poder estatal a la “convivència humana”, ço és, a una vera comunicació, comunitat i comunió dels éssers humans.<sup>640</sup>

Així, doncs, aquest canvi imprescindible, des de la puixança col·lectiva i l'acreixement del prestigi i potencial economicomilitar de l'Estat-nació cap a la salvaguarda indissociable de les llibertats personals i de les responsabilitats cíviques al si del model federalista, centra el nucli de la filosofia política rougemontiana.<sup>641</sup> “C' était le défi que ma génération affrontait dans les années 30. Les nazis, les fascistes, les communistes tentaient de donner des solutions, que nous jugions fausses, à ce problème fondamental que les démocraties ne voyaient même pas: le problème de la communauté”.<sup>642</sup> Puix, com des d'una sensibilitat parella asseveraria María Zambrano sobre el traç filosòfic orteguian: “Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”.<sup>643</sup> Tal decisiva reorientació personalista i comunitària comporta, de forma indefugible, unes noves concepcions de la política, del poder, de les relacions identitàries, de la ciutadania i de la democràcia, les quals, tot seguit, tractarem de desxifrar.

En política, l'autor neuchâtelés pren com a punt de partida un principi inequívocament pertanyent a la idea calvinista de ciutat: “la política del pessimisme

<sup>640</sup> Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p. 473.

<sup>641</sup> Denis de Rougemont, *Vers une fédération des régions* (1958), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 219.

<sup>642</sup> *Idem*, *Dépolitiser la politique* (1971), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 364.

<sup>643</sup> María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial* (1958), Barcelona, Anthropos, 1988, p. 133.

actiu o de l'activisme sense il·lusions".<sup>644</sup> Actitud política que, en concomitància amb la d'un E. Mounier determinat pel seu "optimisme tràgic"<sup>645</sup>, enfonsa les seues arrels en l'afirmació cristiana d'un Déu transcendent i trinitari. Dogma de la Trinitat que apareix així, per translació analògica, en teoria bàsica d'una ètica solidària i d'una política pluralista de la persona, on la plena realització de l'ésser humà sols s'abasta en la comunió, en el compartir i, en definitiva, en la recíproca obertura a l'altre.<sup>646</sup>

Amb aquesta visió protestant com a rerefons, podríem mostrar la captació del fenomen polític en Rougemont a mode de punt central d'un conjunt en moviment dialèctic, conjunt que constitueix el fet social integral. Tal caracterització s'ateny amb una doble aproximació successiva:

1. L'observació del dinamisme de la política, que situa en el seu centre la persona i, alhora, aquesta última que ubica la comunitat al seu interior, amb la qual cosa es forma un cercle de compromisos enllaçats. Els següents dos textos ho evidencien amb claredat. En primer lloc: "La révolution que j'appelle, qui fera seule l'Europe, [...] consiste, en remarquable analogie avec la Renaissance et ses étapes, à déplacer le centre du système politique, non seulement de la nation vers l'Europe, mais encore vers l'humanité dans son ensemble et en même temps vers la personne"<sup>647</sup>. En segon terme: "La conquête de la personne, [...] pour situer en ce centre de l'homme le centre de la société".<sup>648</sup>
2. I, seguidament, la irrupció de la vocació política de l'home (on s'insereix l'ètica de la persona) en la cruïlla entre la vocació material (el treball i

---

<sup>644</sup> *DRBIO*, vol. I, p. 237.

<sup>645</sup> Cf. Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>646</sup> Gisbert Greshake, *op. cit.*, pp. 352-353.

<sup>647</sup> Denis de Rougemont, *Dépolitiser la politique* (1971), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 363.

<sup>648</sup> *Idem*.

l'economia<sup>649</sup>) i la vocació espiritual (l'esperit, la cultura i la religió). Aquesta relació dialèctica en contínua fluctuació, palesada als escrits rougemontians des dels anys trenta, vindria a enriquir-se just en el llindar dels anys setanta, moment en el qual, en sintonia amb la naixent ecoètica, s'afegeix un nou factor al si d'allò eticopolític: l'ecologia. “Le choix politique désormais consiste à ordonner, dans tous les cas de conflits, la Puissance de l'État à la Liberté de personnes, et la Croissance matérielle à une Sagesse équilibrante. Or, nous découvrons depuis peu que ce choix politique se confond avec le choix écologique. L'écologie est le carrefour obligé par lequel passent toutes les options de la politique au sens de stratégie de l'humanité”.<sup>650</sup>

Discernida doncs l'estructura bàsica de la política federalista, adaptada a l'esdevenir d'una societat dinàmica en transformació constant, aquesta no estaria completa si no consignàrem els principis rectors del seu funcionament. Alguns d'ells, a excepció del de subsidiarietat (que per raó de la seua importància tractarem més avant, en relació a la divisió del poder sobirà de l'Estat), foren enumerats per Rougemont en

---

<sup>649</sup> L'economia, com ja hem dit, és un tema que resta al marge de la reflexió rougemontiana o que és abordat, de forma accidental, amb gran parquedat. En conseqüència, les poques incursions que s'hi realitzen, forçades si més no pel fil del discurs, són aprofitades per a remetre a d'altres federalistes més versats en la qüestió, com ara Robert Aron, Alexandre Marc o, inclús, el seu company d'*Ordre Nouveau*, prematurament mort, Arnaud Dandieu. Vegeu: *Idem, Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 233.

<sup>650</sup> *Idem*, “Préface 1972”, a *PM*, pp. 16-17. “Salvo en dignas excepciones (Teofrasto, Plutarco, Montaigne...), la naturaleza ha sido la gran olvidada de la filosofía moral y política occidentales [...] en un doble sentido. El primero se refiere a la ausencia de relevancia de la naturaleza en cuanto objeto de consideración moral. [...] El segundo sentido [...] tiene que ver con la ausencia de constatación del impacto humano sobre la misma. [...] Tanto a nivel individual como colectivo, el ser humano era responsable del trastorno de las condiciones ecológicas del planeta. Y lo era –como poco– porque, al vivir un tipo de vida que se había ligado hasta entonces con el progreso tecnológico y social, perjudicaba o dañaba a sus semejantes del presente (sobre todo de la parte más desfavorecida del mundo) y también del futuro. La naturaleza y sus relaciones con los seres humanos en el seno de un entramado ecológico no podía seguir siendo una externalidad para la ética. Los dos frentes críticos antes expuestos (el que mira a la extensión de los límites de la comunidad moral y el todavía antropocéntrico) configuran un tipo de ética especial: la *ecoética*. Desde sus orígenes como disciplina sistemática en los años setenta del siglo XX, ésta ha tenido un marcado talante innovador respecto a la propia disciplina tomada en su conjunto”. Carmen Velayos, “La ecologización de la ética”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 32, juny de 2005, pp. 5-6; aquest article s'integra en un dossier dedicat a la relació entre l'ecologia i la moral.

una llista oberta, ja de bell antuvi, el 1947.<sup>651</sup> Això sí, sempre després d'una assenyada contemplació de l'experiència federal a Suïssa i en referència a l'aleshores incipient projecte europeïsta. Aquests principis rectors són els següents:

1. La federació no pot nèixer més que de la *renúncia a tota idea d'hegemonia organitzadora*, exercida per algun dels Estats que hi formen part. La unió buscada a través de mitjans imperialistes esdevé unificació forçada i, per tant, caricatura d'una vertadera unió.
2. El federalisme no pot sorgir més que de la *renúncia a tot esperit de sistema*. Car federar no és posar en ordre segons un pla geomètric a partir d'un centre o d'un eix; federar, és, simplement, concertar en conjunt, compondre, tant bé com mal des de l'òptica racionalitzadora, aquestes realitats concretes i heteròclites que són els Estats, les regions econòmiques, les tradicions polítiques... En definitiva, és coordinar-les atenent a llurs trets particulars, tractant a la vegada de respectar-los i d'articular-los en un tot.
3. *El federalisme no coneix el problema de les minories*. Mentre que el totalitarisme suprimeix el problema en eliminar les minories dins d'un sistema quantitatiu, el federalisme prima la qualitat. És així que s'entén just, per exemple, atorgar els mateixos drets de la majoria a les minories.
4. La federació no té per finalitat borrar les diversitats i fondre totes les nacions en un sol bloc, ans al contrari, *salvaguardar llurs pròpies qualitats*. No apareix ací la tolerància en un sentit negatiu, sinó el desig que cada membre federat accepti el repte de donar el millor de si mateix, a la seua manera i segons el seu geni.

---

<sup>651</sup> *Idem, L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 31-39.

5. El federalisme se sustenta sobre *l'amor a la complexitat*, per contrast amb el simplisme brutal que denota l'esperit totalitari. La vitalitat cívica d'un poble, una rica complexitat en interacció, configura la condició essencial de les llibertats personals, de tal forma que la política federalista no és res més que la política tot just, l'art d'organitzar la ciutat en benefici dels ciutadans. Per la seua part, els mètodes totalitaris cultiven l'antipolítica, la supressió de les diversitats per incapacitat de compondre-les en un tot orgànic i viu.
6. Una federació es constitueix amb *un acostament constant*, amb una aproximació de les persones i dels grups, i no per mitjà d'un centre o per l'acció unívoca dels governs.

Com veiem:

“l'idée fédéraliste est très simple, mais non pas simple à définir en quelques mots, en une formule. C'est qu'elle est d'un type organique plutôt que rationnel, et dialectique plutôt que simplement logique. [...] Elle cherche [...] le secret d'un équilibre souple et constamment mouvant entre les groupes qu'il s'agit de composer en les respectant [...]. On ne saurait trop insister sur ce double mouvement [...], sur cette interaction, cette dialectique, cette bi-polarité, comme on voudra, qui est le battement même du coeur de tout régime fédéraliste”.<sup>652</sup>

La constatació de la dificultat i l'ambigüitat a l'hora de conceptualitzar el federalisme, s'ha convertit, en efecte, en un tòpic d'obligat esment per als estudiosos. I, no debades, ho és més si cap en el cas del federalisme integral, el qual buscant una visió global de l'activitat humana i rebutjant qualsevulla sistematització tancada, s'aboca a una definició dialèctica solament aproximativa, però en permanent enriquiment. De fet, i ja per a cloure aquesta qüestió dels principis federalistes, cal assenyalar el desenvolupament posterior de l'aportació rougemontiana en aquest punt, per obra, sobretot, d'autors com ara Guy Héraud i Ferdinand Kinsky. Aquests, aprofundint les perspectives originals de Rougemont, però també d'Alexandre Marc i de Robert Aron,

---

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 33.



clarificaren i recomposaren una taula reduïda de quatre axiomes federalistes: autonomia, cooperació-solidaritat, participació i subsidiarietat.<sup>653</sup>

Passant, per tant, a una segona fase de l'anàlisi, ens circumscriurem a esbrinar la nova noció de poder, lligada a la visió federalista de la política. Inevitablement, per al pensador neuchâtelés, aqueix poder a exercir en la praxi de la federació no és altra cosa que el producte del susdit "desmantellament" de l'Estat-nació i de la seua correlativa sobirania absoluta.

Sorgits a partir de la segona meitat del segle XX, sens dubte, el procés d'integració transnacional –principalment exemplificat en la construcció d'unes institucions europees supranacionals–, sumat a la concomitant i complementària regionalització interna dels Estats nacionals, així com als múltiples efectes de l'actual globalització econòmica sobre les estructures clàssiques de l'Estat democràtic de dret i del seu model de ciutadania han ajudat, tots plegats, a consagrar el tòpic, ja acceptat per tothom, de la crisi de la sobirania única, suprema i indivisible de l'Estat-nació. Això que se'ns apareix a hores d'ara com un referent empíric ineludible, no semblava una qüestió tan clara i pacífica en plena Guerra Freda, abans de la caiguda del mur de Berlín l'any 1989. Nogensmenys, de forma pionera i meritòria, l'impuls ideològic del federalisme integral de la segona postguerra ensems a d'altres corrents propiciadors d'un multilateralisme federatiu a nivell de relacions internacionals han contribuït en gran mesura a consolidar un horitzó utòpic alternatiu al de la raó d'Estat. De tal forma que aquesta crítica al paradigma estatalista clos sobre si mateix ha anticipat el magma conceptual en què troben origen termes polítics que ja comencen a fer-se habituals entre

---

<sup>653</sup> Per a un aprofundiment major que, lamentablement, no ens és permès en aquest treball, vegeu: sobre la classificació de Guy Héraud, Argimiro Rojo, *El modelo federalista de integración europea: la Europa de los estados y de las regiones*, Madrid, Dykinson, 1996, pp. 38-56; per a la formulació de Ferdinand Kinsky, Jacques Vandamme, "Personalismo e identità europea", a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, op. cit., p. 256; i en tot cas, consultar també Attilio Danese, *Il federalismo*, op. cit., pp. 100-127.

nosaltres, com el de “sobirania compartida”, “principi de subsidiarietat”, “governança multinivell”, “ciutadania fragmentada” encara que preservadora de la universalitat de drets, “visió pluralista de l’ordre constitucional” distant de la visió monista kelseniana de l’ordenament jurídic estatal...<sup>654</sup>

Ara bé, pel que fa específicament als hereus del moviment personalista *Ordre Nouveau*, aquest enfocament federalista respecte a la necessitat de dividir i repartir el poder sobirà de l’Estat, no exempt d’un cert regust doctrinari en la seua fidelitat a l’obra de Proudhon, es percaça fàcilment fins als seus mateixos orígens a la dècada de 1930. Tot i no deixar de reiterar-se sovint en textos i moments històrics posteriors.

“J’ai sous les yeux une page ronéotée qui doit dater de 1936. Il s’agit d’un «Programme présenté au Mouvement personnaliste par l’*Ordre Nouveau*». Ses articles se retrouveront, parfois presque identiques, dans les rapports et manifestes européens de la Résistance (1944), du Congrès fédéraliste de Montreux (1947) et du Congrès de l’Europe à La Haye (1948). Voici les articles 9 à 13: «IX. – À l’étatisme totalitaire, nous opposons le fédéralisme politique et économique, seul régime capable de sauvegarder les libertés et de prévenir les guerres totales. X. – Dans l’ordre politique, le fédéralisme ne peut se constituer que sur la base des communes autonomes et des communautés régionales. [...] XIII. – L’État ne doit pas être au-dessus des personnes, mais à leur service; il doit être fort dans son domaine limité». Voir aussi le n° 15 de l’*Ordre Nouveau* intitulé «Par-dessus les frontières. Vers le fédéralisme» (novembre 1934)”.<sup>655</sup>

El mateix Rougemont escriuria en 1970:

“Dans une page essentielle de son *Principe Fédératif*, où Proudhon estime qu’il «résume toute sa science constitutionnelle», je trouve cette proposition: [...] *Ne rien laisser dans l’indivision*: grande maxime, qui conteste un monde, celui de la République une et indivisible des Jacobins, de l’Empire napoléonien qui la continue, et des totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle qui l’achèvent. Il ne s’agit donc, pour Proudhon, ni de décentraliser, ni de déconcentrer (est-ce différent?), ni de déléguer les pouvoirs de l’autorité centrale. Mais très exactement de séparer, de diviser, de partager. Seulement,

<sup>654</sup> Un exponent d’allò que diem es troba a les actes d’un col·loqui mantingut sobre distints aspectes de l’obra rougemontiana en 1994; vegeu DD. AA., “Civisme et citoyenneté”, a *Où en est l’Europe aujourd’hui. Premières Rencontres Denis de Rougemont* [François Saint-Ouen, ed.], Ginebra, Centre Europeu de la Cultura, 1995, pp. 15-28. Consulteu també al respecte l’estudi de Claus Hässig, “Denis de Rougemont: de l’Europe des régions aux nouvelles formes de citoyenneté”, a *Swiss, made: la Suisse en dialogue avec le monde* [Beat Schläpfer, dir.], Carouge/Ginebra, Zoé, 1998, pp. 317-326. Per a aprofundir en l’estat actual de l’elaboració d’una teoria política de tarannà federatiu en resposta als reptes de la crisi de l’Estat nacional, de la vertebració institucional de la UE i de la mundialització econòmica, vegeu, per exemple, Gurutz Jáuregui, *La democracia planetaria*, op. cit., pp. 111-134; Francisco Aldecoa, *La integración europea*, Madrid, Tecnos, 2002, vol. II; María José Fariñas Dulce, “Ciudadanía «universal» versus ciudadanía «fragmentada»”, a DD. AA., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo* [Javier de Lucas, dir.], València, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 165-180; i també David G. Nicholls, “La paradoja del Estado pluralista”, a *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, n° 13, tardor de 1995, pp. 49-62.

<sup>655</sup> *JE*, p. 107.

Proudhon s'en tient à un partage ou répartition du pouvoir entre les échelons géographiques: commune, province (région), fédérations restreintes, enfin fédération de fédérations (Europe)".<sup>656</sup>

És doncs assumint aquestes idees exposades sobre la política i el poder com la filosofia social i política de Rougemont basteix la noció de federació a tall d'una estructura de poder pragmàtica però no tecnocràtica, participativa i solidària, oberta i democràtica. Perquè "il n'y a plus aujourd'hui de vrai pouvoir s'il n'est compris et assumé par le citoyen, [...] La maxime de contrainte ne peut conduire qu'à la dissolution de toute communauté, parce qu'elle exclut en fait et par avance l'idée de concertation et le libre débat, seul capable de créer l'union".<sup>657</sup> La relació federativa s'entén, doncs, a mode d'*una comunitat de comunitats orgàniques i, alhora, autònomes, on cadascuna d'elles s'organitza en una democràcia de la participació i la previsió*.<sup>658</sup> A més a més, en el plànol de les estructures polítiques (com també en el de les econòmiques) el federalisme es vertebrava en una dinàmica de baix cap a dalt, és a dir, d'allò local a allò continental o, fins i tot, mundial, desdenyant així el que va d'allò nacional a allò internacional.<sup>659</sup>

En aquest context podríem parlar d'una teoria de conjunts socials o de cercles concèntrics comunitaris, que eixamplen, de forma progressiva, la xarxa d'una democràcia ascendent. Una democràcia federalista substancial que potencia el vessant espiritual de compromís més encara que el polític.<sup>660</sup> És així que es comprén inclús, el reconeixement de grups i formacions socials, més o manco estables, fornits tal volta de personalitat jurídica, però que, per llur caràcter singular, tenen capacitat d'acció, poder

<sup>656</sup> *Idem*, "La région n'est pas un mini-État-Nation", a *L'Europe des régions II*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1970, pp. 37-38.

<sup>657</sup> *Idem*, *Notes pour une éthique du fédéralisme* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 683.

<sup>658</sup> *Idem*, *Manifeste écologique pour une Europe différente* (1978), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 587-588.

<sup>659</sup> *Idem*, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 233.

<sup>660</sup> L'aclariment d'aquesta afirmació podria ser explicitada, de manera exemplar, per E. Mounier: "Non è nelle urne, o sulle strade, che si gioca la sorte della persona, è innanzitutto in ciascuno di noi". E. Mounier, "Les deux grandeurs", a *Esprit*, n°44, 1936, p. 153; citat a Attilio Danese, *Il federalismo*, op. cit., p. 119.

efectiu i, àdhuc de vegades, representació institucional.<sup>661</sup> A saber, la parella o la família nuclear<sup>662</sup>, el barri, l'associacionisme cívic, les corporacions professionals, les Esglésies o representacions institucionals de les religions... en fi, tot allò que conforma l'anomenada societat civil. En tot cas, la distinció entre els àmbits privats i públics de relació social resta clara dins l'atenuació que realitza el personalisme pel que fa a la separació radical del liberalisme clàssic; com s'observa en el següent text al referir-se a la família com a comunitat natural:

“Le lieu où la personne se forme en s'actualisant est le groupe le plus proche réunissant librement les individus: la *commune*, l'*entreprise* (pas la famille, car celle-ci s'identifie au clan, et l'individu occidental est apparu au moment où il s'*arrachait* au clan). Mais beaucoup d'entreprises, de projets, de tâches, dépassent par leurs dimensions la commune et la petite entreprise. Alors, il faut passer aux *Régions* (définies par leurs fonctions) puis aux associations de Régions vers des *Fédérations continentales* ouvertes sur le Monde. Cette construction de bas en haut est proudhonienne certes, mais pas en vue de détruire l'Etat. Seulement de le répartir. 3 février 1972”.<sup>663</sup>

D'aquesta manera, a l'engranatge pròpiament politicoinstitucional d'aquesta entitat federal, “la regió” adopta el paper protagonista, en detriment de l'organització estatal.<sup>664</sup> *La regió és concebuda com a ens principal de participació civicipolítica,*

<sup>661</sup> *Ibid.*, pp. 118-123.

<sup>662</sup> Respecte a açò, Rougemont diu: “Le couple est la cellule sociale originelle, dont les forces constitutives sont deux êtres de lois singulières, différentes, mais qui choisissent de composer une «union sans fusion, sans séparation, et sans subordination» comme il est dit de l'union des deux natures en Jésus-Christ [cànons del Concili de Calcedònia de 451]; cependant que le conflit d'Éros et d'Agapè anime leurs journées et leurs rêves”. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, *op. cit.*, p. 474. És per això que, per a ell, la parella constitueix una prefiguració simbòlica i privada del federalisme: “Le couple préfigure le fédéralisme au sein de l'union la plus réduite des personnes autonomes: chacun en développant sa personnalité enrichit l'ensemble. [...] Ainsi *L'Amour et l'Occident* [*sic*] porte en lui l'essence du fédéralisme qui cependant se renouvellera et s'épanouira au contact de la réalité telle que la décèle un oeil surprenant d'originalité”. Dusan Sidjanski, “«Penser avec les mains»”, a *Cadmos*, nº 33, primavera de 1986, p. 48.

<sup>663</sup> *INED*, p. 124.

<sup>664</sup> Aquest paper destacat de les regions en el projecte federalista rougemontianà prendrà cos a partir de la dècada de 1960. Hom trobarà així les primeres apel·lacions a l'alliberament de les dinàmiques regionalistes dins del procés d'integració europea a textos com “Orientation vers une Europe fédérale” (1963), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 123. El mateix Rougemont no deixa de recalcar-ho: “Depuis 1963, date du premier essai quelque peu développé dans lequel (revenant d'ailleurs aux positions de l'*Ordre Nouveau* trente ans plus tôt) je préconisais une organisation fédérale de l'Europe basée sur les Régions et non sur les Etats-Nations...”; “La région n'est pas un mini-État-Nation”, *op. cit.*, p. 31. Nogensmenys, François Saint-Ouen fixa la data de 1962 com el debut públic de la fórmula rougemontiana d'una “Europa de les regions”, projecte autènticament estable i pluralista per a la construcció política del continent. François Saint-Ouen, *Denis de Rougemont & l'Europe des régions*, Ginebra, Fondation Denis de Rougemont pour l'Europe, 1998, p. 13. En aqueix moment, la idea fins llavors difusa d'assentar la federació sobre la base de comunitats locals i regionals, de forta empremta proudhoniana i ja present des dels anys trenta, prendrà vertaderament cos a la llum d'una sèrie de fets: arran la no aprovació de la CED

circumscribida, a la vegada, per criteris socioeconòmics i etnicoculturals.<sup>665</sup> Tanmateix, seria un gravíssim error confondre la regió amb un mini Estat-nació.<sup>666</sup> No es tracta, en cap cas, d'un renovat poder unívoc en miniatura, exercit sobre tots els dominis claus (polític, econòmic, social i cultural).<sup>667</sup> Ben al contrari, es perfila com un nivell més, però amb caràcter reeixit, en l'escala de divisió del poder atenent a les realitats

---

(Comunitat Europea de Defensa) el 1954, el decebedor fracàs de la confiança depositada en la força transformadora dels Estats-nació com a motor de l'estratègia federalista de construcció gradual d'Europa; la inusitada espenta que les reclamacions regionalistes (de caire econòmic, ètnic, cultural, polític...) i els seus correlatius moviments reivindicatius van adquirint, arreu del Vell Continent, durant aquella època; el sorgiment d'una extensa literatura regionalista, encara que sols parcialment federalista, encarada a la presa de consciència identitària i dels interessos territorials propis enfront de l'Estat; la posada en marxa de les primeres experiències de cooperació institucionalitzada entre regions frontereres pertanyents a distints països, com ara la pionera *Regio Basiliensis* (1963) entre Suïssa i dos Estats membres de l'aleshores CEE, Alemanya i França... Tant és així que no sols la tasca d'estudi i divulgació de l'emergent regionalisme europeu, sinó també la meta llunyana d'una federació de regions a Europa, van ser impulsades per Rougemont, amb decisió, des de Ginebra, a través del Centre Europeu de la Cultura i de l'Institut Universitari d'Estudis Europeus. Nombroses publicacions emanades d'aquestes institucions de recerca, amb la participació d'una àmplia gamma d'investigadors en ciències socials i de tecnòcrates i polítics vinculats a les institucions europees, hi són testimoni. Vegeu, entre d'altres, DD. AA., *Naissance de l'Europe des régions*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1968; DD. AA., *L'Europe des régions II*, op. cit.; DD. AA., *L'Europe des régions III*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1972; o també el monogràfic titulat *L'Europe des régions IV* del *Bulletin du CEC*, n° 1 (any XIV), primavera de 1974. S'estenia, llavors, almenys, dins de les discrepàncies sobre mitjans, temps d'implantació i estructuració juridicopolítica final, un consens bàsic: "L'évolution vers le régionalisme semble déjà incluse dans les perspectives du développement de l'intégration européenne. En matière économique, comme dans le domaine administratif et politique, la régionalisation complète et équilibre ce que l'on pourrait appeler la continentalisation. L'une renforce l'autre. De même que l'unification économique rend urgente la mise en valeur des régions défavorisées, le développement de l'unification politique de l'Europe et le renforcement des liens culturels entre les peuples du continent permettront et rendront nécessaires la décentralisation administrative et la préservation des diversités régionales. Ainsi, dans l'équilibre et dans la diversité, notre continent s'acheminera-t-il progressivement vers l'unité". Hervé Lavenir, "Les perspectives régionales de l'Europe", a *Naissance de l'Europe des régions*, op. cit., p. 9.

<sup>665</sup> Quant a la determinació conflictiva de la noció de "regió" vegeu Santiago Petschen, *La Europa de las regiones*, op. cit., pp. 23-58. També, a títol de culminació del corrent d'autoafirmació política de les regions europees, cal destacar la definició donada per l'Assemblea de les Regions d'Europa (ARE), òrgan de cooperació interregional de caire no governamental, a l'art. 1 de la *Declaració sobre el Regionalisme a Europa* de 1996: "La Regió és l'ens públic territorial de nivell immediatament inferior a l'Estat, dotat d'autogovern polític. La Regió troba el seu reconeixement en la Constitució o en la llei que garanteix la seua autonomia, la seua identitat, les seues competències i la seua forma d'organització. La Regió estarà dotada d'una Constitució pròpia, d'un Estatut d'Autonomia o d'altra llei, que formaran part de l'ordenament jurídic estatal al més alt nivell. [...] La Regió expressa una identitat política pròpia [...]".

<sup>666</sup> Denis de Rougemont, "La région n'est pas un mini-État-Nation", op. cit., pp. 31-40.

<sup>667</sup> En aquest sentit, hom afirma davant la realitat interna dels Estats europeus actuals: "[...] le fait régional petit à petit fait son nid en Europe. Mais le combat régional continue dans les pays où des régions à forte identité voient leur demande d'autonomie ignorée par le système jacobin en place. En sens inverse, la vigilance reste de mise dans des pays fédéraux comme la Belgique où la revendication de l'indépendance gagne du soutien dans la classe politique d'une des régions. Et là, nous devons nous souvenir des avertissements de Rougemont qu'en aucun cas, une région ne doit vouloir devenir un Etat-nation en réduction et qu'il ne peut y avoir d'autonomie sans solidarité. De ce point de vue, les attitudes de faussement prétendus partis fédéralistes, comme entre autres la Ligue du Nord en Italie, qui refusent de participer aux efforts de cohésion vis-à-vis de régions défavorisées, les disqualifient". Bruno Boissière, "Le fédéralisme de Denis de Rougemont en regard de la crise européenne d'aujourd'hui", a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, op. cit., p. 35.

humanes. La regió es defineix, doncs, per mitjà de dinamismes combinats de resultats variables; és a dir, com una unitat funcional de geometria variable.<sup>668</sup> D'ahí es deriven dues conseqüències fonamentals. Abans de res, la seua especial adequació, fins i tot més enllà del marc estatal, per a organitzar la cooperació entre territoris transfronterers.<sup>669</sup> Ja que, en definitiva, “*une unité politique [federalista] se définit non plus en termes de limites, mais en termes de rayonnement, non plus par son indépendance mais par la nature et la structure de ses relations d'interdépendance*”.<sup>670</sup> I, segonament, la conveniència de no reconèixer cap dret de secessió a les regions dintre de la constitució federal. Rougemont explica ben clarament el per què.

“Un mot sur le droit de sécession. Il serait très dangereux de l'inscrire dans une constitution fédérale, car cela incite les régions à se concevoir comme des mini-Etats-Nations. Notre idée de la région est très différente: les régions fonctionnelles n'ont pas nécessairement les mêmes frontières, ne forment donc pas une unité de type national, qui pourrait sortir d'un seul bloc de la Fédération. Introduire cette notion-là, ce serait rentrer dans le camp de l'Etat-Nation”.<sup>671</sup>

¿Però, com realitzar aqueix repartiment del poder garantint la dialèctica de la unitat en la diversitat, única capaç d'assegurar el pluralisme i la solidaritat responsable al si de la comunitat? A parer de Rougemont, sols ho pot fer possible la posada en pràctica del “mètode federalista” a partir del que és el seu mateix nucli: el principi de subsidiarietat.<sup>672</sup> Tal axioma nuclear en la seua filosofia política i social, ens remet a

<sup>668</sup> Denis de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 333.

<sup>669</sup> Vegeu DD. AA., *Les régions transfrontalières de l'Europe. Colloque de Genève 1975 de l'Association des Instituts d'Études Européennes*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1975; Denis de Rougemont, *Aspects culturels de la coopération transfrontalière* (1972), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 399-408; o també Charles Ricq, “Analyse multidisciplinaire d'une réalité régionale transfrontalière”, a *Bulletin du CEC*, n° 1 (any XIV), primavera de 1974, pp. 32-41.

<sup>670</sup> Denis de Rougemont, *Vers une fédération des régions* (1968), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 219. El subratllat és de l'autor suís.

<sup>671</sup> *Idem*, “Débat”, a *Les régions transfrontalières de l'Europe. Colloque de Genève 1975 de l'Association des Instituts d'Études Européennes, op. cit.*, p. 63.

<sup>672</sup> Aquest principi fou teoritzat originàriament per la doctrina social de l'Església catòlica. Així, apareix en la seua formulació clàssica als números 79 i 80 de l'encíclica *Quadragesimo anno* (1931) de Pius XI. Text papal que, a causa del seu caràcter eminentment social i fidel a la tradició anticapitalista catòlica (alhora connotat d'un anticomunisme palmari), fou rebut pels jóvens personalistes com un document “socialista” proper al pensament federalista de Proudhon i recolzador de llurs arguments en contra del “desordre establert”. Vegeu Michel Winock, *Esprit. Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, *op. cit.*, p. 39. Per a un discerniment del principi de subsidiarietat segons els postulats de l'Església catòlica, vegeu: Luis González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Santander, Sal Terrae,

aqueixa nova mentalitat ja enunciativa: la necessitat de pensar per problemes i no per Estats-nació.<sup>673</sup> En conseqüència, el principi de subsidiarietat ens dirigeix a buscar el *nivell de decisió* adequat a les *dimensions* de la tasca considerada (nivell local, regional, estatal, continental o mundial). Això sí, sempre donant prioritat al nivell inferior sobre el superior, el qual té una especial funció d'ajuda i d'intervenció auxiliadora en pro del primer.<sup>674</sup> Tant és així, que Chantal Millon-Delsol emfasitza la paradoxa antitètica que hom troba entre un deure de no ingerència de l'autoritat superior, que garanteix l'autonomia del nivell inferior de decisió, i, alhora, un deure d'ingerència de dita autoritat superior per a salvaguardar la unitat i la solidaritat social.<sup>675</sup> Al capdavall, el federalisme es configura a l'estil d'un procés de conciliació de la unitat en la diversitat dins d'una estructura de vigilàncies i equilibris, on tot poder no és més que relatiu, limitat pel pes i pel control de diversos contrapoders.<sup>676</sup>

És per això que la “federació de regions”, predicada per Denis de Rougemont i desitjada en benefici d'Europa, es resol, en síntesi, amb un disseny com el que segueix:

---

1998, pp. 28-29; també, Ildefonso Camacho, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo, 1991.

<sup>673</sup> Denis de Rougemont, “La région n'est pas un mini-État-Nation”, *op. cit.*, p. 36.

<sup>674</sup> En paraules de l'autor: “[...] quels seront les principes de méthode dictés par le souci fédéraliste de respect des diversités, des conditions contradictoires de la vie, comme la liberté des personnes et la force de la communauté? L'analyse fédéraliste d'une situation part du concret, en ce sens que d'abord elle considère la nature d'une tâche ou d'une fonction particulière dont on aura reconnu la nécessité ou l'agrément. Deuxième étape: elle évalue les *dimensions optima* de l'aire d'exécution requise, et elle le fait en fonction des trois facteurs suivants: possibilités de *participation* (civique, intellectuelle, économique), *efficacité*, *économie* des moyens. Enfin, dernière étape: une fois déterminée cette dimension et l'unité correspondante (communale, régionale, nationale, continentale ou mondiale, selon le cas), il ne reste qu'à désigner le *niveau de compétence* où seront prises les *décisions* relatives à cette tâche. Il peut y avoir d'ailleurs plusieurs niveaux de décisions, hiérarchisés. Séparer les pouvoirs, les disperser, les répartir selon le bon sens, voilà le programme proudhonien de division fédéraliste de l'Etat, inverse exact de l'utopie totalitaire”. *Idem*, *L'un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 241. Per la seua part, Dusan Sidjanski, amb un cert accent liberal, afig que la subsidiarietat no sols és aplicable al camp públic sinó també al privat. “El *principio de subsidiariedad* se aplica tanto a las colectividades públicas como a los organismos privados. Conduce a descargar al Estado de sus sobrecargas en favor de la Federación Europea pero también en favor de las regiones, de los municipios o de los sectores privados (privatización)”. Dusan Sidjanski, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes de la Comunidad Europea a la Unión Europea* [Gaizka Aranguren i Enrique Martínez Gutiérrez, trads.], Barcelona, Ariel, 1998, p. 221.

<sup>675</sup> Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, p. 8. Per tant, “en ne posant pas seulement le devoir de non-ingérence mais aussi le devoir d'ingérence, l'idée de subsidiarité fonde la liberté d'autonomie sous un ordre de justice sociale, ce qui constitue son paradoxe typique”. *Ibid.*, p. 10.

<sup>676</sup> Ferdinand Kinsky, “Fédéralisme et personnalisme”, a *DIFED*, p. 80.

“Convergences et diversification, exigence simultanée de plus grandes unions supranationales et de plus petites unités infranationales, solidarités et autonomies: ces deux mouvements contraires se prononcent en même temps, résultent en partie des mêmes causes, et entraînent des effets complémentaires, j’entends le dépassement de l’Etat-nation à la fois par en haut et par en bas, d’une part, vers des Fédérations continentales et, d’autre part, vers un fédéralisme régional”.<sup>677</sup>

Així, de conformitat amb el parer de l’escriptor suís, Santiago Petschen opina que, pel que respecta a les regions, la seua millor manera de col·laborar a bastir Europa en benefici propi és aprofundint en una construcció orgànica, solidària, amb majors quotes de democràcia i regida pel principi de subsidiarietat.<sup>678</sup> En aquesta línia, l’estudiós valencià assenyala els tres nivells d’acció regional que han vingut manifestant-se fins a l’actualitat: el de les organitzacions internacionals, el dels Estats i l’acció de les mateixes regions.<sup>679</sup> Si bé, sobreposant a tal distinció l’esquema d’anàlisi usat abans per Charles Ricq, podem classificar les dues primeres iniciatives de diàleg institucional vertical, confegit entre les regions i els poders públics superiors (estatal o internacional), mentre que la tercera mampresa regionalitzadora podem qualificar-la de diàleg horitzontal de regions entre elles.<sup>680</sup>

L’acció regional de caire internacional cal referir-la, sobretot, a la labor del Consell d’Europa<sup>681</sup> i de la Unió Europea, i, en molt menor grau, a la de l’OSCE. L’acció dels Estats es circumscriu al seu ordre constitucional intern (confederal, federal, autonòmic, de simple descentralització administrativa...) i al procés de presa de

<sup>677</sup> Denis de Rougemont, *L’un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 235.

<sup>678</sup> “Cooperar a construir a Europa de una forma adecuada –orgànica, solidària, de acuerdo con el principio de subsidiariedad– es la mejor manera que tienen las regiones de construirse un espacio para sí mismas. [...] Una comunidad en la que el principio democrático tenga una dimensión preferente en su aplicación práctica, que sea fuertemente solidaria en su pluralismo y cuya organización esté presidida por el principio de subsidiariedad, tendrá necesariamente que ser buena para las regiones”. Santiago Petschen, “Introducción”, a *El papel de las regiones en Europa* [Santiago Petschen, coord.], Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 36 i 27.

<sup>679</sup> *Ibid.*, 27-34.

<sup>680</sup> Charles Ricq, “Les Régions d’Europe et la construction européenne”, a *Cadmos*, nº 36, hivern de 1986, pp. 38-76.

<sup>681</sup> Paga la pena recordar els importants tractats internacionals adoptats al si del Consell d’Europa en referència a la potenciació del fet regional. Com a màxims exponents hi destaquen la Convenció-Marc Europea sobre Cooperació Transfronterera de les Col·lectivitats o Autoritats Territorials de 1980, la Carta de les Llengües Regionals o Minoritàries de 1992 o l’Acord Marc per a la Protecció de les Minories Nacionals de 1995.



decisiones polítiques al si del joc de partits. I, per últim, l'acció horitzontal de cooperació entre les mateixes regions s'ha fet efectiva amb la creació de nombroses comunitats de treball transfrontereres, amb la signatura d'acords bilaterals i multilaterals de caràcter internacional entre regions de distints països i, com a fruit d'aquestes iniciatives, amb el sorgiment d'institucions de cooperació interregional no governamentals, per exemple, l'Associació de Regions Frontereres Europees (ARFE) en 1969, la Conferència de Regions Perifèriques Marítimes (CRPM) en 1973 i la Comunitat de Treball de Regions de Tradició Industrial (RETI) en 1983. Ara bé, si totes aquestes darreres entitats tenen un perfil sectorial, la unió de llurs forces representatives en 1985 va donar lloc a la fundació d'un fòrum de participació i representació d'abast més general: l'Assemblea de Regions d'Europa (ARE); ens constituït a tall d'òrgan de coordinació i diàleg del conjunt de les regions europees entre elles i amb les principals institucions europees.<sup>682</sup>

Amb tot, l'anhel rougemontia d'estructurar subsidiàriament una futura federació europea, per mitjà d'una jerarquia de tres nivells de poder (continental, estatal i regional), a hores d'ara, resta encara lluny de materialitzar-se de forma completa, fins i tot al si de la Unió Europea. Malgrat tot, hi ha hagut avanços fragmentaris. A parer de Dusan Sidjanski:

“«La Europa de las Regiones», idea que fue lanzada por Denis de Rougemont en los años sesenta, se inscribe poco a poco en los hechos y en las instituciones. La política regional se convirtió en una realidad en los años setenta antes de ser ratificada por el Acta Única Europea en 1987. En el Tratado de Maastricht, toda una serie de políticas comunes se orientan hacia un mejor equilibrio regional y hacia el desarrollo de las regiones más pobres. Esta evolución de la política regional se apoya en las acciones de los Fondos Estructurales y en la dinámica de las regiones en el interior de los Estados miembros y de la Comunidad”.<sup>683</sup>

En la realitat històrica de primeries de la dècada de 1990, l'entrada en vigor del Tractat de Maastricht en 1993 va sembrar l'esperança. Puix reconegué i donà veu en el procés de decisió comunitària a les realitats polítiques infraestatals al si de la Unió

<sup>682</sup> Nogensmenys, la constatació dels dèficits de l'ARE ha provocat, en dates recents (2001), l'aparició de la Xarxa de Regions amb Competències Legislatives (REG LEG), en profit de l'articulació més homogènia dels interessos d'aquest tipus de regions.

<sup>683</sup> Dusan Sidjanski, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes...*, op. cit., p. 264.

Europea, mitjançant la creació del Comité de les Regions i el mecanisme de l'art. 203, que preveu la representació regional en el Consell de Ministres dins de la delegació estatal corresponent.<sup>684</sup> Tot i això, dit Tractat de la Unió sols instaurà el principi de subsidiarietat entre la Unió Europea i els Estats membres –no incloent el nivell regional en tal vertebració oficial del poder, encara que *de facto* sí que hi funciona. Al capdavant, malgrat els fruits ambivalents d'aquest document de Dret comunitari respecte a les expectatives d'aprofundiment federal, el president de la Comissió Europea, Jacques Santer, no s'estalvià el record envers la influència exercida pel pensament rougemontian en l'assoliment d'aquesta fita.

“L'Union européenne aujourd'hui n'est certes pas une fédération. Néanmoins, le principe de subsidiarité dont elle s'inspire est un élément important de la vision fédéraliste et européenne portée par Denis de Rougemont et qui recherche une harmonie entre différentes communautés humaines: régionales, nationales et européennes. À cet égard, je me permets de reprendre la question que mon prédécesseur, Jacques Delors, adressait à Denis de Rougemont dans la préface d'une réédition de *28 siècles d'Europe*: «La vraie question n'est-elle pas, plutôt que l'élimination de la puissance et du pouvoir,

<sup>684</sup> Amb anterioritat, des d'una perspectiva estrictament econòmica, la CEE engegà en 1975 un doble instrument de política regional, un financer i altre polític; més que fora de forma una mica tardana, donada la necessitat, plasmada a distints documents comunitaris des de la dècada precedent, de vertebrar una política regional. Es tractava, així, del Fons Europeu de Desenvolupament Econòmic i Regional (FEDER) i del Comité de Política Regional, òrgan consultiu d'assistència a la Comissió i al Consell de Ministres per a la coordinació, a nivell comunitari, de les polítiques regionals dels Estats membres. En aquest sentit, Rougemont adverteix de la diferent aproximació inicial al fenomen regional que dugueren a terme, per un costat, les Comunitats Europees a partir dels anys seixanta, amb una pura intenció tecnocràtica de foment del desenvolupament socioeconòmic, i, per l'altre costat, els federalistes integrals, que mantingueren una visió més omnicomprendiva de la problemàtica regional, tot i ressaltar primordialment el vessant de participació civopolítica. “Alors que les Communautés de Bruxelles abordaient la Région, au départ, comme un problème de *développement*, j'en parle ici comme d'un problème décisif de *participation* civique et d'*animation*, ou *réanimation in extremis* –d'une Société menacée à la fois d'anémie politique (mal compensée par ses fièvres politiciennes), de désertion civique, et de colonisation économique”. AVNA, p. 289. De fet, la primera institució europea en introduir representants infraestats a l'interior de la seua estructura no foren les Comunitats Europees sinó el Consell d'Europa, amb la creació de la Conferència dels Poders Locals en 1957 –transformada en Conferència Permanent dels Poders Locals i Regionals en 1975 i, finalment, resituada a un nivell institucional més proper al de l'Assemblea Parlamentària en 1994, amb el nom de Congrés dels Poders Locals i Regionals, el qual està dividit en dues cambres, una per als poders regionals i altra per als locals. Per altra part, pel que fa a la repercussió d'aquest pensament rougemontian en l'àmbit de l'Estat espanyol, cal anotar com, en ocasió del col·loqui organitzat en homenatge a Rougemont a Barcelona en desembre de 1995, el president de la Generalitat catalana, Jordi Pujol, i l'alcalde de la ciutat, Pasqual Maragall, des de diferents perspectives polítiques, coincidiren en destacar la importància de les regions europees, i dins d'elles de les xarxes articulades de ciutats, en l'aspiració de construir una Europa federal. Vegeu Jordi Pujol, “La région, espace de participation civique en Europe”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L'union de l'Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel·les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997, pp. 27-34; i també Pasqual Maragall, “Les cités et régions, ciment de la construction fédérale de l'Europe”, *ibid.*, pp. 73-75.

<sup>684</sup> *Idem*, “La région n'est pas un mini-État-Nation”, *op. cit.*, pp. 31-40.

celle de son exercice aux différents niveaux de l'action, de la ville à la région, de l'Etat-nation à la Communauté européenne? Le principe de subsidiarité, cher au fédéralisme intégral, ne signifie-t-il pas que l'exercice du pouvoir sur autrui est une dimension incontournable implicitement de toute organisation politique? Et que dès lors, ce qui importe c'est d'en organiser la répartition»<sup>685</sup>.

En tot cas, pel que fa al tema del repartiment i l'organització institucional del poder, cal apuntar, per últim, una advertència assenyalada recentment pels analistes polítics entorn a l'equiparació de les lògiques implícites en el federalisme i en la subsidiarietat. Segons Ferran Requejo, el federalisme de tradició liberal, com ara el dels *Federalist Papers* nord-americans, prima d'inici la divisió institucional de poders i el respecte a l'autogovern de les unitats federades, mentre que el principi de subsidiarietat dóna prioritat a l'acostament de les decisions polítiques al ciutadà en l'àmbit local i regional i a la màxima eficiència del sistema polític en el seu funcionament general, la qual cosa situa la divisió de poders com el punt d'arribada i no com el de partença. És així que, arran aquestes consideracions, és possible defensar que, eventualment, en algun Estat d'estructura federal, la subsidiarietat pot degradar el principi federal i erosionar fins i tot l'objectiu de garantir l'autonomia de les entitats federades, conduint, per tant, a una mena de contradicció que reforce el paper i les competències dels organismes centrals de l'Estat.<sup>686</sup>

De forma similar, Pierre Izard, reconeixent si més no el tronc comú de defensa de l'autonomia política, compartit tant pel federalisme liberal dels *Federalist Papers* com pel federalisme integral que promou la subsidiarietat, apunta cap a les mateixes diferències existents entre ells. Puix, mentre el pensament d'A. Hamilton, J. Jay i J. Madison utilitza el federalisme sols com a instrument juridicopolític per a reforçar la separació de poders dins del liberalisme, el federalisme integral, en la línia proudhoniana, apareix a mode d'una concepció fonamental de les relacions humanes en

<sup>685</sup> Jacques Santer, "La construction de l'Europe fédérale: l'union des diversités", a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme...*, op. cit., pp. 25-26.

<sup>686</sup> Ferran Requejo, *Federalisme, per a què?*, València, 3i4, 1998, pp. 29-30.

l'àmbit públic, expressant, per tant, un humanisme social i polític ampli, a tall de transposició de l'antropologia filosòfica del personalisme comunitari.<sup>687</sup>

#### 2.2.4// Identitats, ciutadania i diàleg de les cultures

Avaluat ja el tema del poder, a continuació, se'ns posa al davant un altre element lligat al “desarborament” de l'Estat-nació i a la necessitat de buscar una nova concepció de la ciutadania no imbricada per complet amb l'ens estatal. Es tracta d'allò referent als sentiments de pertinença, a l'arrelament de la persona, a les identitats.

Adés (punt 2.2.2) hem vist la clarificació de la confusió terminològica que el mite decimonònic de la Nació confegeix. D'aquesta manera, en benefici d'un trencament alliberador respecte a la dialèctica identitària pròpia de l'Estat-nació, Rougemont determina l'existència al seu si de quatre conceptes distints, indiscriminadament barrejats: la Pàtria (realitat primària d'instint i de sentiment), la Nació pròpiament (ens artificial o ideal), l'Estat (aparell administratiu i polític) i, per últim, la Llengua (àmbit cultural).<sup>688</sup> De seguit, condemna i refusa el terme jacobí de Nació, entés en el sentit d'invenció ideològica legitimadora de l'Estat, i, alhora, repristina el seu primigeni significat com a sinònim de cultura i de llengua. És així que, al capdavant, reconduïx les anteriors nocions a tres centres d'identitat, a saber: la pàtria en el nivell espiritual (no es correspon amb la nació en ser molt més xicoteta), la nació

<sup>687</sup> Pierre Izard, *op. cit.*, pp. 411-419.

<sup>688</sup> Denis de Rougemont, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 227.

en el nivell cultural (no es relaciona amb els límits de l'Estat en ser molt més gran, en general) i l'Estat en el nivell polític, en el qual cal ubicar pròpiament la noció de ciutadania.<sup>689</sup>

El federalisme rougemontia, des de l'instrument que li proporciona una hermenèutica fenomenològica, cerca, així, la definició d'un *pluralisme de fidelitats*, d'una pluripertinença a distintes comunitats de sentit, més o menys concèntriques, a tall de nou model de relacions humanes. Cal doncs “[...] admettre une pluralité d'appartenances ou d'allégeances, conforme à la pluralité des activités humaines, aux dimensions variées des tâches entreprises et des cadres sociaux qui leur offrent appui”.<sup>690</sup> A més a més, aquesta pluralitat de fidelitats identitàries es predica tant a nivell individual com col·lectiu.<sup>691</sup> Altres pensadors personalistes, membres del corrent del federalisme integral, com ara Henri Brugmans o Ferdinand Kinsky, també comparteixen aquesta visió rougemontiana d'una diversitat d'identificacions identitàries bàsiques.<sup>692</sup> Per tant, segons tots ells, cal tendir vers un ideal, difícil encara que irrenunciable, d'harmonia dinàmica en tensió enmig de la gran varietat d'identitats humanes, les quals són considerades en un sentit positiu de riquesa cultural i espiritual.

<sup>689</sup> *Idem*, *De l'unité de culture à l'union politique* (1957), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 288.

<sup>690</sup> *Idem*, “La région n'est pas un mini-État-Nation”, *op. cit.*, p. 36. Sembla pertinent incidir en el vincle complementari entre la “pluralitat de fidelitats identitàries” de Rougemont i la meditació del també filòsof personalista de tradició protestant Paul Ricoeur, qui, coetàniament, ultrapassa el dualisme metodològic d'arrel cartesiana i reconcilia el pensament reflexiu modern amb el món de l'acció humana i els sentiments per mitjà de la mediació cultural, sovint metafòrica i narrativa. Fet i fet, aquesta valuosa contribució de l'hermenèutica ricoeuriana denota la permanent recerca de sentit vital de l'ésser humà. Ara bé, des d'una aprehensió de la dimensió comunitària totalment compatible i en interacció amb la dimensió personal i, alhora, des d'un acostament més pacífic al conflicte sociocultural, propiciat per la historicitat de la comunitat en contínua mutació, la qual cosa afavoreix el diàleg fructífer i transformador entre les nocions de tradició i utopia.

<sup>691</sup> “Je propose que l'on substitue au terme d'indépendance celui d'*autonomie* [...]. Préférons, dans le monde régional, cette liberté modeste mais réelle aux ivresses de l'indépendance absolue mais illusoire dont se vantaient les États-nations. Enfin, il est une grande notion que les régions nous amèneront à mettre en lumière, c'est celle de la *pluralité d'allégeances*, soit d'une personne, soit d'un groupe ou d'une région”. *Idem*, *Lettre ouverte aux Européens* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 333.

<sup>692</sup> Henri Brugmans, “Le fédéralisme des pays fédéralisés”, a *Historia y pensamiento: homenaje a Luis Díez del Corral*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 1987, vol. I, pp. 139-143. A la seua vegada, Kinsky diu: “Le personnalisme part de la *pluriappartenance* [...]. Le personnalisme s'oppose à toute explication moniste de la condition humaine, comme celle qui consiste à réduire l'essentiel à la nationalité ou l'appartenance à une classe sociale”. Ferdinand Kinsky, “Fédéralisme et personnalisme”, a *DIFED*, p. 82.

Tal pluralitat d'identitats en contacte resta oberta, per descomptat, a l'intercanvi creatiu o mestissatge intercultural, sobre la base prèvia d'un profund i desitjable autoconeixement, el qual modera en allò possible qualsevulla pruija de fusió o sincretisme indiscriminat, superficial i carrincló.

És així que Rougemont s'oposa a qualsevol monisme etnocèntric reductor de la condició humana, i en concret al del nacionalista, qui, en el model proposat per ell, aprecia dispersió, angoixa i temor a perdre la seua identitat unívoca. Rebutja, en consenqüència, qualsevulla assimilació neutralitzadora de la diversitat per via de la subordinació al patró identitari predominant o normativament oficial. A més a més, seguint la mateixa lògica creativa d'interrelació de lleialtats identitàries personals i col·lectives, hom dedueix també el seu refús paral·lel a allò que, a hores d'ara, definiríem com un dels majors perills del multiculturalisme: la fragmentació atomitzadora del relativisme cultural, la qual, paradoxalment, fins i tot legitima la guetització comunitarista.

“Le pluralisme des allégeances politiques et spirituelles a toujours été la condition des libertés personnelles en Europe. Mais c'est aussi le principe vivant du fédéralisme. Etre d'une patrie locale en tant qu'on y est né, mais d'une religion universelle en tant qu'on y croit; se rattacher par la langue à une communauté plus vaste que l'Etat dont on est le citoyen; pouvoir au surplus s'affilier à une telle école de pensée, d'art ou de doctrine politique, proche ou lointaine dans le temps ou l'espace, selon ses goûts et sa vocation, c'est pratiquer l'éthique et la liberté fédéralistes”.<sup>693</sup>

Aquest punt de vista federalista o d'arrelament comunitari de caire subsidiari, evidentment, resta amerat de cert aristotelisme en allò relatiu a l'ordenació dels afectes i

---

<sup>693</sup> Denis de Rougemont, *Fédéralisme et nationalisme* (1954), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 230. Per il·lustrar aquesta captació del fenomen identitari, res millor que el següent text, on Rougemont expressa aqueixa adscripció plural en referència a ell mateix: “Qu'on me permette un exemple personnel, pour aller vite et rester dans le concret. Je suis Neuchâtelois de naissance et de tradition; à ce canton va donc mon allégeance patriotique. Neuchâtel fait partie de la fédération suisse: mon passeport et mon allégeance nationale sont donc suisses. Je suis aussi un écrivain français: la francophonie européenne, c'est-à-dire environ les trois quarts de la France actuelle [si le Languedoc et la Provence parlaient encore généralement leurs langues, la proportion serait à peine de deux tiers], la Wallonie, le Val d'Aoste et la Suisse romande, constitue donc mon allégeance culturelle. Mais je suis aussi protestant, ce qui représente une allégeance mondiale (ce serait pareil si j'étais communiste, ou catholique, évidemment). Et je fais partie d'un très grand nombre de réseaux de relations parentales, professionnelles, intellectuelles, spirituelles ou affectives, qui n'ont pas de frontières communes, et souvent pas de frontières du tout”. *Idem*, “La région n'est pas un mini-État-Nation”, *op. cit.*, p. 36. El text entre claudàtors correspon a una nota a peu de pàgina del mateix autor.

l·ligams identitaris. Requereix, doncs, d'una raonabilitat pràctica intrasubjectiva i intersubjectiva de caràcter narratiu, és a dir, d'una saviesa experiencial, d'una maduració personal o capacitat de discerniment formada, per a raonar, ordenar i sotmetre a crítica la xarxa de relacions comunitàries en què es troba immersa la persona enmig del món de la vida humana –el *Lebenswelt* husserlià.<sup>694</sup> Ara bé, no es pot oblidar que l'individu resta tostemps a la base, lliure i responsable davant de si mateix i davant de l'altre.

És, per tant, gràcies a la igual llibertat radical de l'ésser humà obert a les altres persones com li és permès a Rougemont vertebrar una comuna mesura ètica de mínims de caràcter objectiu, que concreta la pregonada dignitat humana en l'assumpció de les successives i complementàries generacions històriques de drets humans. Aquesta renovellada lectura de la idea de “bé comú” en clau de moral teleològica i minimalista, com sabem, es presenta confegida a través del diàleg ciutadà i d'un consens atent a la historicitat o dimensió diacrònica del fet sociocultural dins de l'espai publicosocial, ubicat al bell mig i en interacció entre el publicoestatal i el merament privat. A més, i això és el més important ací, garanteix l'existència d'un vertader pluralisme substantiu dins d'un marc procedimental democràtic, enfilant inclús, més enllà de les fronteres estatals, el repte d'un constitucionalisme cosmopolita arrelat en la diversitat cultural del

---

<sup>694</sup> En sintonia amb l'enfocament personalista i hermenèutic de Rougemont, però amb una visió més desenrotllada, Àngel Castiñeira considera que “la identitat personal és una construcció narrativa dinàmica i múltiple que necessita la connexió intertemporal (continuitat), la capacitat d'integració del conjunt de vivències i el reconeixement dialògic dels altres”. Pel que fa a la problemàtica dels canvis i transformacions identitàries viscudes per l'individu, tot i coincidir actualment amb Luis Villoro i Josep M<sup>a</sup> Terricabras, es remet al fet que aquesta qüestió “ja va ser advertida per Emmanuel Mounier quan recordava, en el seu *Traité du caractère*, que la constància del jo no consisteix a mantenir una identitat, sinó a sostenir una tensió dialèctica i a dominar les crisis periòdiques. La visió dinàmica de les identitats implica, doncs, assumir que la nostra serà sempre una identitat problematitzada, que haurem d'aprendre a gestionar certa permanència dins del canvi o, a l'inevitable, cert canvi dins la sensació de permanència”. Per últim, defén que, de forma analògica, és viable estendre aquest procés de bastiment de les identitats compartides a l'àmbit de les col·lectivitats humanes. Amb això es permetria l'elaboració més equilibrada d'un discurs multicultural que protegira en l'esfera pública les identitats col·lectives diferenciades, en contra dels antics esquemes moderns de dominació i exclusió cultural de tarannà estatonacional. Àngel Castiñeira, “Identitat, immigració i multiculturalisme”, a *Federalisme, catalanisme, europeisme: corrents de pensament i pràctica política* [Miquel Caminal i Francesc Vilanova, eds.], Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autònoms i Locals, 2003, pp. 75-84.

món, on el mateix constitucionalisme apareix com una imprescindible tradició cultural de caire normatiu.<sup>695</sup> Perquè, si bé el laïcisme o qualsevulla postura unidimensional d'integració republicana, a l'estil del "patriotisme constitucional" de Habermas<sup>696</sup>, és incompatible amb la filosofia radicalment pluralista de Rougemont, aquesta, per contra, accepta de bon grau la incorporació de la ciutadania democràtica de l'Estat constitucional com un plànol d'identitat política important dins de la *pluralité d'allégeances*.

En aquest sentit, el pensador neuchâtelés no escindeix per complet els termes d'identitat i de ciutadania, sinó que, després de depurar la noció ideològica i conflictiva d'Estat-nació, assumeix la relacionalitat entre ambdós i reconeix la ciutadania estatal, garant de les llibertats fonamentals i de la participació en els afers públics, com un escaló identitari amb un contingut restringit al contracte sociopolític, és a dir, al vincle social de caire juridicopolític, sense cap connotació lingüística, ètnica ni cultural –llevat de l'aspecte històric i de consens axiològic entorn al dret que regeix la vida política

---

<sup>695</sup> Cf. Alfonso de Julios-Campuzano, "Globalización y modernidad. La vía del constitucionalismo cosmopolita", a *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2002, pp. 13-36; i també, Pablo Lucas Verdú, *El sentimiento constitucional (aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política)*, Madrid, Reus, 1985 i *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Madrid, Tecnos, 2000. És interessant ressaltar com Lucas Verdú, junt a les exigències d'ordre tècnic i de seguretat jurídica, fa èmfasi en la necessitat d'identificació moral i sentimental dels ciutadans amb el nucli axiològic del dret polític vigent i, en concret, primordialment, amb els valors eticopolítics positivats per la constitució. Així, per mitjà d'una perspectiva d'aproximació al fenomen jurídic solament sociològica en un principi però, després, desvetlladora de la seua dimensió històrica i cultural, aplega a parlar de la tradició constitucional com a eix diacrònic portador de valors ètics consensuats per la societat democràtica.

<sup>696</sup> Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, *op. cit.* "En concreto, la tesis del «patriotismo constitucional» de Habermas representa, a mi juicio, una tesis demasiado formal y abstracta –demasiado kantiana, en definitiva–, que deja de lado los referentes empíricos relacionados con la historia, el territorio, el idioma, las diferencias culturales, étnicas, biológicas o naturales, etc..., lo cual se debe a que Habermas llega a disociar totalmente los conceptos de ciudadanía y de identidad. La ciudadanía es un estatuto formal, homologador y excluyente a la vez, que relaciona jurídica y políticamente al individuo en abstracto con su Estado nacional. Por ello, el «patriotismo constitucional» no consigue, a mi juicio, dar una respuesta adecuada a los problemas derivados de las reivindicaciones de las identidades etnoculturales, de la diversidad y de la pluralidad dentro de una misma organización política, porque la integración social de una comunidad diferenciada no puede llevarse nunca a cabo mediante la asimilación o la homologación, sino mediante el reconocimiento, la aceptación y la integración social de todas las diferencias internas y externas, sin posibilidad de exclusión, marginación o inferiorización de alguna de ellas". María José Fariñas Dulce, "Ciudadanía «universal»...", *op. cit.*, p. 170.



d'una societat democràtica.<sup>697</sup> D'aquesta manera, respecta les tres facetes presents en el concepte de ciutadania segons Javier de Lucas: primerament, la d'*status* formal o tecnicojurídic, que converteix al ciutadà en subjecte privilegiat de plens drets enfront de l'estranger o d'aquell qui, vivint en l'Estat, no gaudeix de plens drets –en especial els drets polítics–; en segon lloc, la vessant política, que atorga al ciutadà com a membre de la comunitat política el títol de partícip en el poder sobirà; i, per últim, el lligam d'identitat.<sup>698</sup> Tot i que, mentre de Lucas no dissimula la seua confusió escèptica respecte a la persistent subjecció de la identitat ciutadana a l'esquema caduc de l'Estatnació i a la possessió d'una prèvia identitat prepolítica (gairebé sempre etnocultural) que habilite l'accés a l'estatut de ciutadania –punts cada volta més mancats de justificació al seu parer–<sup>699</sup>, Rougemont, avançant un pas, ens aporta un assaig de tarannà federalista que permet la superació d'aqueix estadi de la discussió filosoficopolítica i ens encamina, amb solidesa, envers una postmodernitat més equilibrada en la protecció de la persona integral.

Lamentablement negligit amb massa freqüència si no flagrantment ignorat pels àmbits acadèmics, l'humanisme innat a Denis Rougemont, i amb ell al conjunt del personalisme comunitari, mostra la seua contribució gens menyspreable en aquest tema candent i força polèmic al voltant de la recerca d'equilibri entre el dret a la diferència i la necessitat d'una idea democràtica d'igualtat més complexa. L'ideal modern d'arrel kantiana entorn a un cosmopolitisme abstracte i racionalista, anihilador de la diferència a través d'un pluralisme formal que proscriu l'accés a l'àmbit públic a tota mena de valors culturals, filosòfics i religiosos –relegats irremissiblement al camp de la vida

---

<sup>697</sup> Amb açò, Rougemont pareix anticipar-se a un repte evidenciat plenament a principis del segle XXI. "El que actualment es qüestiona no és tan sols el *status* del ciutadà democràtic com a dipositori d'un conjunt de drets, deures i, fins i tot, «virtuts» i responsabilitats públiques, sinó també la inclusió de la ciutadania com a *identitat* o, en altres paraules, el sentit que els individus pertanyen a un col·lectiu polític específic". Ferran Requejo, *Federalisme, per a què?*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>698</sup> Javier de Lucas, *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Barcelona, CETC/Pòrtic, 2003, p. 103.

<sup>699</sup> *Idem.*

privada dels individus en benefici d'un pretés universalisme neutre de l'Estat sobirà-, ha quedat, a dia de hui, desfasat i, pitjor encara, ha evidenciat els seus efectes perversos i excloents en la pràctica. És així que aquesta constatació feia empeny la gestació en marxa d'una tercera generació innovadora de drets de caire cultural però també mediambiental i solidari, la qual sorgeix de palesar de forma empírica les carències dels drets civils i polítics originaris de les revolucions liberals i burgeses. Cosa que, en una primera embranzida, ja va produir, des de mitjan segle XIX per mitjà de la lluita del moviment obrer, l'assoliment dels drets socioeconòmics de segona generació i el reconeixement de la igualtat material o distributiva, la qual, llavors, s'afegí a la ja assentada igualtat formal o de tracte jurídic.<sup>700</sup> Diu al respecte María José Fariñas

Dulce:

“En efecto, el concepto de «igualdad» –tanto en su perspectiva meramente formal, como en la perspectiva material o efectiva– nos remite a uno de los valores básicos de la modernidad, mientras que el concepto de «diferencia» nos traslada al principal valor de la «postmodernidad». Ahora bien, ambos conceptos no deben contraponerse de manera excluyente, ni deben formularse como ontológicamente opuestos, sino que están abocados a complementarse: «diferencia» e «igualdad» ya no se pueden pensar la una sin la otra desde la perspectiva jurídico-política actual. La diferencia ha de pasar, así, de ser una simple realidad social, cultural o biológica a elevarse también a un valor jurídico-político, evitando, por tanto, que las diferencias fácticas de cualquier tipo [...] puedan ser [...] utilizadas para inferiorizar y para justificar, por tanto, situaciones de dominación, marginación o exclusión. Se podría afirmar, que la «igualdad» entre los seres humanos puede o, incluso, debe admitir «diferencias» entre ellos –pues estas son las que los **identifican** como tales–, pero *no* puede admitir desigualdades”.<sup>701</sup>

Inserida a l'interior d'aquesta disputa postmoderna per l'ajustament equànim entre els valors de la igualtat i de la diferència es troba la controversia crucial entre el liberalisme i el comunitarisme.<sup>702</sup> Aquesta, desenvolupada des de la dècada de 1980 als

<sup>700</sup> Per a una anàlisi més aprofundida de l'evolució des del patró d'universalisme abstracte dels drets humans a un altre d'universalisme atent a les circumstàncies històriques concretes dels individus, que requereix una concepció més rica de la igualtat on s'integren la igualtat formal davant la llei, la igualtat substancial de caràcter distributiu i el dret a la diferència, vegeu Encarnación Fernández, *Igualdad y Derechos Humanos*, Madrid, Tecnos, 2003.

<sup>701</sup> María José Fariñas Dulce, “Ciudadanía «universal» versus ciudadanía «fragmentada»”, *op. cit.*, pp.167-168. Vegeu de la mateixa autora: *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III/Dykinson, 2000.

<sup>702</sup> Una visió succinta de l'estat de la qüestió es pot consultar a Stephen Mulhall i Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; o també a Agustín Domingo Moratalla, “Ética y liberalismo: un análisis filosófico y político”, a *Diálogo filosófico*, nº 42, setembre-desembre de 1998, pp. 308-339.

països anglosaxons imbuïts per l'ascens del neoconservadorisme, s'ha expandit arreu del món democràtic a partir dels anys noranta, arran les convulsions nacionalitàries i ètniques subsegüents a la desaparició de la URSS, els moviments migratoris creixents i les tensions entre l'Islam i Occident, prenent la forma més específica d'investigació de les vies d'incardinació de la pluralitat identitària dins del marc de la ciutadania democràtica.

En aqueix context, els postulats personalistes de Rougemont vénen a servir de precedent indefugible no sols per a aquelles reflexions provinents d'ambients socialcristians<sup>703</sup> –esmerades en recuperar la vivència comunitària al si de societats democràtiques avançades–, sinó també per als distints autors que s'aglutinen dins del corrent anomenat “liberalisme comunitarista” o, segons Charles Taylor, liberalisme 2, per contrast amb el model de liberalisme clàssic o liberalisme 1. A més d'aquest últim filòsof quebequés, altres com Michael Walzer, Adela Cortina, Pietro Barcellona o Boaventura de Sousa Santos, tots ells ja esmentats, albiren els mateixos horitzons, no sense deixar d'encontrar-se amb liberals que freguen l'heterodòxia a causa de la seua sensibilitat envers els desafiaments teòrics de la multiculturalitat i la posada en tela de juí del pur procedimentalisme atomista, com Will Kymlicka o Rainer Bauböck. Més enllà, el liberalisme social de John Rawls i els seus esforços constructivistes per a encabir l'ebullició de la diversitat identitària dins del pluralisme formal liberal resten insatisfactoris. Mentre que el comú del liberalisme més doctrinari, i per tant individualista, no oculta la total absència en ell d'una teoria prescriptiva davant del fenomen multicultural, argumentant únicament solucions de caire pragmàtic i negant als “multiculturalistes” la possibilitat d'enllestir una teoria política que es diga “liberal” per

---

<sup>703</sup> Per exemple, vegeu Joan Carrera, *Identitats per al segle XXI. Quaderns Cristianisme i Justícia*, n° 147, maig de 2007.

a legitimat polítiques de reconeixement dels grups culturals, sota l'acusació, en cas contrari, de connivència amb el nacionalisme.<sup>704</sup>

Precisament, conforme recalca Àngel Castiñeira, Taylor patia a la seua trajectòria biogràfica d'una certa esquizofrènia, que desvinculava la filosofia política liberal, apresada dels seus estudis a Oxford, i la realitat de la seua militància política al Quebec, enmig de les transformacions tibants del federalisme canadenc. De la constatació d'aqueix reduccionisme metodològic inoperant, al qual conduïa l'individualisme liberal, s'engendra, d'antuvi, el seu interès per l'antropologia filosòfica, en especial per la dimensió comunitària en la formació del jo, i, en conseqüència, el capgirament envers una raó pràctica intersubjectiva de tarannà hermenèutic.<sup>705</sup> No obstant, al nostre parer, en tal trajectòria tayloriana s'adivina l'empremta d'un dels seus mestres a la seua acadèmica anglesa: Isaiah Berlin. Qui, des de posicions inequívocament liberals i universalistes –primant la llibertat negativa dels moderns sobre la llibertat positiva dels antics–, però al·lèrgic a la deriva autoritària d'un racionalisme rònec i desarrelat –en la línia que va de Plató al jacobinisme i, finalment, al totalitarisme marxista–, s'obri a una tensió enriquidora en referència a la diversitat

---

<sup>704</sup> Segons Àngel Rivero, “la resposta multiculturalista [...] del «liberalisme 2» és una resposta no liberal d'un problema al qual el liberalisme no té solucions en el nivell teoriconormatiu (el problema de les nacionalitats); i les úniques respostes que té el liberalisme per als problemes de nacionalisme en societats plurals són de caràcter pragmàtic [...]. El liberalisme en té prou continuant sent una teoria minimalista en el sentit que és simplement una teoria sobre la limitació del poder. Ni tan sols no necessita una filosofia sobre l'individu i els seus drets. [...] És a dir, el liberalisme 2 es priva del valor normatiu del liberalisme 1, en situar al centre del seu discurs la política del reconeixement que desplaça l'individu com a valor central del discurs liberal. I això és un error. La política del reconeixement ha de presidir la pràctica política d'acords i ajustos típica del liberalisme, però no pas la seva filosofia. [...] En suma, si separem la teoria de la pràctica tindrem a la nostra disposició [...] una teoria des de la qual avaluar els nostres acords. Altrament, ni resoldrem el problema (ni tan sols provisionalment), ni tindrem, tal com assenyalava Pío Baroja, cap teoria”. Àngel Rivero, “La filosofia del liberalisme i la política del reconeixement”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, op. cit., pp. 134 i 146.

<sup>705</sup> Àngel Castiñeira, “Identitat, reconeixement i liberalismes. Un debat al voltant de Ch. Taylor”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, op. cit., p. 105.

d'afectes comunitaris i sentiments de pertinença identitària, propis de la faceta romàntica de la condició humana.<sup>706</sup>

És per això que, en Taylor, “ambdues identitats (individual i col·lectiva) es veuen retroalimentades, però amb la característica que la identitat individual no depèn exclusivament d’una cultura, sinó que pot superar-la. La identitat de l’individu modern és així una *identitat complexa*, constituïda d’una banda per lleialtats a valors *universals* (supragrupals) i, d’una altra, per la lleialtat i la pertinença a una comunitat històrica *particular* i al seu mode de vida”.<sup>707</sup> La seua tesi d’un liberalisme 2 de caràcter substantiu representa, doncs, l’auspici d’un Estat compromès amb el principi de reconeixement de la diversitat identitària, tant a nivell de preservació moral i jurídica de les llibertats individuals clàssiques com de protecció i foment, a través d’un projecte polític federatiu, de les minories culturals que donen forma a una identitat col·lectiva complexa dins de l’Estat mateix.<sup>708</sup> El mateix Taylor explica, amb senzillesa, tot aqueix procés d’introducció filosòfica del dret a la diferència mitjançant un enriquiment del concepte d’igualtat heretat de la modernitat:

“Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. [...] Deseo concentrarme aquí en la esfera pública [...]. En realidad ha llegado a significar dos cosas bastante distintas, relacionadas, respectivamente, con [...] dos cambios principales [...]. Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos. [...] Por contraste, el segundo cambio, el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia. Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa [...] una confusión entre ambas. [...] Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una «canasta» idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea

<sup>706</sup> Cf. Justo Serna, “Isaiah Berlin y el nacionalismo”, a *Lateral*, nº 96, 2002; i també Isaiah Berlin, *Nacionalisme* [Mila Garrido, trad.], València, Tàndem, 1997. En tot cas, respecte a aquest últim llibre, que constitueix una recopilació d’articles i entrevistes feta pel mateix editor, cal llegir les advertències certeres de l’historiador valencià a la interpretació desviada i incorrecta que realitza Gustau Muñoz sobre Berlin a la introducció. La raó és ben clara, no cap qualificar a Berlin de “nacionalista” i tampoc és admissible la seua equiparació amb el suecà Joan Fuster, un racionalista volterrià estricte.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>708</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante y mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad”.<sup>709</sup>

La salvaguarda d'aquest desideràtum modern d'autenticitat o fidelitat a u mateix, per bé que integrant el factor comunitari en la modelació del jo personal<sup>710</sup>, acostava Taylor al disseny rougemontinà de recerca de sentit existencial dins de la vocació individual de cada ésser humà. L'ur comuna orientació, epistemològicament hermenèutica i antropològicament relacional, ho facilita a bastança.

Nogensmenys, Seyla Benhabib, assenyalava algunes objeccions en referència expressa a Taylor. D'una banda, amb bon seny, posa de relleu la interdependència dins d'una autonomia funcional entre les polítiques de redistribució –garants de la igualtat democràtica i la justícia socioeconòmica– i la política del reconeixement identitari de minories culturals, molt sovint víctimes de variades discriminacions solapades. A més a més, d'altra banda, partint del punt de vista de la teoria crítica del discurs, tot i afegir-se a la desaprovació de l'individualisme filosòfic des d'una intersubjectivitat simètrica i acceptar així un tipus d'hermenèutica dialògica de la cultura més formalitzada, li retrau, amb suspicàcia, el risc latent de deriva comunitarista en el qual incorre. Per això, considera imprescindible per a confeir polítiques de reconeixement legítimes en el marc de la democràcia liberal, per un costat, la salvaguarda del principi d'universalitat i, per altre costat, la primacia dels drets individuals; fins al punt de comprendre els drets

---

<sup>709</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* [Mónica Utrilla, trad.], Madrid, FCE-España, 2003, pp. 59-61.

<sup>710</sup> Castiñeira aprecia ací una certa “paradoxa de l'autodeterminació” en Taylor, car “només a partir de la determinació sociocultural que fa el grup sobre l'individu, aquest pot arribar a autodeterminar-se. [...] No és que el jo sigui anterior als seus fins (Rawls), sinó que el jo pot qüestionar amb posterioritat els seus fins donats, precisament perquè el jo ha arribat a ser un jo gràcies al fet que està constituït per aquells fins que han definit la seva pertinença a un determinat context social (Sandel). [...] No hem de veure en el reconeixement d'aquesta determinació un determinisme. El subjecte no queda «atrapat» («subjectat» irremissiblement) pels vincles actuals, sinó que pot participar en la constitució de la seva identitat, pot reconstituir-la, recrear-la o fins i tot rebutjar-la”. Àngel Castiñeira, “Identitat, reconeixement i liberalismes...”, *op. cit.*, pp. 124-125.

col·lectius a mode de facultats exercibles únicament de forma individual per part d'aquells subjectes que posseeixen els trets característics de pertinença al grup.<sup>711</sup>

Des d'una lògica semblant, Kymlicka puntualitza en la direcció de censurar les “restriccions internes” al dissens dins de les relacions intragrups i beneir, en canvi, les “proteccions externes” en profit de l'autonomia col·lectiva en les relacions intergrupals. Ja que, una perspectiva liberal reclama, alhora, la “llibertat dins” del grup minoritari, per això el refús a les restriccions internes, i la “igualtat entre” els grups minoritaris i majoritaris, d'ahí el recurs a les proteccions externes.<sup>712</sup> Al remat, seguint a Àngel Castiñeira:

“[...] en la teoria i en la pràctica, és el liberalisme 2, el liberalisme substantiu de Taylor, el que justifica que les comunitats democràtiques i respectuoses dels drets individuals no siguin ni puguin ser neutrals a l'hora de fixar la política pública que assegura la supervivència de la identitat nacional de la majoria dels seus membres (i en això donaríem la raó a les tesis del comunitarisme liberal de Taylor i a la proposta de creació de PE [proteccions externes] de Kymlicka). [...] En aquest sentit, l'individu resta situat per damunt del grup (premissa del liberalisme 1), però segons la tesi social, el grup estableix les condicions necessàries perquè aquell s'autodetermini (liberalisme 2), per tant l'acció última de protecció –en l'àmbit polític, no en l'àmbit moral– s'hauria de realitzar sobre el grup i no directament sobre l'individu. [...] Per aquesta raó creiem que, si bé Kymlicka afavoreix la mediació entre el liberalisme 1 i el liberalisme 2, només des d'un model de liberalisme 2 és possible garantir no tan sols els drets nacionals diferenciats dels ciutadans sinó els fins col·lectius i la supervivència cultural de les nacions”.<sup>713</sup>

Així doncs, sobre la base d'aquestes conclusions observem l'ascendència fèrtil, i en gran mesura ignorada, del federalisme rougemontà de caire personalista sobre el debat postmodern entorn a la gestió política de la multiculturalitat. I açò, per una part, gràcies al primerenc rebuig de l'individualisme filosòfic i ètic en benefici d'una antropologia integral de la persona<sup>714</sup>, compaginat amb l'assumpció d'un individualisme

<sup>711</sup> Seyla Benhabib, *Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'era de la globalització*, València, Tàndem, 2000, pp. 37-84.

<sup>712</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>713</sup> Àngel Castiñeira, “Identitat, reconeixement i liberalismes...”, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>714</sup> “Un cas-limite peut nous faire mieux comprendre, par contraste, la réalité de la personne: c'est celui de Robinson Crusoe, mythe de l'individu à l'état pur. Je parlais de sa liberté vide, parce que totale. Mais vide de quoi? Ce qui rend la liberté «vide», c'est l'absence de tout point d'application possible du désir et de la volonté. Faute d'un champ d'action au moins potentiel, dont il se trouve *coupé* par l'Océan désert, Robinson ne peut pas jouir vraiment de la liberté dont il jouit. Dès que la liberté se réalise en actes, elle engage l'individu dans la responsabilité. Une tension s'institue du même coup entre liberté et responsabilité. Loin de s'exclure, celles-ci s'actualisent donc réciproquement. Si la tension tombe, parce

sociològic en el plànol normatiu, que regeix els drets de ciutadania i els mecanismes democràtics. I, per altra part, gràcies a la restitució de l'aliança comunitària a guisa d'*alter ego* del contracte juridicopolític, en pro de la vertebració de fonts de sentit vital i d'idees de bé per a un ésser humà dotat de raonabilitat i capacitat crítica transformadora. Altrament, aquestes coordenades col·legeixen el seu distanciament pregon respecte del nacionalisme excloent i de qualsevol fonamentalisme cultural i religiós, així com també del cosmopolitisme abstracte i idealista. Fet i fet, Javier de Lucas, en desvetllar les claus jurídiques i polítiques del conflicte identitari al bell mig de la globalització actual, sembla desbrossar, penosament, un camí farcit de miratges confusos però, en definitiva, convergent amb el de Rougemont com a via de solució del problema. D'aquesta manera afirma:

“Per la meua part, subratllaria el fet que darrere del pretès cosmopolita s'amaga sovint un *cosmopaleto*, per utilitzar el parònim que ha divulgat Muguersa. Sembla sostenible que l'únic universalisme acceptable és el que segueix la ràtio de la universalització dels drets humans i del reconeixement de la condició de subjecte de tot ésser humà com a tal; però aquest «com a tal», a diferència del que a vegades se sosté, no ho fa intercanviable amb qualsevol altre, sinó que subratlla la seva particularitat, que és el que l'individualitza, i per això no és defensable el model robinsonià d'exempció de supòsits que avui ens prediquen els liberals. [...] Per tot això potser és més fructífer el plantejament del cosmopolitisme plurinacional per complexització. Aquest model, que té en compte les diferències entre cultura i civilització, pot oferir un bon punt de partença per matisar el debat sobre la falsa tensió entre universalisme i exigències de reconeixement d'identitats particulars. Sobretot si no insisteix en la necessitat de la comunitat cosmopolita com a condició, sinó en la tradició del cosmopolitisme: el cosmopolita no és qui pertany a l'àmbit cosmopolita, sinó qui es construeix com a tal, des de la múltiple pertinença; cosa que en comptes d'exigir el desarrelament identitari (substituït per la condició de consumidor global), parteix d'aquestes arrels per inserir-se en el món”.<sup>715</sup>

Una mentalitat actual també molt propera a la rougemontiana és la de l'escriptor francès d'origen libanès Amin Maalouf, per al qual, davant l'era de la mundialització que s'obri a l'alba del segle XXI, cal optar per una visió de la identitat a

---

qu'une coupure intervient entre les deux pôles ou parce que l'un absorbe l'autre, il n'y a plus ni vraie liberté ni vraie responsabilité”. Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, París, Albin Michel, 1957, p. 91.

<sup>715</sup> Javier de Lucas, *Globalització i identitats*, op. cit., pp. 99-100. En relació amb aquesta cita vegeu també: “Ciudadanía y unión europea intercultural” a *Anthropos*, nº 191, 2001, p. 111.



mode de construcció experiencial i històrica en transformació dinàmica, ço és, com una conjunció de múltiples pertinences.<sup>716</sup>

Santiago Petschen, malgrat tot, fa notar encara un cert idealisme desencarnat en tal tipus de concepcions identitàries, consideració que el duu a compatibilitzar la identificació primària amb un grup, que marca l'arrelament bàsic de la persona, i la seua incardinació dins la realitat d'un món divers.<sup>717</sup> Aquesta presa de posició s'escau qualificar-la de variació “particularista” en referència a l'adscripció plural de Rougemont, en tot cas, ben allunyada si més no de la identitat purament monista i excloent. Petschen defén, així, els seus postulats, partint de tres fets. Primerament, la naixent idea d'una sobirania compartida, palpable ja en les relacions interestatals de supranacionalitat, com ara la Unió Europea, o en la creixent regionalització política i administrativa dels Estats europeus. En segon lloc, la pèrdua d'importància de l'element artificial o ideològic, criticat pels autors positivistes<sup>718</sup>, en la legitimació de la idea d'Estat-nació, i, de forma paral·lela, l'apreciació cada volta major de la nació com a

---

<sup>716</sup> “A l'era de la mundialització, [...] s'imposa amb urgència una nova concepció de la identitat [...] entre l'afirmació desmesurada de la [...] identitat i la pèrdua de tota identitat, entre l'integrisme i la desintegració. [...] Si no es treballa perquè tothom pugui assumir les seves múltiples pertinences, si els nostres contemporanis no poden conciliar la seva necessitat d'identitat amb una obertura franca i sense complexos a les cultures diferents i se senten obligats a escollir entre la negació de si mateixos i la negació de l'altre, formarem legions de bojós sanguinaris, legions de desequilibrats. [...] Els que puguin assumir plenament la seva diversitat serviran d'«enllaç» entre les diferents comunitats i les diferents cultures, i faran de «ciment» [...] en les societats en què visquin”. Amin Maalouf, *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat* [Carles Besa, trad.], Barcelona, La Campana, 1999, pp. 47 i 49. En un sentit semblant, Amartya Sen també opina que, de fet, les identitats desencadenen violència i, per tant, poden matar, quan la pròpia identitat és viscuda com a una condemna sense cap possibilitat de crítica, ni de canvi ni, al capdavant, d'elecció transformadora. Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino* [Verónica Inés Weinstabl i Servanda María de Hagen, trads.], Buenos Aires, Katz, 2007. Així mateix, gairebé seixanta anys enrere, després dels horrors de la Segona Guerra Mundial, el filòsof personalista Gabriel Marcel, com indica Encarnación Fernández, ja va analitzar els efectes deshumanitzadors d'allò que ell anomenà “la consciència fanatitzada”. Gabriel Marcel, “La conscience fanatisée”, a *Les hommes contre l'humain*, París, La Colombe, 1951, pp. 100-113; citat a Encarnación Fernández, *Igualdad y Derechos Humanos*, op. cit., p. 193.

<sup>717</sup> Santiago Petschen, *La Europa de las regiones*, op. cit., pp. 93-102 i 252-259.

<sup>718</sup> Cf. Hans Kohn, *Nationalism*, Princeton, Van Nostrand, 1955; també E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, op. cit., o del mateix autor en col·laboració amb Terence Ranger, *L'invent de la tradició* [Mercè Coll i Hortènsia Curell, trads.], Vic, Eumo, 1988.

realitat natural lligada a la cultura històrica dels pobles.<sup>719</sup> I, per últim, l'obertura de noves vies, estatals i continentals, per al desenvolupament de la personalitat comunitària de les cultures i regions d'Europa, la qual cosa permet també una reformulació del nacionalisme en termes estrictament civicoculturals. Una posició molt semblant a la de Petschen es troba en Àngel Castiñeira i Emilia Bea. Puix, mentre el primer parla d'un equilibri entre una pluralitat de lleialtats, de caire polític i contractual, i una identificació o adscripció identitària bàsica, la segona pareix decantar-se cap al reconeixement d'una identitat plural, representada amb la imatge dels cercles concèntrics i materialitzada mitjançant el principi de subsidiarietat, que, no gensmenys, partisca de la vivència d'una adscripció bàsica fonamental.<sup>720</sup>

Per un altre costat, Guy Héraud, autor europeista sense equívocs, que forjà el seu pensament al si del federalisme integral, també es desmarca de la multiforme “pluralitat de fidelitats” de Rougemont. Hi veu un dèficit d'arrelament a la comunitat d'identitat bàsica, que ell definiria amb el vocable d'“ètnia”: “l'ethnie n'est pas créée par l'homme, mais donnée avec lui; et l'homme est impensable sans elle. Elle est plus nécessaire même que la famille, et antérieure aux classes sociales dont l'existence tient à la division du travail et à une certaine forme de civilisation technologique”.<sup>721</sup>

---

<sup>719</sup> En tal sentit, August Monzon proposa una fonamentació de la nació des de la combinació d'un doble punt de vista: la fenomenologia de Husserl i la reflexió sobre el mite i el símbol de la filosofia hermenèutica. “En efecte, la nació sembla indestruable de l'àmbit d'allò que és simbòlic, d'allò que és primigeni, cultural-cultural alhora: quelcom no completament desmitificable ni racionalitzable; la invocació a la «ingenuïtat segona» (Ricoeur), postcrítica, que vol corregir la *hybris* de la conceptualitat característicament moderna, sembla pertinent ací. Dit altrament, el fet nacional ha de considerar-se pertanyent, en el seu nucli si més no, a l'esfera d'«allò donat», i no a la d'«allò posat» o construït, que és la pròpia de l'Estat i del dret positiu”. Aquests plantejaments no manquen de rellevants conseqüències: la necessària reactualització del vell debat ètic, polític i jurídic entre l'ideal orgànic premodern i l'“atomisme social” hobbesià, sustentador dels actuals Estats democràtics; la constatació, en el nivell antropològic, de la dificultat de defensar l'arrelament a una tradició des d'una visió positivista i il·luminista-progressista... August Monzon, “Societat valenciana i qüestió nacional: a propòsit de *De impura natione*”, a *Afers*, nº 8 (1988-1989), pp. 417-418.

<sup>720</sup> Àngel Castiñeira, “Lleialtats compartides i plurinacionalitat”, a DD. AA., *Catalunya-España. Un diàleg amb futur*, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 83-94; i també, Emilia Bea, “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, a *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, op. cit., pp. 127-164.

<sup>721</sup> Guy Héraud, *Peuples et langues d'Europe*, París, Denoël, 1966, p. 43; citat a Fabrizio Frigerio, “Ethnie”, a *DIFED*, p. 65. Vegeu també *L'Europe des ethnies*, París-Niça, Presses d'Europe, 1963.

Finalment, en clara concomitància amb G. Héraud, però des de l'òptica de la ciència antropològica no absent d'una tendència nacionalista, Joan-Francesc Mira se cerciora de que “*Europa és l'únic «continent cultural» fet de nacions*”.<sup>722</sup> D'aquí, conclou que: “Només en alguns casos, i només a força de racionalització permanent –i no sense possible o real incomoditat– pot funcionar una doble adscripció a «grups bàsics d'identitat»: [...] la fidelitat i la solidaritat *nacionals* només poden dirigir-se a una nació”.<sup>723</sup>

A pesar d'aquestes crítiques, el model rougemontinà de fidelitat personal a diverses identitats més o menys concèntriques, traduït, a nivell col·lectiu, en una acomodació federativa de la varietat d'identitats grupals al si de les institucions polítiques, pareix atresorar una creixent virtualitat pràctica per a afrontar els reptes de la globalització en el front cultural. És així que inclús ens atreviríem a dir que s'erigeix a tall d'antecessor qualificat del que a nivell d'ideal normatiu s'ha vingut denominant els darrers anys com a “interculturalitat” o “interculturalisme”, una espècie de síntesi superadora de la polèmica entre liberalisme i comunitarisme.<sup>724</sup> Es tractaria, segons Joan Carrera<sup>725</sup>, d'una modalitat especialment activa de multiculturalitat on la intercomunicació entre cultures s'esdevé en uns paràmetres que tendeixen cap a la igualtat o simetria, afavorits pel percaçament de la redistribució de recursos econòmics i la potenciació d'una educació ciutadana regida pel mínim comú denominador dels drets humans i orientada cap a la cohabitació intercultural.<sup>726</sup> Fins i tot, en el medi hispànic,

<sup>722</sup> El subratllat és de l'autor citat. Joan-Francesc Mira, *Crítica de la nació pura*, València, Tres i Quatre, 1985, p. 126.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>724</sup> Ramón Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Còrdova, Almuzara, 2004; i també Ricard Zapata-Barrero, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos, 2001. Coordinat per aquest últim autor, consulteu *Anthropos*, nº 191, 2001; número de la revista íntegrament dedicat a ciutadania i interculturalitat.

<sup>725</sup> Joan Carrera, *op. cit.*, p. 21.

<sup>726</sup> L'espai reservat a la formació de les noves generacions i a la conscienciació dels ciutadans és primordial en aquest estàndard d'interculturalitat per a l'assimilació i bon funcionament del model. Vegeu Victoria Camps, “Educar a la ciutadania para la convivencia intercultural” a *Anthropos*, nº 191, 2001, pp.

María Elósegui, pròxima a Kymlicka en l'abordament de la problemàtica multicultural i sincerament partidària d'una articulació federalista de les institucions democràtiques en la línia dels estudis de Ferran Requejo, aplega a assajar un “republicanisme intercultural”<sup>727</sup>, el qual, garantint la universalitat de drets, aposta per l'estructuració d'una ciutadania diferenciada en funció del grup. Aquesta proposta, tanmateix, no resta gens lluny de la de Charles Taylor, a la vegada que enllaçaria directament amb una filiació rougemontiana anterior, més que fóra difusa o bastarda. Puix la revisió del liberalisme procedimental que tots plegats efectuen, en distints moments del segle XX, beu, conforme adverteix Domingo Moratalla pel que fa en concret a Taylor, de “lo que aún queda en nuestras sociedades modernas del humanismo cívico renacentista, del que se alimentó la tradición republicana”.<sup>728</sup>

A la fi, com recorda Encarnación Fernández, per a aconseguir la universalitat dels drets humans en i des de la diversitat cultural cal no sols el reconeixement de les diverses identitats personals i col·lectives, sinó també i de forma ineludible la comunicació entre elles.<sup>729</sup> D'ahí la importància cabdal d'un “diàleg de les cultures” en Rougemont dins de l'esquema d'un cosmopolitisme arrelat o substantiu, el qual, a parer d'ell, demana una “xarxa de llibertats organitzades” a nivell no sols europeu sinó mundial<sup>730</sup> o, el que diríem a hores d'ara, un constitucionalisme d'abast continental europeu però també global en pro de la garantia universal dels drets humans com a expressió d'una comuna mesura ètica de mínims.

---

117-122; i també DD. AA., *Interculturalidad: fundamentos, programas y evaluación* [Encarnación Soriano, coord.], Madrid, La Muralla, 2002.

<sup>727</sup> María Elósegui, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer, 1998.

<sup>728</sup> Agustín Domingo Moratalla, “Ética y liberalismo: un análisis filosófico y político”, *op. cit.*, p. 336.

<sup>729</sup> Encarnación Fernández, *Igualdad y Derechos Humanos*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>730</sup> Les bases d'aquest esquema de pensament ja comencen a apuntar-se en gènesi a primeries de la segona postguerra, paral·lelament a la fundació de nombroses organitzacions internacionals protectores dels drets humans, tant a l'àmbit europeu com mundial (ONU, Consell d'Europa...). Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 53.

Ara bé, abans de res, cal deixar constància de la importància fonamental del tema del diàleg en el conjunt de la seua obra. Hom no pot passar per alt la vàlua meditativa del diàleg amb el proïisme, de la interpel·lació de l'altra persona sobre el jo, d'on sorgeix ben enjorn el quefer intel·lectual de Rougemont, àdhuc amb una apreciable transcendència literària com s'observa a través dels seus dietaris. La seua escriptura, a través de diverses vessants, vol ser una experiència personal però no aïllada de la vida quotidiana, una experiència viva inscrita al si de l'obediència a una "vocació personal" amb transcendència comunitària.<sup>731</sup>

“La vérité de l'homme est dans le dialogue. Dans son affirmation, dans ses questions ou ses réponses à d'autres hommes bien réels. Le monologue n'est qu'une suppression artificielle des conditions concrètes, sociales ou spirituelles, qui sont celles de chaque homme existant. (Ne pas confondre dialogue avec perplexité complaisante ou même douloureuse. Il y a dialogue, jusque dans ma solitude, ou dans ces pages, dès qu'un autre me fait réagir)”.<sup>732</sup>

Per aquesta raó, Bruno Ackermann defineix el diàleg com al mot axial de l'escriptura rougemontiana: “le sens vivant et actif d'une plume au service de l'Autre, le terme le plus positif de sa relation intime avec lui [...]”.<sup>733</sup> Així mateix, un Rougemont en plena maduresa reitera, en el plànol intercultural, aquesta experiència del diàleg com a hermenèutica creadora de sentit per a la persona en la interacció entre *nosaltres* i *ells*, ço és, en la controvèrsia entre la comunitat pròpia i l'aliena. Ho fa, paradigmàticament, mitjançant un cert perspectivisme metodològic, quan afirma que el diàleg entre cultures serveix menys per a promoure l'entesa mútua entre les col·lectivitats humanes –cosa per si sola ja encomiable– que per a augmentar els horitzons i les oportunitats vitals de cada ésser humà a l'hora d'accedir a un major grau de veritat.

“Il faut que chacune de nos cultures retrouve sa personnalité, c'est entendu, puisqu'il n'y a de dialogue fécond qu'entre partenaires bien distincts, sachant ce qu'ils veulent et ce qu'ils sont, ou le cherchant avec passion. Mais aucune de nos cultures, ainsi personnifiée, n'est une fin en soi. Une culture, c'est seulement l'ensemble des moyens

<sup>731</sup> Bruno Ackermann, “*Journal d'une époque. Journal non intime ou la quête d'une intimité de la personne à l'histoire (1926-1946)*” a *Écriture*, n° 29, tardor de 1987, p. 62.

<sup>732</sup> Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage (1937)*, Ginebra, Slatkine, 1995, pp. 135-136.

<sup>733</sup> Bruno Ackermann, “*Journal d'une époque. Journal non intime...*”, *op. cit.*, p. 61.

offerts aux hommes qui relèvent d'elle, pour s'approcher de la Vérité. Je crois que la Vérité est une, mais que son appropriation existentielle –seule valable en dernière analyse– compte autant de voies différentes qu'il y a de vraies personnes au monde, et de vocations personnelles. Ce que nous pourrions trouver dans le Dialogue mondial, c'est donc, et finalement, notre personne véritable, plus de sens dans la vie de plus d'hommes et de femmes, par plus de possibilités offertes à chacun".<sup>734</sup>

Un exponent específic d'aquest pensament rougemontia de caire dialògic es troba en referència a la vivència espiritual dins de les religions abrahàmiques (judaisme, cristianisme i Islam), usualment anomenades també religions “del Llibre”. Des de la seua visió de l’*“homo viator”* com a testimoni de fe, destaca la complementaritat en tensió dialèctica entre l’ortodòxia fixista i l’heretgia. Una antinòmia cultural clau en què el producte d’allò relacional en conflicte crea vies de superació dels extrems, l’objectivisme estàtic i el subjectivisme anàrquic respectivament. De tal manera que no entén l’ortodòxia en el sentit vulgar de conformitat a dogmes sagrats rebuts sota l’aparença de veritat inamovible, sinó, més bé, de forma dinàmica i evolutiva, com el conjunt de mitjans per a descobrir personalment la veritat dins de la línia autèntica de transmissió. En correspondència, salva a l’heretgia de la seua accepció transgressora d’heterodòxia inadmissible i la concep a mode d’una aventura mística o sapiencial del fidel, és a dir, com una interpretació o verificació interior i personal del sentit i dels sentits del Llibre sagrat, el qual constitueix el fonament de la comunitat religiosa.<sup>735</sup>

Comptat i debatut, de forma anàloga a la filosofia personalista i a la política federalista, en tot allò referit al diàleg entre cultures comprovem que, per a vèncer la contradicció entre unitat i divisió, subjau una mateixa actitud espiritual i unes mateixes

<sup>734</sup> Denis de Rougemont, “Sur le rôle de l’Europe dans le dialogue des cultures”, *op. cit.*, p. 22. L’original d’aquest text fou redactat en 1977.

<sup>735</sup> *Idem*, “Hérétiques de toutes les religions...”, *op. cit.*, pp. 298-303. “Sohrawardî écrit: «Lis le *Qorân* comme s’il n’avait été révélé que pour ton propre cas». Kierkegaard écrit: «L’*Évangile* doit être lu comme une lettre personnelle, adressée à toi seul». Et Kafka imagine la parabole de la Porte du Palais de justice: elle est ouverte, mais le pauvre paysan n’ose la franchir, à cause des deux farouches gardiens qui se tiennent auprès, jusqu’au jour où il dit à l’un d’eux: –Mais personne n’est jamais entré ni sorti, depuis des mois que j’attends ici! A quoi le gardien répond: –Elle n’était là que pour toi. Maintenant, il trop tard, nous la fermons. Nous pressentions qu’il n’y a de porte que pour celui qui osera la franchir, à tous risques, sans laissez-passer d’aucune sorte; qu’il n’y a de sens que pour celui qui se met en marche, et que la vraie voie est unique”. *Ibid.*, p. 299.

estructures de recerca de la comunió humana, les quals també es troben presents en l'ecumenisme professat per Rougemont a títol de doctrina de l'Església cristiana universal.<sup>736</sup>

Breument, tractem a continuació els seus arguments ecumènics com una mostra concreta de debat interreligiós. Aquests, si més no, enriqueixen les seues preocupacions juvenils sobre l'ocàs de la civilització occidental, i més específicament europea, així com, més endavant, nodriran el seu capficament en el diàleg entre cultures, com tot seguit veurem. D'aquesta manera, la prompta porositat del pensador suís al discurs ecumènic, adoptat a mode d'imperatiu categòric, anirà polint i moderant la seua primera lectura intransigent i doctrinària de la teologia protestant barthiana, fins arribar, corrent el temps, a una unió intrínseca entre confessió reformada i teologia ecumènica.<sup>737</sup> No obstant, conforme recorda Alexandre Marc, per bé que ambdós participaren en les reunions del parisenc *Club du Moulin-Vert*, un dels escassos i primerencs grups ecumènics d'inicis de la dècada dels trenta –Marc com a coordinador i el jove Rougemont bregant-se de forma iniciàtica en els ambients intel·lectuals de l'època–, “après 1935 et pendant près d'un demi-siècle, nous n'avons plus abordé l'oecuménisme de front, mais seulement d'une manière incidente et plutôt allusive”.<sup>738</sup>

<sup>736</sup> “Pour résoudre l'opposition unité-division, il [...] faut changer de plan, et retrouver l'attitude *centrale* dont ces deux ne sont que des déviations morbides. Entre la peste et le choléra, il n'y a ni «juste milieu» ni synthèse possible. Il faut revenir à la santé. Et tout d'abord, il faut se la représenter. La santé politique et économique s'appelle fédéralisme. La santé morale et civique s'appelle personnalisme. La santé religieuse s'appelle oecuménisme. [...] La thèse directrice étant la suivante: La théologie de l'oecuménisme implique une philosophie de la personne dont l'application est une politique du fédéralisme. [...] L'oecuménisme, le personnalisme et le fédéralisme sont les aspects divers d'une seule et même attitude spirituelle. Ils s'engendrent l'un à l'autre et s'appuient mutuellement. Ils ont les mêmes structures et les mêmes ambitions. Ils opposent également à la notion d'unité rigide celle de communion; [...]”. *Idem*, “Fédéralisme, personnalisme, oecuménisme”, a *Liber Amicorum Henri Brugmans. Au service de l'Europe*, Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture, 1981, pp. 124-125 i 131.

<sup>737</sup> “L'ensemble des articles de Rougemont à Hic et Nunc disent bien la nature de la polémique engagée tant dans les milieux protestants de l'époque qu'à l'égard des théologiens catholiques. Au terme des onze numéros, quel bilan dégager? D'abord que ses prises de position sont l'expression d'un certain dogmatisme qui, pourtant, ne signifie pas la rupture d'un dialogue avec les autres chrétiens”. *DRBIO*, vol. I, p. 243.

<sup>738</sup> Alexandre Marc, “Denis de Rougemont, un homme à-venir”, *op. cit.*, p. 29.

Així, a pesar de l'escàs desenrotllament prestat després a la qüestió específicament ecumènica, la seua fidelitat a tal vector de compromís cristià donà lloc a algunes remarques interessants. Cal destacar-ne almenys tres. Primerament, des de l'òptica eclesial, considera que una teologia de l'ecumenisme ha de valorar la diversitat de vocacions de les distintes Esglésies no com una imperfecció en la unió, sinó, ben al contrari, com la vida mateixa d'una única Església santa manifestada de forma plural. Correlativament, des d'un punt de vista doctrinal, és partidari de fomentar ortodòxies conscients de llurs valors autèntics, però, alhora, indistriablement dotades d'un tarannà obert i atent a assolir la comunió d'esperit en profunditat; per tant, la teologia ecumènica no ha de buscar en cap cas devaluar les ortodòxies existents al si de les diverses Esglésies. En aquestes primeres dues notes<sup>739</sup> trobem novament l'opció per una harmonia orgànica oposada a una unificació sistemàtica, tria, per altre costat, identificada amb la traça més genuïna del moviment ecumènic general, el qual manté la dialèctica en tensió entre la unitat cristiana i la identitat confessional.<sup>740</sup> Ara bé, tal vegada, allò més original de l'escurçada reflexió rougemontiana al voltant de l'ecumenisme fa referència a la influència predeterminant, històricament força important, tant de les estructures eclesiàstiques sobre les estructures de la societat política com dels processos interiors viscuts al si de les religions sobre els processos polítics manifestats immediatament després o en un període de temps més tardà.<sup>741</sup> En

---

<sup>739</sup> Denis de Rougemont, "Fédéralisme, personnalisme, oecuménisme", *op. cit.*, pp. 125-127.

<sup>740</sup> "El ecumenismo, por tanto, significa confrontación de dos fidelidades. Fidelidad a la voluntad de Cristo para que la Iglesia sea una, frente a las actuales divisiones eclesiales; y fidelidad a la propia confesión en la que se ha salvaguardado y recibido el «ser cristiano». De ahí que deban mantenerse los dos polos de la tensión dialéctica: búsqueda de la unidad cristiana que trasciende el *statu quo* de las divisiones eclesiales, y fidelidad confesional". Juan Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>741</sup> Consulteu els nombrosos exemples exposats per Rougemont: la presència simptomàticament abundant de tota mena d'autoritarismes polítics als països d'ascendència catòlica i luterana enfront de l'absència de cap forma de totalitarisme polític als països de tradició calvinista, més sotmesos, per contra, al perill d'atomització individualista; la permanència secular dels quadres tradicionals –monarquia, Estat, jerarquies socials i eclesiàstiques– a Anglaterra i a les nacions escandinaves a pesar de les transformacions produïdes, de forma pacífica a Escandinàvia, mitjançant la Reforma protestant, el pas de l'Antic Règim al liberalisme i fins i tot la gran petjada deixada per llargs anys de govern socialdemòcrata;



aqueix sentit, a hores d'ara, l'assentament d'una teologia ecumènica en la vida pràctica de les Esglésies cristianes, a l'igual que el d'un diàleg més vast entre les distintes cultures i religions de la humanitat, hauria d'afavorir les bases per a un nou ordre mundial de tall federalista a nivell polític.<sup>742</sup>

Arribats ací, si reconstruïm una retrospectiva seguint el fil cronològic de l'evolució del pensament rougemontinà, copsarem millor aqueix solc diàlogic constant que, amb la interrelació buscada de diferents referents culturals i ideològics, el menaria, finalment, envers la formulació d'un "diàleg entre cultures", tot just encetat el decenni de 1960. És així que des de primeries de la dècada de 1930, la seua pròpia visió d'un protestantisme neocalvinista i ecumènic seguidor de la teologia de Karl Barth es planteja en confrontació dialèctica amb l'herència de la modernitat, dins d'un context de decadència crepuscular de la civilització occidental compartit pels seus contemporanis. Es tracta així de l'enllestiment i aprofundiment d'un debat d'intencions sanadores entre dues matrius culturals: el cristianisme i la modernitat. El fruit de tal polèmica fou una sèrie d'aportacions matinalistes, segons la metàfora orteguiana, en profit de la superació de la crisi de la democràcia liberal d'entreguerres, acusada d'excessiu formalisme procedimental i de mancança de sentit comunitari. La contribució de l'autor neuchâtelés a l'elaboració, llavors, sia de la filosofia personalista, sia d'una política federalista oposada a l'Europa de les hegemonies i als autoritarismes dictatorials tant feixistes com comunistes, i, així mateix, el seu constant esforç per mantenir ferma la flama d'un humanisme cristià sincerament obert a l'esperit modern, representen ensems bona mostra d'aqueixos assoliments conciliadors.

---

el suport recíproc entre l'organització sinodal de les Esglésies reformades inspirades per Calví i el federalisme de la Confederació Helvètica... Denis de Rougemont, "Fédéralisme, personnalisme, oecuménisme", *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 133.

L'esclat de la Segona Guerra Mundial i el seu exili als EUA, fins la tornada definitiva al Vell Continent en 1947, fou un temps de reflexió copiosa, des de l'òptica de l'antropologia cultural, sobre els tòpics més rellevants de la civilització occidental (l'amor i l'erotisme, els grans drames, foraviaments i foscors enervants de la consciència col·lectiva nostrada...). Temps també de descobriment de l'hermenèutica de l'Escola d'Eranos (Carl G. Jung, Mircea Eliade...) a través de la *Bollingen Foundation* i d'experimentació personal dels contrastos entre la vida quotidiana i la mentalitat imperant en cadascuna de les costes de l'Atlàntic, l'europea i la nord-americana.<sup>743</sup> Però no fou sinó arran el seu estret compromís intel·lectual, cívic i polític amb l'europisme de postguerra quan Rougemont s'endinsa en un estudi pregon i detallat de les arrels culturals d'Europa i, alhora, del paper democratitzador i federalitzador de la cultura europea més humanista en el plànol de les relacions internacionals, fins i tot mirant cap a un horitzó mundial. La publicació de *Vingt-huit siècles d'Europe* en 1961 culmina doncs aquest procés d'investigació que abarca des de finals dels anys 40 fins a principis dels 60.

Altra fita destacable dins de la mateixa línia de treball seria l'aparició prèvia de *L'aventure occidentale de l'homme* en 1957. Obra que, tanmateix, es desmarca de la resta en trencar els límits d'una pura introspecció civilitzatòria i encetar una preocupació més obertament universalista en profit d'un diàleg cultural ultraeuropeu,

---

<sup>743</sup> “Cinq ans déjà, et chaque matin je m'étonne encore de me réveiller en Amérique. J'ai vécu en Suisse, en Autriche, en Italie, en Allemagne et en France: quelques mois et j'étais acclimaté. J'oubliais que le pays n'était pas le mien. C'était l'Europe. C'est ici l'Amérique, et je n'ai pas fini de m'en ébahir. Ce Nouveau Monde m'apparaît à chaque pas, sinon neuf, du moins différent de ce que mes réflexes attendaient. [...] New-York a les plus hauts gratte-ciel du monde, c'est vrai. Mais Le Corbusier, promené pendant une heure dans la ville par des journalistes, et finalement interrogé sur ses impressions d'architecte, répondit, m'assure-t-on: «Les maisons sont trop basses». Et c'était vrai, car la plupart ont trois étages. Ainsi du reste: ce pays si religieux n'a guère le sens du spirituel; on y est tour à tour plus formaliste et plus sans-façons qu'en Europe; plus avide de nouveauté et plus respectueusement conservateur; plus réaliste et plus idéaliste; plus efficace dans la rationalisation, et plus gaspilleur; plus puritain et plus libre de moeurs. L'Amérique ne se définit pas. Elle ne s'explique pas dans l'ensemble. Elle se sent. L'Amérique, c'est d'abord un sentiment. [...] Du sentimentalisme à l'épopée, l'Amérique de la vie quotidienne, comme celle du mythe politique et planétaire, est un immense glissement à travers le temps et l'espace. Tout glisse et passe ici, vers l'oubli, vers la vie”. *Idem, Vivre en Amérique*, Paris, Stock, 1947, pp. 11-13.

més enllà inclús dels límits de la civilització occidental. De tal manera que hom s'adona com la inquietud original, encarada a perfilar els contorns de l'Occident i, més singularment, de l'espai de cultura europea en benefici de la unió política i econòmica en marxa, aniria donant pas a una comunicació fluïda amb altres àmbits de civilització humana a tall de confrontació interactiva. Així, des de l'instrument d'anàlisi que li proporciona la fenomenologia hermenèutica, en una primera instància es replanteja l'oposició clàssica i no menys simbòlica entre Orient i Occident: “*deux voies de l'homme, deux directions maîtresses de sa Quête inlassable du Réel*”.<sup>744</sup>

Aquesta dualitat de base filosòfica i religiosa en tensió dialèctica i complementària l'argumenta, no en termes geogràfics o històrics, sinó més bé metafísics i antropològics, al capdavant espirituals. Per a ell, constitueix una certesa que “le dialogue *vrai* ne saurait donc s'instituer qu'au niveau des options de base, qui sont d'ordre métaphysique”.<sup>745</sup> En conseqüència, trobem una apel·lació metafísica quan acudeix a místics musulmans com Avicena, Ibn Arabí i Sohrawardi, estudiats per Henry Corbin, i a la tradició filosòfica occidental, des dels presocràtics fins al segle XX, per a confeir un llistat d'elements caracteritzadors de la dicotomia esmentada:

“Nous aurons le tableau suivant, formé de quatorze antithèses: *Orient*: l'aurore, le matin, le haut, la droite, l'extrême raffinement, la lumière, l'Ange de la Révélation, le but dernier, l'âme, l'initiation, la sagesse, la régénération, la connaissance libérée par l'illumination, la patrie originelle. *Occident*: le couchant, le soir, le bas, la gauche, l'épaisseur opaque, la pénombre, le démon de l'utilitarisme et de la puissance aveugle, l'oubli des buts de l'âme, le corps et la matière, l'activité désordonnée, la passion, la dégradation, la connaissance égarée, et obscurcie par le liens matériels et passionnels, le lieu d'exil. Cette unanimité dans l'interprétation, uniquement favorable à l'Orient, de nos deux termes symboliques ne peut manquer d'impressionner. [...] Elle révèle donc une forme de l'âme, une pente de l'âme, voire une «orientation» de la psyché occidentale. Mais, du prestige de cet Orient qui n'est pas celui des atlas, l'Orient réel, qui va de la Perse au Japon, bénéficie très largement dans nos esprits”.<sup>746</sup>

Però també hi ha una concomitant i no menys important apel·lació antropològica. “L'essentiel du dialogue nécessaire et désormais inévitable, pour si mal

<sup>744</sup> *Idem, L'aventure occidentale de l'homme, op. cit.*, p. 23.

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>746</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

engagé qu'il soit, porte sur l'homme et sa définition".<sup>747</sup> En aquest nivell ordena les antítesis, contrastant, en gran mesura, les religions abrahàmiques amb les d'Àsia, sobretot en referència a l'hinduisme i al budisme. Així postula, per una banda, una cosmovisió abrahàmica, pròpia d'Occident, que se centra en l'encarnació o promoció de la persona humana, en la fe en un Déu personal creador que mena a l'obediència activa i en un individu que verifica la via espiritual dins d'un món històric concret en evolució. I, per altra banda, una mentalitat oriental enfocada a l'"excarnació" o negació del jo personal, a la coneixença directa de l'esperit absolut i a un procés d'ascesi corporal i mental consagrat per la saviesa tradicional, que condueix a la fusió amb aqueix absolut espiritual i, per tant, a renunciar a la transformació de les realitats humanes, fixades i consagrades ensems a la mateixa religió. A més a més, constata que mentre la concepció abrahàmica de la unitat és exclusiva (la tradició dogmàtica o ortodòxia prospera i s'enriqueix estratificant-se, no evolucionant, en contra de les successives heretgies)<sup>748</sup>, la concepció oriental és inclusiva (accepta totes les formes d'adoració que pot imaginar l'home davant l'absolut espiritual).<sup>749</sup> En darrer lloc, sols a mode de contrapunt

---

<sup>747</sup> *Idem*, "La Personne, l'Ange et l'Absolu ou le dialogue Occident-Orient", a *La Nouvelle Revue Française*, nº 100, abril de 1961, p. 585.

<sup>748</sup> Aquesta visió fixista i exclusiva del dogma de fe en les religions abrahàmiques xoca amb el punt de vista del cardenal John Henry Newman, qui, des de mitjans del segle XIX, amb un impuls filosòfic i teològic de caire personalista *avant la lettre*, esperonà canvis de mentalitat cabdals dins l'Església catòlica que vingueren a consagrar-se amb el Concili Vaticà II. Considerat així un dels principals inspiradors de tal fita en la història eclesial, cal tenir en compte que al seu llibre *The development of Christian doctrine* (1845) va aportar una nova concepció de la veritat de fe com a "progrés dogmàtic en evolució". Vegeu August Monzon, "Newman y el personalismo", a *Revista Agustiniàna*, nº 96, setembre-desembre de 1990, pp. 889-903; número sencer de la revista dedicat a la figura de l'eclesiàstic anglès en el centenari de la seua mort.

<sup>749</sup> Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, *op. cit.*, pp. 27-34 i 262-263. "Car les grandes doctrines religieuses de l'Asie n'ont jamais été révolutionnaires. Elles n'ont jamais prétendu transformer l'ensemble des réalités humaines: sociales, économiques et politiques, ou même morales. [...] Les religions abrahàmiques, au contraire, monothéistes et communautaires, *attaquent* l'ensemble des relations humaines et prennent à partie, un à un, tout individu tel qu'il est, décidées à le transformer en vérité. [...] A cause de la nature du christianisme et de la nature de l'hinduisme ou du bouddhisme, la vie réelle de l'Occident est en conflit avec la foi, tandis que la vie réelle de l'Asie est en symbiose avec ses religions". *Idem*, "La Personne, l'Ange et l'Absolu ou le dialogue Occident-Orient", *op. cit.*, pp. 607 i 609. Més recentment, August Monzon desenvolupa, alhora que sintetitza, aquest mateix esquema dual, que plasma en la distinció entre religions "abrahàmiques" de substrat mediterrani –judaisme, cristianisme i Islam– i religions "còsmiques" –les orientals com l'hinduisme, el budisme, el confucianisme-taisme i el xintoisme junt a les més arcaiques o animistes d'Àfrica, Amèrica i Austràlia. Les primeres es

intermedi o de transició, seguint els treballs del seu amic Henry Corbin, situa entre la persona humana integral, segons l'òptica occidental, i el jo negat per l'esperit absolut oriental allò que anomena l'"escola iraniana". És a dir, "l'Iran du mazdéisme et de mystiques soufis, proche de l'Inde mais enté sur le tronc abrahmique, d'où sont issus les juifs, les chrétiens, et l'Islam"; un Iran dels espirituals zoroàstrics i musulmans sufís que s'empara en el maniqueisme de la divisió taxativa del jo en matèria i esperit, així com en la identificació d'allò vertader de la persona humana solament amb l'ànima i el seu àngel.<sup>750</sup>

En definitiva, Rougemont entén que, per a instaurar un veritable diàleg cultural i antropològic a escala planetària, abans de res, cal retrotraure's fins als principis creadors de civilització humana, ço és, les religions i les filosofies.<sup>751</sup> Cal conèixer-los i comprendre'ls amb profunditat. Sols així es pot mamprendre tant una prèvia comunicació necessària i rigorosa al seu interior –cap a dins–, com un debat posterior i fructífer entre ells i entre les seues realitzacions materials –cap a fora–, així com, paral·lelament, persistir també en una crítica sagaç envers les ambigüitats i els dèficits dels variats intercanvis culturals. "Tout échange est ambivalent. Il peut détruire autant que féconder".<sup>752</sup>

En aqueix sentit, a títol d'exemple, en el context de la descolonització de mitjan segle XX que permet a Àsia començar a superar l'irritant sentiment d'inferioritat cap a Occident i plantejar un diàleg fecund en peu d'igualtat, assenyala un doble repte

---

caracteritzarien pel seu origen nòmada i monoteista, ensems a l'assumpció dels valors de transcendència, temps històric i lineal, innovació, progrés, profetisme, acció, ètica, dogma, irreductibilitat personal i universalitat. Mentre que les segones s'associen a un origen sedentari i als valors de politeisme o panteisme, immanència, temps circular i repetitiu, duració, integració amb la natura, misticisme contemplatiu, estètica, tolerància, arrelament a l'entorn natural i humà i pluralitat ètnica. August Monzon, "Derechos humanos y diálogo intercultural", a *Derechos humanos*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>750</sup> Denis de Rougemont, "La Personne, l'Ange et l'Absolu ou le dialogue Occident-Orient", *op. cit.*, pp. 588-591 i 602-605.

<sup>751</sup> "Et j'entends bien un vrai dialogue au niveau des religions et des philosophies, c'est-à-dire au niveau créateur des civilisations et des cultures". *Idem*, *L'aventure occidentale de l'homme*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>752</sup> *Idem*.

complementari. Per un costat, la urgència oriental d'equipament tècnic i científic per a afrontar els problemes de sobrepoblació i subdesenvolupament, sempre amb la prudència d'evitar el desarrelament respecte als seus genuïns valors culturals. I, per altre costat, davant una tesis sociològica d'augment del temps lliure i de l'oci a Occident, gràcies als avanços tècnics, l'oportunitat de subsanar parcialment l'empobriment espiritual patit per la secularització mitjançant les aportacions de les ciències espirituals i fisiopsicològiques orientals.<sup>753</sup> Fins i tot, incidint de nou en aquest tema, més avant, durant el segon lustre de la dècada dels 70, tot just abans de la revolució islàmica a l'Iran en 1979, remarcaria amb agudesa el perill d'exportar indiscriminadament als països del Tercer Món els productes culturals de la modernitat aïllats dels valors occidentals que els donen sentit, la qual cosa trenca els equilibris interns d'aquestes comunitats humanes, crea greus tensions i conflictes i, davant el fracàs de les assimilacions maldestres o imposades, origina el rebuig fins i tot violent contra Occident.<sup>754</sup>

“D'une manière globale, je crois que nous sommes en droit de dire que l'Europe, depuis deux ou trois siècles, exporte sans relâche ses produits finis, non ses valeurs; ses idéologies, non sa foi; son obsession de la puissance, non la passion de la vérité reconnue dans la liberté; sa formule de l'Etat-Nation, non ses principes du droit de gens, sa séparation des pouvoirs ou sa sagesse fédéraliste; et pour tout résumer en deux mots, sa *civilisation* non sa *culture*, alors que celle-ci explique seule la création de celle-là, et peut seule en fournir le mode d'emploi. Nécessairement, cette dissociation schizophrénique fausse tous les *termes de l'échange* aussi bien culturel que commercial”.<sup>755</sup>

D'ahí, la necessitat d'harmonitzar més sòlidament els intercanvis culturals i l'exigència a la modernitat occidental, i a Europa més específicament, de prendre seriosament la llibertat de les persones com a màxima finalitat enfront dels anhels de puixança dels Estats en tot allò que fa referència a les seues relacions exteriors. I és, des d'aqueixos imperatius morals i polítics, des d'on Rougemont reclama una vocació

<sup>753</sup> *Ibid.*, pp. 258-260 i 267.

<sup>754</sup> *Idem*, “Rôle de la modernité dans les relations Europe-monde” (1976), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 530-538.

<sup>755</sup> *Ibid.*, pp. 534-535.

europèa equilibradora i federadora de la societat internacional i, a més a més, encarada a animar als dirigents dels pobles subdesenvolupats del Tercer Món a adoptar fórmules de construcció social més conformes amb les seues concepcions del món, els seus modes de vida i els seus paràmetres geogràfics, històrics, ecològics i etnoculturals.<sup>756</sup>

Tornant al llindar dels anys seixanta, ben prompte, tot el bagatge europeista anterior sumat a la distinció primerenca entre Orient i Occident, ben alligadora però insuficient per esquemàtica, donarien pas a l'intent d'aprofundiment més matissat i detallat a través de la vertebració institucionalitzada del diàleg entre cultures, aprofitant la tribuna privilegiada que ofería el Centre Europeu de la Cultura, amb seu a Ginebra.<sup>757</sup>

Des de la direcció d'aquesta entitat cultural, Rougemont promogué així la celebració de diverses trobades dirigides a estendre la preocupació pel debat i la cooperació intercultural entre la intel·lectualitat mundial, almenys entre la més propensa i sensible aleshores a la qüestió, la compromesa amb la democràcia liberal. Del 15 al 17 de setembre de 1961 es va celebrar un primer col·loqui a la vora del llac Lemán amb la participació, entre d'altres, de Gabriel d'Arboussier, Bertrand de Jouvenel, Germán Arciniegas, Ibrahim Madkour, Raja Rao, Stephen Spender, Wole Soyinka, Simon Jargy i Luis Díez del Corral.<sup>758</sup> Aquest simposi serví com a antesala per a convocar la Conferència sobre Europa i el Món, tinguda a Basilea en 1964 sota la presidència de

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>757</sup> “Dès les premières publications du C.E.C. apparaît une idée qui reviendra par la suite comme un leitmotiv: entreprendre un dialogue entre l'Europe, d'une part, considérée non comme une addition de nations rivales, mais comme une unité de culture, et d'autre part les nouvelles unités de culture indépendantes qui se manifestent dans cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notamment celles de l'Inde, du Monde arabe, de l'Afrique noire et de l'Amérique latine. Réveiller le sentiment d'unité des Européens était certes l'objectif initial et principal du C.E.C., et le demeure. [...] Après dix ans d'études et d'activité à l'intérieur de la communauté européenne, le C.E.C. a senti que le moment était venu de passer au stade de ce dialogue mondial, et d'en instituer les conditions pratiques”. *Idem*, “Note liminaire à «Le dialogue des cultures»” (1962), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 25.

<sup>758</sup> El resum de les intervencions fou publicat a *Pour un dialogue des cultures. Bulletin du Centre Européen de la Culture*, abril de 1962.

Louis Armand –primer president de l'EURATOM l'any 1958– i el patronatge del Consell Federal Suís, el Consell d'Europa i les Comunitats Europees.<sup>759</sup>

Les conclusions extretes per Rougemont arran d'aquests fòrums van en la direcció tant de prendre consciència com de focalitzar correctament la problemàtica contemporània sobre la necessària comunicació entre cultures diverses. Així com també, per últim, en la direcció d'aspirar a fixar un mètode i unes orientacions de treball a seguir. Per a ell, la relació d'interacció entre diàleg i cultura és congènita, fins al punt que una cultura manifesta la seua vitalitat en la mesura exacta en què sap mantenir-se en diàleg constant, ço és, oberta, curiosa i acollidora enfront de tot allò que no forma part d'ella i desafia la seua identitat per contrast o comparació. Inversament, una cultura que rebutja dialogar amb la pretensió de bastar-se a si mateixa i que no discuteix en nom de la nació, de la raça o del partit, resta feble, enervada i en perill de mort.<sup>760</sup>

D'aquesta manera, conforme diagnosticava en una conferència impartida el 22 d'octubre de 1962 al *Cénacle Libanais* de Beirut –espai de diàleg entre cristians i musulmans, des de 1946 ençà, malgrat els recurrents enfrontaments civils–, en la realitat històrica contemporània en la qual la modernitat occidental uniformitza pertot arreu les apariències exteriors de la vida humana (arquitectura, avanços tècnics i científics, mitjans de producció, informació i transport, vestit...), sorgeix un moviment de reacció de les cultures autòctones o locals per a afirmar-se diferents. Reacció legítima i necessària per al veritable diàleg entre cultures en la mesura que reforça la identitat pròpia, però que, permanentment, amenaça en degradar-se sota la forma de nacionalismes culturals tancats sobre si mateixos;<sup>761</sup> risc que nosaltres qualificaríem actualment de pendent vers el fonamentalisme religiós o el comunitarisme cultural clos.

---

<sup>759</sup> Les actes de la conferència s'editaren a *L'Europe et le Monde. Bulletin du Centre Européen de la Culture*, tardor de 1965.

<sup>760</sup> Denis de Rougemont, "Le dialogue de cultures" (1962), a *OCDR*, t. III., vol. II, p. 14.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 16.



Com a prevenció enfront d'aquesta indesitjable deriva cultural, s'imposa el diàleg pacificador entre cultures. Ara bé, si "les interferències culturals" entre distints espais de civilització, a mode de diàleg aleatori, espontani, empàtic i anàrquic, sempre han existit al llarg dels temps, en el moment hodiern caldria més bé empenyer un tipus de diàleg meditat, preparat i organitzat.<sup>762</sup> Així, Rougemont s'afegeix llavors a la inquietud i l'atenció emergents al voltant del contacte, la comunicació i la conflictivitat entre cultures distintes, manifestades, no debades, des de finals de la dècada de 1950 i principis de la següent, en coincidència amb el procés de descolonització i reconstitució de la societat internacional entorn de l'ONU. En un intent de resumir l'estat de la qüestió, confegeix un llistat de les iniciatives institucionals més reeixides en marxa en aquell moment. Quant a institucions permanents de caràcter general, ressalta el projecte de la UNESCO "Orient-Occident", engegat en 1956 per a promoure l'enteniment cultural mutu durant un període de deu anys, junt als treballs de la nord-americana *Asia Foundation* de San Francisco i de la *Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer* de Berlín, els huit congressos de 1949 a 1960 de l'*Institut International des Civilisations Différentes* (INCIDI), el primer congrés de 1961 de la *Société Internationale pour les Études Comparées des Civilisations* amb seu a Salzburg, o, per últim, la creació a Nova Delhi en 1958 de l'*International Centre* inspirat en el model del *Centre International* de Tokio. A més a més, constata el sorgiment de nombrosos instituts universitaris d'estudis especialitzats en cultura índia, àrab, africana... sobretot a Europa i als EUA. I fruit de llurs investigacions paral·leles, l'aparició d'una abundant publicació de revistes acadèmiques, consagrades bé a una cultura concreta, bé a un aspecte de les relacions entre cultures (filosofia, història, economia, folklore...), bé a les relacions culturals multilaterals, com ara, en aquest darrer cas, *Phylon* de la Universitat d'Atlanta als EUA,

---

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 15.

*East and West* dirigida pel professor G. Tucci a Roma, *Orient-Occident* de la UNESCO o *Civilisations* de l'INCIDI de Brusel·les.<sup>763</sup>

Mentrestant, el gran públic, inclús el més cultivat, lluny d'aquesta esfera de coneixement aleshores en gestació, demostra el seu encuriósit interés a través de la lectura d'articles pedagògics, no exempts d'errors i prejudicis, en publicacions periòdiques de caire general o de viatges. Però també, mitjançant llibres:

“[...] tels que ceux de Keyserling sur l'Inde et sur l'Amérique latine; de H. Zimmer, F. Maraini, Alexandra David-Neel, Ed. Shils, Raja Rao, A. Koestler, sur le Japon, l'Inde, le Tibet; L. Massignon, H.H. Schaeder, Jacques Berque sur les Arabes; de L.S. Senghor ou de J. Jahn sur l'Afrique noire, pour ne citer que quelques-uns des plus connus, [els quals] initient le dialogue nécessaire, parce qu'ils prennent pour sujet réel la confrontation des cultures, considérées dans leur ensemble, et la discussion (souvent passionnée) de leurs pré-suppositions fondamentales”.<sup>764</sup>

Malgrat tot, en benefici de l'establiment d'un diàleg fecund a nivell de cultures vives, Rougemont creu imprescindible el compliment d'una sèrie de condicions:<sup>765</sup>

1. *Organització del diàleg sobre la base de conjunts o regions culturals.*

La tria de les regions culturals com a unitat de referència dialògica li vingué suggerit a Rougemont per Arnold J. Toynbee en parlar de la necessitat d'uns “camps d'estudi intel·ligibles”. “Les régions culturelles qui constituent de nos jours des «champs d'étude intelligibles» (Toynbee) sont à la fois moins vastes et moins vagues que le binôme Orient-Occident; mais plus vastes et plus réelles (du point de vue culturel) que les Etats-nations constitués partout sur un modèle emprunté au XIX<sup>e</sup> siècle européen”.<sup>766</sup> Naix d'ací una classificació de dotze regions culturals, més menudes que els continents però més vastes que els països conformants de la societat internacional, entre les quals instituir el diàleg entre cultures. A saber:

<sup>763</sup> *Idem*, “Principes et méthodes du dialogue entre les cultures” (1962), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 30-31.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>765</sup> *Ibid.*, pp. 27-38.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 34.

Amèrica llatina (espanyola i portuguesa), Amèrica del Nord (EUA i Canadà), Europa, URSS, Món àrab (Magrib i Pròxim Orient), Iran-Pakistan-Afganistan, Indonèsia, Índia, Xina, Sud-Est asiàtic budista, Japó i Àfrica negra (francòfona i anglòfona).<sup>767</sup>

2. *Recerca d'interlocutors responsables al si de les diverses regions culturals.* Sense cap menyspreu envers la tasca investigadora dels especialistes en el distints camps científicosocials, sinó tostamps aprofitant com a base documentada les seues conclusions. Considera que el diàleg convé entaular-lo no entre dits especialistes, ans, més bé, entre “interlocutors responsables”. És a dir, entre representants culturals “conscients des valeurs particulières de la culture à laquelle ils appartiennent, nourris de ces valeurs et y croyant pour l'essentiel; mais également conscients des lacunes et maladies spécifiques de cette culture; et donc ouverts aux valeurs différents, complémentaires, ou correctives, que peuvent leur apporter d'autres cultures”.<sup>768</sup> Aquests interlocutors responsables, dotats doncs d'una saviesa interdisciplinària i realment viscuda, han d'explicar i ensenyar aquestes regions i llurs principis de coherència cultural tant als seus habitants com a les altres regions, encara que també han de ser conscients de les mancances específiques de cada cultura per a sustentar un diàleg viu sobre

---

<sup>767</sup> Copsa comparar la semblança quasi exacta entre la divisió en dotze regions culturals proposada per Rougemont, a principis dels anys seixanta enmig de la Guerra Freda, i la propugnada per Samuel P. Huntington, després de la caiguda de la URSS i del bloc comunista a la dècada de 1990. L'autor nord-americà distingiria de forma més reduïda entre nou civilitzacions mundials: la llatinoamericana, l'occidental, la cristiana ortodoxa, la islàmica, la hindú, la sìnica, la budista, la japonesa i l'africana. Tanmateix, si ens fixem una mica, la correlació esdevé gairebé total, puix l'occidental reuniria evidentment a Nord-Amèrica i Europa, l'ortodoxa o russa seria l'identificada abans amb la URSS, i la islàmica contindria de manera concentrada a la seqüència anterior que separava entre Món àrab (Magrib i Pròxim Orient), Iran-Pakistan-Afganistan i Indonèsia. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 50-54.

<sup>768</sup> *Idem*, “Principes et méthodes du dialogue...”, a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 27-28.

problemes vius. Al remat, aconsella la constitució d'una xarxa institucional de centres culturals corresponents a cadascuna de les regions, els quals permetrien establir entre ells “des liens *multilatéraux* de collaboration pratique, et formeraient ainsi *les points d'appui d'un réseau mondial d'échanges d'hommes, d'idées et d'informations*”.<sup>769</sup>

3. *Consignació d'empreses ideològiques i pràctiques comunes.* Cal evitar les comparacions teòriques massa especialitzades entre experts, però també la pura controvèrsia metafísica o antropològica aïllada i, per altre costat, també el pragmatisme sociopolític que pretén organitzar un superficial *modus vivendi* sense aprofundir en els temes axiològics fonamentals. En conseqüència, hom postula un veritable aprofundiment en l'intercanvi cultural sobre la base dels problemes compartits al voltant del bé comú mundial. Es tracta així d'afavorir convergències experimentals sobre “des entreprises communes idéologiques ou pratiques: défense de la liberté, recherche d'une éthique commune; examen de problèmes politiques et sociaux réplacés dans le contexte spirituel d'une culture donnée; examen des conditions de «l'aide aux pays techniquement arriérés»: que cette aide ne soit pas payée ou acceptée au prix de l'âme d'une culture; éducation; recherches scientifiques, etc”.<sup>770</sup> És a dir, cal incitar a cada regió cultural a expressar, dins d'una perspectiva mundial, no les seues reivindicacions, els seus complexos col·lectius o els seus rancors més o menys justificats, sinó les seues necessitats reals, els seus motius per a

---

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 28.

involucrar-se en el diàleg, els beneficis que n'espera i la contribució que pot aportar.<sup>771</sup>

En definitiva, per al pensador suís, el sentit autèntic del diàleg entre cultures passa per ser instituït a nivell de les experiències espirituals històriques, però s'encamina, en primer lloc, a servir els interessos concrets de cadascuna de les regions culturals, car “le Dialogue des Cultures [...] est vital avant d'être philanthropique”.<sup>772</sup>

Així doncs, junt a les múltiples contribucions d'altres figures cíviques i intel·lectuals –moltes vegades de major rellevància pública–, tota aquesta reflexió rougemontiana sobre el reconeixement de la pluralitat d'identitats culturals, individuals i col·lectives, acompanyada d'una concomitant demanda d'interrelació dialògica entre elles, va trobar un ferm ressó polític i jurídic a partir de l'aprovació del Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics de 1966. Aquest, segons recorda Javier de Lucas, fixà al seu art. 27 un estàndard normatiu internacional de respecte a la diversitat cultural com a valor fonamental del patrimoni comú de la humanitat, alhora que erigí l'obligació de l'Estat i el correlatiu dret de les minories ètniques, religioses i lingüístiques a afirmar i desenvolupar la seua pròpia identitat. A més, no cal oblidar l'íntima i conflictiva relació de l'art. 27 amb l'art. 1, que proclama el dret de lliure determinació dels pobles. Ara bé, l'esforç determinant en l'impuls d'aquest contingut normatiu vingué immediatament de la UNESCO, per mitjà, entre d'altres mecanismes, de la Declaració de Principis de la Cooperació Cultural Internacional del mateix 1966 i de les successives Conferències mundials i regionals dedicades a la política cultural.<sup>773</sup>

Durant la celebració de la Conferència Europea de la Cultura de desembre de 1989, Federico Mayor Zaragoza, aleshores director general de la UNESCO, va agrair a Denis de Rougemont la invenció de l'excel·lent expressió “diàleg de les cultures”, en un

<sup>771</sup> *Idem*, “Sur le rôle de l'Europe dans le dialogue des cultures”, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>772</sup> *Ibid.*, pp. 20 i 22.

<sup>773</sup> Javier de Lucas, “Ciudadanía y unión europea intercultural”, *op. cit.*, pp. 96-97.

moment en què, després de la mort de l'autor pocs anys abans, el CEC es disposava a organitzar a Lisboa, ensems amb la Comissió Nacional per les Commemoracions dels Descobriments Portuguesos i altres entitats internacionals, una nova Conferència sobre Europa i el Món del 8 al 10 d'octubre de 1990.<sup>774</sup> Era el temps de la caiguda del mur de Berlín i, amb ell, del Teló d'Acer; el final de la Guerra Freda. Temps il·lusionant de relançament de l'europeisme democràtic cap a l'Est d'Europa. Un temps, al capdavant, de reafirmament de les idees rougemontianes sobre la vocació democratitzadora i federalitzadora d'Europa, culturalment una i diversa. Zbigniew Brzezinski, antic conseller de seguretat nacional del president nord-americà James Carter, ho ratificava en cridar als EUA a recolzar una Europa federal, aprofundida en allò institucional i ampliada en allò territorial, com a potència mundial estabilitzadora.<sup>775</sup> Tanmateix, en un nou temps on els problemes no es plantegen ja entre els antics blocs ni tampoc entre els Estats-nació d'un mateix àmbit cultural, Samuel P. Huntington va parlar d'un nou ordre mundial regit pel xoc entre civilitzacions, per la lluita entre identitats, cultures i religions com a nou motor històric després de la desaparició del conflicte entre ideologies; el reviscolament dels nacionalismes excloents i dels fonamentalismes religiosos semblava donar-li la raó.<sup>776</sup>

A pesar de tot, si Huntington encerta en diagnosticar que el perill ve de les fractures, fronteres i incomprensions civilitzatòries. També és veritat que, en el marc de la globalització socioeconòmica i tècnica, un ordre mundial sustentat en la reflexió i en la capacitat d'integració i d'enteniment fructífer és la millor garantia de protecció contra els enfrontaments bèl·lics.<sup>777</sup> En raó de tal argumentació, en l'actualitat sorgeix una

<sup>774</sup> “Editorial”, a *Cadmos*, nº 50, estiu de 1990, p. 4-5.

<sup>775</sup> Zbigniew Brzezinski, “El mundo necesita una Europa federal pronto”, a *El País*, 20 de novembre de 1991.

<sup>776</sup> Cf. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, op. cit.

<sup>777</sup> Vegeu Jacobo Muñoz, “Diàleg o conflicte entre civilitzacions?”, a *L'espill*, nº 27, hivern de 2007, pp. 111-117.

exigència moral d'apostar per un model d'interculturalitat social, el qual permeta bastir una concepció transcultural o ecumènica dels drets humans a tall de mínim comú denominador d'ètica política.<sup>778</sup> Tot i ser conscients de la mancança fins al moment d'aqueix consens universal substantiu, el qual apaivague les tensions entorn a la diversa fonamentació, interpretació i catalogació dels drets humans per part dels distints espais de civilització.<sup>779</sup> Sens dubte, en aquesta tasca l'obra de Rougemont constitueix una font d'idees humanistes que, ben arrelada al segle XX, brolla cap al futur nostrat amb vigor.<sup>780</sup> Puix, a mode d'una ascendència pionera, es projecta cap al segle XXI en promoure i legitimar un model de pluralisme cultural universalista, ni etnocèntric ni relativista<sup>781</sup>, el qual, en últim terme, persegueix l'estructuració democràtica d'una comunitat humana global, valorant i travessant les diferències de cultura, de fe i de costums.<sup>782</sup>

Fet i fet, des d'aquest punt de vista és des d'on el CEC, presidit a hores d'ara per Dusan Sidjanski, i la Universitat de Ginebra van reactivar ensems el debat sobre el "diàleg de les cultures" en

<sup>778</sup> Cf. August Monzon, "Drets humans: universalitat ecumènica", a *Saó*, nº 227, març de 1999, pp. 30-32.

<sup>779</sup> Encarnación Fernández, *Igualdad y Derechos Humanos*, op. cit., p. 195.

<sup>780</sup> No debades, l'horitzó humanista sembla un anhel, sentit com a irrenunciable, per la intel·lectualitat més compromesa amb la realitat de la nostra aldea global. Vegeu DD. AA., *Hacia una mundialización humanista* [Edgar Montiel, coord.], París, UNESCO, 2003; i també Amelia Valcárcel, "Vindicación del humanismo (XV Conferencias Aranguren)", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 36, gener-juny de 2007, pp. 7-61.

<sup>781</sup> La filosofia rougemontiana sobre el respecte a la diversitat cultural i el diàleg entre cultures compleix les condicions de tot multiculturalisme raonable. Així, "a) es pluralista porque reconoce la racionalidad de las creencias y la prácticas de otras culturas; b) es universalista porque augura la preponderancia de un estándar común de razonabilidad basado no en la naturaleza humana ni siquiera en la idea de razón universal, sino sobre un sano sentido común. El universalismo así estructurado, en tanto no basado en la naturaleza humana o en la razón universal, se vuelve compatible con el pluralismo compartiendo con él la razonabilidad (he ahí la expresión clave). En términos kantianos, la razón fundante es en este caso la razón práctica, no la razón pura". Francesca Rigotti, "Las bases filosóficas del multiculturalismo", a *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos* [Carlo Galli, coord.; Heber Cardoso, trad.], Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 39.

<sup>782</sup> M<sup>a</sup> José Fariñas Dulce, referint-se al bastiment d'una nova idea de ciutadania universal respectuosa amb la diferència cultural, ho expressa de forma immillorable: "Quizás habría que comenzar con una **deconstrucción** –en los términos del enfoque filosófico-lingüístico propuesto por Derrida– del concepto formal del sujeto de derecho, entendido como un sujeto *individual, abstracto y descontextualizado*, es decir, **deconstruir** la subjetividad «kantianamente» individualista y anuladora de todas las diferencias, y proseguir con una **reconstrucción** del ser humano inmerso en sus raíces comunitarias, en sus identidades múltiples, en una palabra, en una «subjetividad plural», heterogénea, compleja y abierta a elementos espúreos e indeterminados; solamente con este planteamiento inicial sería posible, a mi juicio, reabrir el diálogo con otras formas de vida y con otras culturas, y llegar así a una verdadera integración intercultural, que permita mantener la cohesión y el equilibrio sociales, sin márgenes de exclusión, ni de marginación o dominación". M<sup>a</sup> José Fariñas Dulce, "Ciudadanía «universal»...", op. cit., pp. 166-167.

gener de 2004, seguit d'una conferència en abril del mateix any a Lisboa, sota el patrocini de José Manuel Durão Barroso, deixeble europeista de Rougemont i llavors primer ministre de Portugal. La recent publicació de *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle*<sup>783</sup> i la declaració de 2008 com a any del diàleg intercultural per part de la Comissió Europea, encapçalada pel susdit polític lusità, testimonien aquests renovellats esforços encarats a fer escoltar la veu d'Europa enmig d'un imperiós i no menys entrebancat diàleg entre civilitzacions o regions culturals del món.

### 2.2.5// Democràcia

Fins ací hem tractat nocions com les d'Estat, política, poder, identitats i ciutadania, al si del federalisme integral de Denis de Rougemont. Variades dimensions aïllades i parcials de la seua filosofia social i política que, no obstant, s'integren i es comprenen millor en relació amb el concepte clau de democràcia. En aquest sentit, paga la pena recordar una de les darreres reafirmacions del seu pensament, que el mateix autor realitzà a les acaballes de sa vida. "Nous voulions une démocratie digne du nom: communautaire, autogérée, régionaliste, fédéraliste... Je le répète: c'était là le seul programme constructif des années trente. Et il l'est encore plus aujourd'hui".<sup>784</sup>

Tal ideari d'aprofundiment democràtic sembla no revestir, gens ni mica, l'aspecte consolador d'un crit desfasat i patètic. Sinó que, més aïna, pareix reflectir una

<sup>783</sup> DD. AA., *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle. Hommage à Denis de Rougemont* [Dusan Sidjanski i François Saint-Ouen, dirs.], Brusel·les, Bruylant, 2007.

<sup>784</sup> Denis de Rougemont, "Témoignage", a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, op. cit., p. 35.



visió vigorosa, cada volta més compartida per nombrosos pensadors contemporanis de tarannà postmodern. No debades, a títol d'exemple, Pietro Barcellona considera perniciosa la tendència actual d'atribuir al dret la resolució de tots els conflictes socials, davant el fracàs en el terreny de la reforma de les condicions practicomaterials d'aquests; o, dit d'altra manera, apunta que l'estratègia dels drets individuals no és l'única solució als problemes que assetgen la nostra democràcia hodierna, ni tal vegada la més important en el moment present de la seua evolució històrica, perquè cancel·la en fals la qüestió dels actors socials del conflicte i la necessària reforma del sistema.<sup>785</sup> Per la qual cosa, a parer d'ell:

“No es casual [...] que [...] se responda aún confusamente a la llamada crisis del Estado social mediante la constitución de comunidades de voluntarios para la acogida y la asistencia social y con asociaciones para el control de los poderes públicos; y que, igualmente, el voluntariado y sus organizaciones estén dando vida al muy interesante fenómeno de la refundación de una esfera social de relaciones interpersonales y solidarias sustraída a la lógica perversa de la institucionalización de las necesidades humanas. La estrategia de los derechos es débil sustitutivo de la disolución de la tradicional solidaridad de clase y de las relaciones sociales basadas en la familia; y, en definitiva, neutraliza la necesidad de solidaridades nuevas y de espacios y lugares distintos para reconstituir relaciones interpersonales de tipo «comunitario», que en cambio son imprescindibles en las experiencias de voluntariado a las que se ha hecho referencia. [...] La construcción de poderes democráticos no es un complemento de la estrategia de derechos, sino la única alternativa real desde el punto de vista de la persona y de la comunidad. Poder democrático en la ciudad, en la escuela, en la fábrica significa construir relaciones sociales nuevas y equilibrios de poder distintos”.<sup>786</sup>

Antecessora primerenca d'aquest discurs actual, en l'horitzó de la dècada de 1930, la filosofia personalista i comunitària, llavors en gènesi, entroncava amb el federalisme d'arrelam proudhonià enmig de l'estadi de crisi terminal d'un model periclitat de democràcia clàssica liberal. La democràcia formal, entesa restrictivament com a govern popular amb institucions representatives, seria sotmesa doncs a una dura crítica, seguint el fil conductor provinent dels ja llunyans esclats revolucionaris de 1848 i de la subsegüent aparició dels moviments associatius d'extracció social treballadora arreu d'Europa.

<sup>785</sup> Pietro Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>786</sup> *Idem.*

En breu retrospectiva, l'associacionisme democràtic, ben vist pels liberals decimonònics per a resoldre la xacra del pauperisme sota la forma de mutualitats, empenyia l'organització del poble de baix cap amunt i, en bona lògica, desembocà en el federalisme, reclamant no sols el sufragi universal –translació del “mite de l'assemblea plenària” a l'àmbit de les institucions representatives–, sinó també la llibertat de les associacions dins de la república federativa. Per a Proudhon, la federació es postulava com l'única forma de govern capaç de conciliar democràcia, república i socialisme, ço és, l'única institució sociopolítica en què la llibertat i l'autoritat conviuen en un cert equilibri en pro de la justícia social. Com diu Salvo Mastellone:

“El federalismo de Proudhon y de Ferrari es un fenómeno histórico ligado a la idea de asociación democrática: el «federalismo» de los demócratas republicanos era distinto del simple «*Bundesstaat*»; él significaba no sólo descentralización, sino también pluralismo de las asociaciones y autonomía de los grupos sociales. Este federalismo nacía de una concepción moderna del contrato social, en oposición a la centralización administrativa y gubernativa; el contrato de federación debía asegurar mayor importancia a las asociaciones que al Estado, mayor autoridad a los órganos municipales y provinciales que al poder central; el sistema federativo, como política de progreso, habría permitido al contrato social hacerse realidad; el mutualismo social tenía necesidad del federalismo político para realizar la justicia social”.<sup>787</sup>

És així que la doctrina proudhoniana, segons Ferdinand Kinsky, es configura com la primera plasmació contemporània d'un federalisme global, no sols de caràcter juridicopolític sinó també social.<sup>788</sup> Alhora que, com és evident, el conjunt dels filòsofs personalistes, però sobretot els del corrent de l'*Ordre Nouveau* –anomenats federalistes integrals després de la Segona Guerra Mundial–, es veren pregonament influïts per aquest deixant en l'evolució de les idees polítiques, fins al punt, diríem nosaltres, de representar una de les més fidels i fructíferes descendències proudhonianes.

Immers plenament dins d'aquest context, però des del punt de vista particular que li atorgava l'humanisme social propi del neocalvinisme barthià, així com el referent històric helvètic, és com millor s'interpreta la crítica juvenil de Rougemont, sagaç, severa i sovint excessivament agressiva, contra el liberalisme burgès i racionalista,

<sup>787</sup> Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>788</sup> Ferdinand Kinsky, “Fédéralisme et personnalisme”, a *DIFED*, pp. 79-80.

heretat del segle XIX i retratat en el seu declivi, paradigmàticament, a través de la inestabilitat i inoperància de les democràcies d'entreguerres. Als textos s'hi troba una disquisició sobre la democràcia confegida amb l'instrument metodològic d'una raonabilitat dialèctica *a contrario*, que defuig les postures més generalitzades a l'època, és a dir, tant la raó pura i pretesament neutra dels republicans positivistes o el determinisme científic dels marxistes, com l'antiintel·lectualisme dels feixistes.<sup>789</sup> L'estudi de la democràcia s'aborda com el d'un fenomen inserit dins de les coses de la vida humana, per tant, dinàmic, en canvi històric constant, relacionat amb la recerca d'una veritat moral raonable i universalitzable i requerit de ser contrastat insistentment amb «allò concret».

Hi ha, en conseqüència, una aproximació empírica i encarnada a l'esdevenir dels discursos i principis democràtics d'aquell temps: afeblits estructuralment de forma directament proporcional a la seua identificació estreta amb el racionalisme idealista i els interessos d'una burgesia individualista; deslegitimats per la misèria de la classe obrera, la crisi econòmica esclatada en 1929 i els successius escàndols financers; i, alhora, soscavats per l'atracció de diferents capes socials envers les místiques col·lectivistes i autoritàries de l'Estat totalitari –el proletariat principalment respecte al comunisme, i les classes mitjanes ensems a la burgesia benestant pel que fa al feixisme nacionalista.<sup>790</sup> El diagnòstic conclou que “la crise nous a fait voir soudain que les

---

<sup>789</sup> Pel que fa a l'antiintel·lectualisme coetani afirma: “On proteste contre le fait de penser, au lieu de protester contre la bêtise ou la fausseté de certaines idées. Derrière l'abus, c'est l'usage normal qu'on attaque. [...] C'est la même démission du *cogito*. La même castration, dirait Freud. [...] Les adorateurs de la Vie m'ont souvent donné l'impression d'une sensibilité défaillante, qui soutiendrait mal la critique d'un intellect intact et offensif. Peu capables de dominer le conflit normal et fécond des créations de la raison et des impulsions de «la Vie», ils sacrifient les premières aux secondes, ce qui revient en fait à biffer simplement le critère de la *vérité*, et à ne respecter plus que les indications très équivoques de l'instinct. Est-ce bien cela qu'exigent les «anti-intellectualistes»? Que l'on supprime la préoccupation de la vérité? [...] Si l'on décrète qu'il n'y a plus de vérité, on prive en effet la pensée de son aiguillon créateur...”. Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, op. cit., pp. 132-133.

<sup>790</sup> “Au terme du libéralisme, à l'origine des dictatures, une seule et même situation matérielle: la misère. L'un des systèmes la redoute et la prépare, l'autre en résulte et s'en souvient. L'ersatz de commune mesure, dans les régimes bourgeois capitalistes, c'était l'argent. Mais le crédit s'écroule, et la mesure devient le manque d'argent. C'est cette angoisse avant tout qui explique la carence des gouvernants, la

positions intellectuelles héritées du libéralisme conduisaient à ce régime de faillite qu'on nomme l'État totalitaire".<sup>791</sup>

Calia, per tant, a parer de Rougemont, no únicament una posició antifeixista, típicament esquerrana i parcial, en la mesura que sols denuncia els autoritarismes de dretes. Sinó una censura de tot tipus de totalitarisme, fóra de l'orientació ideològica que fóra. Precisament per això, sobretot, calia una crítica urgent i sense contemplacions cap a la filosofia liberal, amb l'objectiu de defensar les llibertats de la persona humana.<sup>792</sup> Seria, en efecte, gràcies a aquesta perspectiva, conscientment arrelada en la realitat concreta, d'on sorgí, tot seguit, una sèrie de notes a mode de teoria normativa sobre la democràcia, la qual, tanmateix, no té una aspiració de sistema sinó solament d'orientació.

“Je ne cherche pas à bâtir un système dans l'absolu: je veux être utile. Mais je ne cherche pas non plus à servir un régime politique actuel, ou une classe, ou un groupe d'intérêts: je veux être vrai. [...] L'esprit pur et l'esprit asservi sont deux complices dont les disputes bruyantes n'ont eu jusqu'ici d'autre effet que de nous détourner de notre rôle, lequel est d'incarner l'esprit au service de la vérité. Je définirai donc mon attitude comme un *opportunisme de la vérité*. [...] C'est pourquoi [...] je m'appliquerai à définir le seul aspect moral de mon sujet: quelle est l'attitude de pensée, le parti pris fondamental qui peut nous orienter dès à présent vers une communauté solide et libérale? [...] *Il faut penser avec les mains*. –La formule est brutale et je pense qu'elle doit l'être. Nos circonstances sont plus brutales encore, et nous invitent à parler net. Il ne s'agit plus aujourd'hui de nuancer des valeurs reconnues de tous, –elles *n'existent* plus–, mais de rétablir ou d'établir une hiérarchie, et d'insister d'abord sur l'essentiel. [...] Étant bien clairement entendu que l'essentiel n'est pas ce qu'un dictateur pense, n'est pas l'urgence matérielle, mais *la plus haute vérité*. Qui est la vérité à hauteur d'homme. Et j'ajouterai: à portée de la main”.<sup>793</sup>

A *Penser avec les mains* (1936) hom s'adona doncs d'una voluntat de canvi democràtic profund i integral, és a dir, no sols referit a les estructures materials i

---

timidité de leurs réformes, l'incohérence de leurs décrets. [...] La commune mesure des États neufs, c'est au contraire une mystique conquérante. Mais là encore, derrière les grandes façades aux symboles religieux et orgueilleux, je retrouve la misère matérielle. Car à toutes les objections que je puis adresser à ces régimes, leurs partisans finissent par me répondre: Bon o mauvais selon vos idées, c'est ce régime qui nous a délivrés de la misère. Et cela suffit à le justifier pour le moment”. *PM*, pp. 133-134.

<sup>791</sup> *Idem*, “Trop d'irresponsables s'engagent! (Responsabilité des intellectuels)”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>792</sup> “Précisons donc encore: la première tâche des intellectuels qui ont compris le péril totalitaire (de droite ou de gauche) ce n'est pas «d'adhérer» à quelque anti-fascisme, mais de s'attaquer à la forme de pensée d'où vont nécessairement sortir le fascisme et le stalinisme. Et c'est la pensée libérale. Voyez donc comme nos libéraux se mettent d'eux-mêmes en rangs et marquent le pas dès qu'une menace se précise contre les libertés françaises! Le réflexe du libéral devant le péril, c'est de faire un fascisme. Fût-ce même pour se défendre du fascisme”. *Ibid.*, p. 22.

<sup>793</sup> *PM*, pp. 145-147.

institucionals de la convivència humana sinó també, primer que tot, a les bases espirituals, culturals i antropològiques sobre les quals es basteixen aquelles. És justament per això que l'escriptor afirma: “j'écris ce livre et je pose ces problèmes dans l'optique des États libéraux. Qu'on n'entende point par là que j'accepte leurs régimes: mais j'en tiens compte, et ils me déterminent, fût-ce même contre eux”.<sup>794</sup> Es capta ací un anhel imperiós de transformació de les “velles nacions liberals” enfront dels amenaçants reptes llançats pels “joves imperis o dictadures”, ço és, per les “nacions rejuvenides” que han dut a terme, després de la Primera Guerra Mundial, una revolució de masses.<sup>795</sup>

Davant d'aquestes greus circumstàncies històriques, en raó del plantejament “radical” de les tesis rougemontianes –en el sentit d'anar a l'arrel axiològica del problema–, com no podia ser d'altra manera en la mentalitat de l'època, l'autor neuchâtelés apel·la al mot seductor de “revolució”, sovint carregat de significacions confuses.<sup>796</sup> Crida doncs a la necessitat d'un canvi revolucionari de paradigma cultural i sociopolític per a superar el “desordre establert”. Opta per una concepció de revolució no regida pel racionalisme metodològic, cartesià o hegelian, que va abocar les revolucions de 1789 i 1917 a resoldre les seues contradiccions, enmig de la realitat pràctica, a través del plànol abstracte de l'estatalisme. D'aquesta manera, més aïna, reprén l'argumentació de Proudhon, exposada per Arnaud Dandieu i Robert Aron, per a fonamentar la revolució en una tensió dialèctica de contraris, és a dir, en el mètode dicotòmic o d'antítesis en diàleg<sup>797</sup>, el qual, aplicat tant a l'activitat personal com al camp públic de la política, diferencia entre l'àmbit d'organització formal i el de creació substantiva.

---

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>795</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>796</sup> Per a Rougemont, davant d'una paraula tan manida, era necessari “un effort pour retrouver le contenu concret et précis du grand mot de révolution dont abusent aujourd'hui, à l'envi, les anarchistes petit-bourgeois du type surréaliste, et les évolutionnistes brutaux du type stalinien, en passant par les émeutiers fascistes”. *PP*, p. 247.

<sup>797</sup> *Ibid.*, pp. 249-250.

Cosa que deriva en la subordinació dels mitjans als fins, dels instruments a la idea directora, dels mecanismes materials a les obres espirituals i, al capdavant, de l'Estat a la llibertat creadora de la societat i dels ciutadans.<sup>798</sup>

És així que, atenent a la seua opinió, per altre costat generalitzable al conjunt dels personalistes, calia una nova revolució cultural i sociopolítica de caire alliberador o emancipador de la condició humana universal, que, simbòlicament encapçalada per França, perllongara i enriquirà la tradició democràtica de l'Europa moderna.<sup>799</sup> “Notre seule chance de salut, à nous autres nations libérales, est dans la création d'une communauté libre. Notre chance est dans l'invention, et non dans la défense, ou dans l'imitation”.<sup>800</sup> Calia, a més a més, per a tenir cura de la democràcia, no sols desemmascarar l'alienació real que patien la majoria dels drets concedits pel liberalisme polític als ciutadans, sota l'argument d'una igualtat formal i abstracta, sinó també apostar per la fórmula orgànica de la federació, la qual recuperava la idea de justícia social enmig d'una societat pluralista, mitjançant la postulació d'una ètica de mínims de caràcter publicosocial. En minva del desprestigiat joc de partits i del parlamentarisme, es tractava de la potenciació d'un federalisme declaradament proudhonià, més resolt a la participació directa de la ciutadania en l'organització sociopolítica, a través de noves formes de representació. Al remat, es tractava també de la recreació d'una organització

<sup>798</sup> *Idem*, “Qu'est-ce que la politique?”, a *L'Ordre Nouveau*, n° 32, juny de 1936, p. 7.

<sup>799</sup> “La décadence de la culture en Occident nous pose pour la première fois dans notre histoire le problème global de la culture. [...] Car si notre culture libérale se révèle impuissante à ressaisir les secrets de sa force, et la conscience de sa mission, les jeunes empires qui la défient sont prêts à enregistrer cette carence historique. Tout dépend aujourd'hui de l'attitude de quelques pays –France, Angleterre, Suisse, Belgique, Hollande–, qui disposent encore de recul nécessaire par rapport aux crises matérielles pour mener une critique radicale de causes profondes du désordre. Eux seules *peuvent* concevoir des solutions nouvelles et en amorcer l'expérience. Ils sont bornés jusqu'ici à proclamer la liberté de la pensée. Il serait temps qu'ils usent de cette liberté. Il serait temps, en particulier, que la France renoue sa vraie tradition, qui est une tradition d'initiatives et de synthèses, et non pas de conservation des biens acquis. La liberté de penser ne doit pas signifier que la pensée est libre au sens idéaliste, qu'on lui donne vacance, ou qu'elle n'a plus de condition concrète. La pensée qui agit n'est pas **LIBRE**, mais au contraire **LIBÉRATRICE**. Et c'est une tâche révolutionnaire qui s'impose à la France actuelle: non pas seulement pour le salut de l'Occident, ou comme disent les marxistes, pour que l'histoire dure, –après tout ce n'est pas cela qui nous importe– mais pour le salut de la pensée et pour que l'homme reste humain, ou le devienne”. *PM*, pp. 194-195.

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 138.

federal traduïda en un doble sentit horitzontal i vertical, a saber, respectivament, la vertebració comunitària de la societat civil per una banda i, per l'altra, la major limitació i redistribució del poder de l'Estat en profit d'una autonomia ampliada de municipis i regions.

“À la force vivante de destins impériaux, n'opposons pas de droits que justement toute la crise dénonce et rend caducs, mais une force nouvelle qui résolve la crise dans le sens de notre destin. [...] Nous avons des valeurs à défendre. Mais nous avons surtout des valeurs à créer, et que nous seuls pouvons créer. [...] [Els Estats totalitaris] veulent la force du grand nombre, et nous voulons la force personnelle, celle que donne la vérité. Notre mesure commune ne sera pas collective, extérieure à notre personne: cela n'a pas de sens pour nous. Elle ne sera pas non plus individuelle: on ne peut ressusciter des mesures mortes. Je dis qu'elle sera *personnelle*, qu'elle sera la mesure de l'homme en tant qu'il se possède dans ses *relations actives* avec tous ses prochains. [...] Car notre force est personnelle, non collective. Elle réside dans les petits groupes, non dans l'État totalitaire. Elle a pour formule réelle –même là où l'on refuse encore ce nom– la **FÉDÉRATION**, non la masse; et non la tyrannie d'un seul, et non le gigantisme national. La société doit être un corps, non pas une construction mécanisée. Et la santé et la force d'un corps supposent l'harmonie de fonctions diversifiées saines et fortes. C'est une harmonie «fédérale». Restaurer, recréer cette force, bâtir cette fédération de personnes et de groupes organiques, c'est obéir à notre vocation présente, mais c'est aussi assurer pour l'avenir l'efficacité de notre action dans la culture européenne”.<sup>801</sup>

No es pot amagar que en aquest patró democràtic en confecció als anys trenta del segle XX, encara a mig embastar i sobretot encarat a marcar distàncies crítiques respecte a posicions refutables, tant els personalistes d'*Ordre Nouveau* com els d'*Esprit* expressen en comú una desconfiança, quan no menysteniment palmari, respecte als grups polítics en el poder i al funcionament de les institucions clàssiques de la democràcia liberal, fins i tot, de vegades, amb excessos retòrics apassionats. D'ahí que, com recull Giorgio Campanini, al debat que sobre “democràcia i revolució” es dugué a terme al diari democratacristià *L'Aube*, durant el mes de gener de 1934, entre Luigi Sturzo, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier i Paul Archambault, aquest últim li recordà al director d'*Esprit* que el seu lloc no estava entre els que s'esforçaven a desacreditar la idea democràtica, sinó a l'avantguarda dels que combatien per ella. A la fi, amb llenguatges i matisos diferents, l'acord entre representants autoritzats de l'ideari democristià i els joves inconformistes es confegí en l'assertió del valor directiu de la

---

<sup>801</sup> *Ibid.*, pp. 138-141.

democràcia i la constatació de les limitacions històriques pròpies de les democràcies liberals. La tasca consistia, sense cap mena de dubte, a construir una alternativa democràtica més aprofundida a partir de les democràcies existents.<sup>802</sup>

En conseqüència, Rougemont, a l'igual que faria Mounier a *Manifest al servei del personalisme* (1936)<sup>803</sup>, parteix conscientment de la realitat d'una democràcia formal decimonònica ja caduca i massa lligada al capitalisme econòmic, sobre l'estructura de la qual postula una tercera via de renovació de caràcter federalista, lluny tant del liberalisme individualista com dels col·lectivismes autoritaris de base estatalista. Al llarg d'aquells anys, amb duresa taxativa i ànim contestatari, el pensador suís no estalvià cap censura al funcionament d'un sistema de partits absorbt en la lluita fratricida contra l'enemic ideològic quan no en la defensa d'interessos espuris. Fet al qual acusa de desnaturalitzar una vida política que hauria d'estar orientada cap a un horitzó humanista, així com de provocar el desinterés dels ciutadans envers el bé comú i de reforçar la separació entre vida privada i vida pública, entre una moral privada i una moral pública identificada amb una casta de polítics.<sup>804</sup>

Naix d'ací un clam de refús: “*ni droite ni gauche*”. “«Ni droite ni gauche» est d'abord une formule *critique*. Elle signifie la condamnation des partis, plus encore: *du parti*, en tant que formation d'action, sur le plan politique. D'où la condamnation, bien

<sup>802</sup> Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, *op. cit.*, pp. 118-123.

<sup>803</sup> Emmanuel Mounier, *Manifesto al servicio del personalismo* [Julio D. González Campos, trad.], Madrid, Taurus, 1976.

<sup>804</sup> “Je dis que pratiquement –donc en laissant de côté les déclarations des congrès– la moderne *féodalité des partis* n'agit pas autrement vis-à-vis de la nation et de ses intérêts supérieurs, que la moderne féodalité des trusts et des banques, et que l'ancienne féodalité des grands seigneurs. Partis! Bastilles à démolir! [...] Et que dans la mesure où la politique se confond avec le jeu et la lutte des partis, il doit se déclarer de toutes ses forces antipolitique. [...] En France et en Belgique, Suisse, Espagne, voire même, bien qu'à un moindre degré, en Angleterre, elle est devenue la science ou l'art, également impurs et maléfiques, des rapports de partis à partis, ou d'idéologies à idéologies, sur un plan qui n'est pas celui des intérêts vraiment humains, ni surtout de l'intelligence, mais bien des passions égoïstes et courtes, ou des sentiments incontrôlés. –C'est-à-dire qu'elle est devenue une culture de la mauvaise foi et de la haine stérile. [...] La politique reste quelque chose d'*extérieur* à son être véritable. D'où la distinction bien connue entre la vie publique et la vie privée. [...] Et l'on admet alors qu'il existe deux morales, l'une privée et l'autre politique, la plupart du temps contradictoires, ou en tout cas, sans *commune mesure*”. Denis de Rougemont, “Qu'est-ce que la politique?”, *op. cit.*, pp. 2-3 i 5-6.



entendu, du Parlement”.<sup>805</sup> La traslació doncs d’aquesta pugna partidista als parlaments provoca també l’entrebanc i l’alteració destructiva de llurs funcions. Perquè on haurien de garantir els drets fonamentals dels individus i de la societat civil busquen el control i la submissió de la ciutadania a l’Estat, i on haurien de legislar per a preservar l’interés general desisteixen de fer-ho i deleguen en l’acció del cos de funcionaris de l’administració estatal.

“Le Parlement, dans le système actuel, a deux missions: d’une part, coordonner le travail de tous et diriger celui qui, dans une société équilibrée, incombe à l’État, c’est ce que nous appelons le domaine du plan; de l’autre, il a à protéger l’action de tout ce qui n’est pas l’État: départements, communes, corporations, familles, individus. Dans le premier cas il doit accomplir un travail constructif, dans le deuxième il doit défendre des libertés. Or non seulement le Parlement actuel (depuis que les bourgeois qui défendaient ce qu’ils croyaient être des intérêts ont cédé la place aux gens de gauche qui défendent ce qu’ils croient être des idées) ne remplit pas ces deux missions, mais il les trahit, transportant, quand il agit, les méthodes de travail d’un domaine dans l’autre, aboutissant, en un mot, au désordre”.<sup>806</sup>

En resposta a aquest desgavell, Rougemont mostra l’aspecte positiu de la fórmula “*ni droite ni gauche*”. És a dir, el vessant federalista de la revolució dirigit a la consecució d’una democràcia directa, on el poder siga exercit pels mateixos ciutadans sense cap intermediari, mitjançant els municipis, les regions i les federacions a l’espai publicoestatal i per mitjà de les corporacions econòmiques i associacions civils a l’espai publicosocial.<sup>807</sup> Malgrat tot, la cruesa i progressiu enconament bipartidista de la vida política francesa i europea del decenni de 1930 féu que, tot i aqueixa prevenció inicial de la filosofia personalista envers el suport a un partit determinat en el seu enfrontament amb els altres, la fidelitat amb el compromís intel·lectual davant l’esdeveniment concret se saldara, arran els avalots del 6 de febrer de 1934, amb una implicació política creixent. *Esprit* optà clarament per l’esquerra, mentre que la línia editorial de *L’Ordre*

<sup>805</sup> *PP*, p. 242.

<sup>806</sup> Denis de Rougemont i Jean Jardin, “Les parlementaires contre le Parlement”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 4, octubre de 1933, p. 7.

<sup>807</sup> Al text, hom esmenta “[...] l’aspect *positif* de la formule «ni droite ni gauche». C’est l’aspect décentralisateur –car ce terme même suppose un centre à partir duquel s’opérerait la dépression du pouvoir, opération fort improbable– l’aspect fédéraliste, communaliste de la révolution. [...] Simplement, dirons-nous, à la remise du pouvoir à *ceux qui ont à l’exercer sans nul intermédiaire*, que ce soient les communes ou les corporations, les syndicats ou les fédérations”. *PP*, p. 243.

*Nouveau*, de caire més doctrinària, intentà mantenir una difícil posició abstencionista, fins i tot en vespres de les eleccions d'abril de 1936. Rougemont, per la seua part, des de principis d'aquell mateix any, mamprendria una participació directa al setmanari *Vendredi*, òrgan mediàtic, bastant plural, del Front Popular. Cosa que consolidava la seua presa de posició identificada amb la de la revista dirigida per Mounier, en la qual mantenia una col·laboració freqüent. No obstant, la seua voluntat de concòrdia social el dugué a encarregar-se, durant el bienni 1936-1937, de coordinar la redacció de la revista *Nouveaux Cahiers*, plataforma de diàleg entre patronal i sindicats obrers.

Fet i fet, vista la desaprovació rougemontiana pel que fa a la situació històrica de la democràcia liberal d'entreguerres, a continuació, resumim, en una sèrie de punts principals, les aportacions constructives de l'alternativa federalista per ell plantejada.

1. Des de la perspectiva personalista, la dignitat de la persona humana esdevé l'objectiu primordial de la política: “*la vraie politique ne saurait être qu’une expression de la personne même. Elle s’enracine dans l’homme, en tant qu’il est actif, créateur et responsable vis-à-vis de la communauté*”.<sup>808</sup> Així, per a la garantia dels dos valors superiors de la democràcia personalista, les llibertats personals i el pluralisme social, es requereix un mínim comú denominador d'ètica pública o de justícia, acordat per la pluralitat dels membres de la societat. Aquesta “comuna mesura” de caire axiològic es vertebrava a través d'un jusnaturalisme formal o deontològic d'arrel calviniana. “La commune mesure d'une société doit être considérée non comme un élément «donné» (au sens philosophique du mot), mais comme un élément

---

<sup>808</sup> *Idem*, “Qu'est-ce que la politique?”, *op. cit.*, p. 6.

*créé, ou en voie de création*".<sup>809</sup> Per això mateix, "la commune mesure n'est donc pas un principe statique déterminant: il est un *principe de finalité* qui exprime la communion entre les membres du corps social, agissant et créant en tant que personnes dans une perspective commune".<sup>810</sup> Certament, aquesta comuna mesura de moral publicosocial, la qual trenca la radical oposició liberal entre ètiques privades i ètica publicoestatal per a aconseguir atenuar-la, ha de nodrir el dret positiu "instituit" pel poder polític en pro de la salvaguarda de les llibertats personals. Però allò que més s'accentua no és precisament açò –ja de per si molt important–, sinó allò que oblida completament la tradició positivista del liberalisme clàssic: el rol "instituidor" que ostenten els membres de la societat com a autoritat espiritual i ètica. Un paper gens menyspreable en la mesura que una societat civil ben teixida, viva i conscient del valor dels seus drets constitueix també una garantia ben sòlida contra qualsevol abús que ataque les llibertats, vinga de l'Estat o d'un estament social particular. Així, la preservació equilibrada de les llibertats ciutadanes es veu afavorida per la tensió dicotòmica entre la societat "instituidora", d'on sorgeix l'autoritat moral, i l'Estat "instituit", que exerceix la potestat i empara els drets jurídics subjectius. A la fi, fruit d'aquest joc de controls recíprocs, per un costat s'estableix la necessitat d'una mena de jurisdicció constitucional institucionalitzada i autònoma com a garant últim i

---

<sup>809</sup> Claude Chevalley i Denis de Rougemont, "L'autorité assure les libertés", a *L'Ordre Nouveau*, nº 40, maig de 1937, p. 43.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 44.

superior de les llibertats personals<sup>811</sup>, alhora que, per altre costat, s'insisteix en l'imprescindible vigor d'una autoritat moral d'origen social sobre els engranatges del poder instituït. “Le pouvoir, qui ne dispose normalement que de moyens *matériels*, ne peut utiliser effectivement ces moyens que dans la mesure où une autorité contraire ne se manifeste pas. Dans la réalité, c'est donc le contraire de ce qu'on imagine couramment qui se produit: *c'est le pouvoir qui a besoin de l'autorité pour fonctionner*. Autrement, il n'est plus que tyrannie, c'est-à-dire que ses jours sont comptés”.<sup>812</sup>

2. La democràcia personalista ha de ser directa i participativa, “la véritable démocratie, définie comme le gouvernement du peuple par lui-même”.<sup>813</sup> En perjudici dels partits com a instruments d'acció política i de les àmplies funcions desenvolupades pel parlament en la III República francesa, la democràcia ideal i autènticament real seria aquella que s'exerceix a xicoteta escala, en la qual els afers públics són discutits i decidits per l'assemblea plenària dels electors; com ara els

<sup>811</sup> Exactament diu “le fait qu'en régime Ordre Nouveau, le Conseil Suprême sera absolument distinct de l'État, lui permettra de jouer le rôle de *garant des libertés personnelles contre les tyrannies administratives*”. *Ibid.*, p. 46. Certament, aquesta perspectiva garantista dels drets jurídics subjectius dels ciutadans serviria de fonament per al bastiment de l'Estat constitucional de la segona postguerra. Per a confrontar aquesta concepció rougemontiana dels anys trenta amb una de les més aconseguïdes teories democràtiques garantistes de l'actualitat, vegeu Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil* [Perfecto Andrés Ibáñez i Andrea Greppi, trads.], Madrid, Trotta, 1999.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 48. A més a més, hom afig el següent comentari clarivident sobre els efectes nocius de la confusió entre autoritat i potestat. “Le fait certain, c'est que la Révolution de demain sera anti-étatique – ou ne sera pas. [...] L'autorité nouvelle prendra donc naissance en dehors de l'État, et probablement contre lui, tel qu'il est conçu de nos jours. Ce qui ne signifie pas qu'elle sera pure subversion, ou doive tendre à l'abolition de toute espèce d'État. Tout au contraire, [...] *les institutions de la société O.N. [Ordre Nouveau] ne fonctionneront que si elles sont servies par un État aussi bien organisé et puissant dans son domaine limité qu'il est possible*. [...] En effet, toutes les fois que l'autorité sur laquelle repose, en fin de compte, l'organisme social se trouve confondue avec le pouvoir légal, le dilemme suivant ne tarde pas à se révéler insoluble: ou bien, pour assurer une soi-disant liberté, on cherche à affaiblir le *pouvoir*, à multiplier des garanties contre son abus, à opposer des obstacles à son exercice; – ou bien, en révolte contre l'anarchie engendrée par cette première manière de faire, on construit des *régimes «autoritaires»*: on renforce le pouvoir au détriment de la liberté [...]”. *Ibid.*, pp. 45-46. Vegeu una distinció més aprofundida de la distinció entre autoritat i poder en Rougemont a “Qu'est-ce que l'autorité?”, *op. cit.*

<sup>813</sup> *Idem*, “Plébiscite et démocratie”, *op. cit.*, p. 23.

*Landsgemeinde* o assemblees ciutadanes d'alguns petits cantons suïssos. Atés que aquest model és d'impossible aplicació al cas d'un gran Estat, per raons pràctiques, s'imposa la delegació de poder als poders executiu i legislatiu, ço és, la necessitat d'institucions representatives. Un executiu amb una nova relació amb el legislatiu, perquè hauria de ser elegit i controlat sense intermediaris per mitjà de la democràcia directa. Puix, per a ser admissible, aquesta renovada democràcia representativa requereix de l'únic mitjà del qual disposa la democràcia directa per a assegurar el seu control: el referèndum. Una institució referendària que s'ha de poder convocar per a aprovar o rebutjar una llei o projecte de llei, menys a instàncies governamentals i més sobretot a petició d'un grup de ciutadans, és a dir, sota la forma d'iniciativa legislativa popular. En aquell Estat on sols cap la possibilitat d'un referèndum convocat des de les altes esferes del poder estatal, parlariem en propietat de plebiscit, vertader sofisma democràtic. Perquè, per a Rougemont, el pseudodemocratisme plebiscitari, legalitzat i emprat a l'Alemanya nazi, se li apareix com un "feixisme a la francesa", la temptació autoritària de les democràcies occidentals. Ja que, o bé serveix per a revestir de legalitat la presa de poder per un sol home (plebiscits sobre els noms de Bonaparte, de Lluís-Napoleó i de Napoleó III), o bé enforteix el prestigi d'un règim i crea unanimitat nacional entorn a un acte polític definit i aïllat, amb l'aprovació inclús dels opositoris al règim (els plebiscits convocats per Hitler).<sup>814</sup>

---

<sup>814</sup> *Ibid.*, pp. 23-25. Aquesta elecció i control immediat del poder executiu per mitjà dels mecanismes de la democràcia directa, en especial, a través de la institució del referèndum legislatiu convocat a instància

3. La democràcia personalista ha de ser federativa. Assumeix la clàssica divisió de poders consagrada per Montesquieu, però anant més enllà, proposa l'articulació d'una xarxa més extensa de participació sociopolítica de la ciutadania, en atenció a una doble directriu, una vertical i altra horitzontal. La vertical suposa, partint de baix cap amunt, un major acotament i redistribució del poder de l'Estat en benefici dels nivells de govern més propers als ciutadans, a saber, els municipis i les regions, no oblidant l'aspiració cap a federacions supraestats de més ampli abast. Mentre l'horitzontal expressa el reconeixement i la tutela de l'autonomia de les diferents agrupacions socials: associacions civils, sindicats, corporacions econòmiques de caire cooperatiu i empreses, esglésies, institucions educatives...
4. L'assoliment d'una democràcia substantiva, que ultrapassa els esquemes de la democràcia liberal purament formal, suposa no sols la predilecció per una democràcia directa i participativa, sinó, de forma complementària, el bastiment d'estructures socioeconòmiques encarades cap a la satisfacció de les necessitats materials, les quals permeten a cada persona ser lliure segons la mesura de la seua vocació.<sup>815</sup> Des de la crítica antropològica a l'individualisme burgés, com asseveren Emilia Bea i Agustí Colomer, la visió econòmica dels personalismes s'erigeix sobre una ètica de les necessitats humanes derivada del socialisme proudhonià, en què allò econòmic no queda

---

dels ciutadans, permet augmentar la participació política de la ciutadania i corregir, dins d'una concepció federalista més vasta com la rougemontiana, les notes elitistes i plebiscitàries innates al model d'"elitisme democràtic" de Max Weber. Com hom sap, junt a la defensa de la necessitat del parlament com a expressió dels interessos de grup, pel que fa al problema del lideratge, l'obra weberiana bascula, de mode successiu i ambivalent, entre una elecció parlamentària clàssica de l'executiu i una elecció plebiscitària dels dirigents polítics per part de la massa de la població. Eduard Gonzalo i Ferran Requejo, "Democràcia", a *10 paraules clave en filosofia política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 51-52.

<sup>815</sup> Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, op. cit., p. 74.

isolat, ans en relació dialèctica amb l'ètica i la política.<sup>816</sup> Hi ha, per tant, una voluntat de superació dels greus dèficits i desequilibris del mercat capitalista consignats per Marx i traduïts en opressions envers la persona. “Ce qu'on peut constater [...], c'est que le capitalisme a été la force de dissociation sociale la plus puissante des civilisations de l'Occident”.<sup>817</sup> Al capdavant, en el sentit més desenrotllat apuntat per Mounier, hi ha una determinació de capgirar la lògica capitalista – submissió de l'individu al consum, del consum a la producció i d'aquesta última al guany especulatiu– vers una economia al servei de la persona, en la qual regisquen els principis regulatius del guany sobre el servei prestat en la producció, de la producció sobre el consum i del consum sobre una ètica de les necessitats humanes.<sup>818</sup> En particular, Rougemont planteja tres qüestions singulars a desenvolupar en favor d'una revolució econòmica de base personalista. 1) Primerament, la creació d'un “mínim vital”, ço és, d'un mínim social garantit per part d'un Estat que intervé de forma subsidiària en favor de cada ciutadà. Cosa que s'encamina, cal tenir-ho en compte, cap a la preservació de la dignitat humana en la mesura de les necessitats vitals de cada persona, considerant la igualtat material no una finalitat en si mateixa, sinó un resultat indirecte.<sup>819</sup> Aquest mínim vital s'entén des dels paràmetres de l'ètica pública a tall d'un do de justícia de la comunitat social a la

---

<sup>816</sup> Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *4r Premi Cirera...*, *op. cit.*, pp. 51 i 54.

<sup>817</sup> Denis de Rougemont i René Dupuis, “Historique du mal capitaliste”, a *L'Ordre Nouveau*, n° 37, gener de 1937, p. 1.

<sup>818</sup> Emmanuel Mounier, *Manifesto al servicio del personalismo* (1936), a *OCMOU*, t. I, p. 179.

<sup>819</sup> “Le but concret de la révolution économique que je crois moralement nécessaire, et d'ailleurs techniquement possible, c'est d'accorder à tout homme, quel qu'il soit, le «minimum vital» qui lui permette d'obéir à sa vocation. [...] C'est l'État qui devrait donner à chacun de ses membres le minimum qu'il mérite”. Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, *op. cit.*, pp. 74-75.

persona, no com una transmissió de riquesa o de poder de compra, sinó, més aviat, com una concreció del concepte de “propietat humana”, el qual reclama el reconeixement de drets subjectius de caire social i econòmic per obra de l’Estat.<sup>820</sup> El personalisme rougemontà, en aquest punt, es veu explícitament influït pel socialisme humanista del belga Henri de Man i, singularment, per la seua obertura al diàleg entre economia i ètica i per la doctrina del planisme estatal, la qual limita de manera estricta al proveïment del mínim vital per mà de l’Estat.<sup>821</sup> 2) En segon lloc, com a model potenciador de la responsabilitat personal i comunitària en la vida econòmica, la tria decidida d’allò que coneixem, actualment, amb el nom de cooperativisme o tercer sector econòmic. “Dans l’ordre économique, le fédéralisme ne peut se constituer que sur la base des entreprises autonomes, librement constituées par les producteurs associés et responsables”.<sup>822</sup> Ara bé, cal tenir en compte que la terminologia genuïna dels anys 1930 utilitzada per la filosofia personalista no era la

---

<sup>820</sup> Jean Mantzouranis, *Le personnalisme de Denis de Rougemont*, tesina d’investigació, Institut Universitaire d’Études Européennes, Ginebra, 1981, en premsa, p. 104.

<sup>821</sup> Dins de la socialdemocràcia, Henri de Man, deixeble d’Eduard Bernstein, representa, paradigmàticament, la revisió del materialisme marxista i el seu rebuig en profit d’una moral humanista i optimista. Així, per a ell, la consecució del projecte socialista d’emancipació del proletariat, a través de l’acció planificada de l’Estat, sols esdevé èticament justificable mitjançant juis de valor de validesa universal, els quals comporten que l’alliberament d’una classe social ha de suposar l’alliberament de la humanitat sencera. F. Châtelet, O. Duhamel i E. Pisier-Kouchner, *Historia del pensamiento político*, op. cit., pp. 142-143. En tot cas, malgrat la salutació efusiva de Rougemont al pensament d’Henri de Man, obert al diàleg entre economia i ètica: “Henri de Man [...] restera le premier témoignage important de notre prise de conscience culturelle, j’entends [...] qu’il est le premier à définir une conscience nouvelle de la culture créatrice, [...] et que c’est grâce à elle que de Man a pu découvrir les vices constitutifs de la culture décadente”. *PM*, p. 34. L’autor suís no deixa de criticar al belga la seua comprensió racionalista i abstracta de l’ètica, contrària a l’antropologia integral i arrelada del personalisme. “Préoccupé exclusivement par les aspects économiques et moraux, il semble bien qu’il n’ait pas vu que si la puissance bourgeoise était promise à la dissociation [entre treball i propietat dels mitjans de producció] dès l’instant même de sa victoire, c’était en vertu d’une erreur non point accidentelle mais initiale, et de l’ordre du spirituel. [...] Il est vrai que de Man pousse «au-delà du marxisme». [...] Mais on peut se demander sérieusement si ce premier progrès suffit, et si cette analyse morale conduit au coeur du conflit véritable”. *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>822</sup> *JE*, p. 107.



de “cooperativisme” sinó la de “corporativisme”; mot connotat en altres contextos d’un marcat sentit antidemocràtic. Així, conforme adverteix Jean Touchard, per a no incórrer en un greu equívoc, cal tenir clar que el mot de “corporativisme”, en l’ús donat llavors pels personalistes, s’ha d’identificar amb el de mutualisme proudhonià. Per tant, no se’l pot assimilar en cap cas ni amb el corporativisme tradicionalista, orgànic i autoritari, de René de La Tour du Pin o Charles Maurras, ni menys encara amb el corporativisme estatalista a l’estil del feixisme italià.<sup>823</sup> A més a més, pel que fa a aquest aspecte d’iniciativa de l’activitat econòmica, cal ressaltar, en consonància amb l’antiestatalisme, el rebuig de qualsevol tipus d’intervencionisme econòmic de l’Estat, tan generalitzat aleshores pertot arreu. Cosa que, fins i tot, comporta una condemna severa respecte a la socialdemocràcia.<sup>824</sup> 3) En darrer lloc, la qüestió sempre àrdua i difícil de la propietat. A l’igual que Mounier al seu llibre *De la propietat capitalista a la propietat humana* (1934)<sup>825</sup> –reflexió per altre costat molt pròxima a la de la doctrina social de l’Església catòlica–,

<sup>823</sup> Jean Touchard, “L’esprit des années 1930: une tentative de renouvellement...”, *op. cit.*, p. 106.

<sup>824</sup> “Regardons l’Europe d’après-guerre. Lénine fonde un régime marxiste, qui aboutit en quelques années, et selon son propre aveu, au capitalisme d’État. Mussolini fonde un régime anti-marxiste, qui est dès le début un capitalisme d’État. Les socialistes scandinaves parviennent légalement au pouvoir, et continuent les traditions bourgeoises-capitalistes, se bornant à y introduire un étatisme assez discret. Les socialistes français les imitent, créent des offices d’État et «nationalisent» ce qu’ils peuvent. Quant aux socialistes allemands, ils n’avaient eu que le temps d’écraser les spartakistes et les séparatistes – également ennemis de l’État– avant de céder la place aux bourgeois, qui à leur tour... [...] Notons ensuite que ces gouvernements, qu’ils soient parlementaires ou dictatoriaux, ont tous montré en fait la même tendance générale: remettre le soin de gouverner à un État de plus en plus rigoureusement centralisé. Seul le *rythme* de l’étatisme n’a pas été partout le même. Dans les démocraties bourgeoises, il est encore freiné et sournoisement saboté par l’opposition, les traditions locales et la «liberté» anarchique des «opinions», c’est-à-dire des groupements d’intérêts. Tandis que dans les dictatures nées d’une révolution de masses, donc d’un état de guerre, l’étatisme a pu –et même *dû*– devenir du premier coup totalitaire. L’économie et l’opinion totalement étatisées sont en effet les conditions qu’impose toute guerre moderne, civile ou étrangère”. Denis de Rougemont, “Du socialisme au fascisme”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 35, novembre de 1936, p. 20.

<sup>825</sup> Cf. Emmanuel Mounier, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* [Just M. Llorens, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1968.

Rougemont no oposa ni al liberalisme econòmic ni al col·lectivisme marxista una tercera forma de possessió, ans una actitud moral: la del propietari enfront de la seua propietat. D'aquesta manera, la "propietat humana o personal" no combat el tret privat o col·lectiu/col·legial de la propietat, sinó la seua respectiva degeneració, bé en detentació individualista i acumulativa d'una riquesa esdevinguda "antipropietat", bé en anonimat irresponsable identificat amb una massa indesxifrable. La "propietat humana", abans de res, no és una facultat jurídica produïda pel dret; això seria un atribut exterior i formal. La "propietat humana" és sobretot una necessitat de la vida de la persona, una mostra de la tensió entre "ser" i "tenir". Ja que únicament amb la consciència existencial de la nostra realitat personal hom és capaç de "tenir", i, de forma recíproca, solament quan hom satisfà la necessitat de tenir s'eleva vers el "ser". En conseqüència, sols la sistematització regulatòria de la vivència d'aquesta pràctica social i la seua corresponent conceptualització teòrica creen el dret de propietat.<sup>826</sup>

Llavors, en referència a la vindicació de la democràcia, ¿quin seria el paper jugat per Rougemont i el conjunt dels personalistes dins del context convulsionat de la dècada de 1930? En síntesi, fent una ràpida avaluació històrica general de la mà de Salvo Mastellone, contra el perill dels totalitarismes rojos o negres, el positivisme jurídic de Hans Kelsen, ensems a les idees constitucionals dels juristes republicans francesos, s'atrinxeraven en una defensa cada vegada més extenuada dels principis de 1789, sense entrar en una urgent revisió de les seues mancances, alhora que la socialdemocràcia de forma capdavantera i el keynesianisme liberal després lluitaven per introduir la reforma social i econòmica per obra de l'Estat. Mentrestant, per la seua part,

---

<sup>826</sup> Jean Mantzouranis, *Le personalisme de Denis de Rougemont*, op. cit., pp. 93-108.

els grups de catòlics que donaren origen a la democràcia cristiana optaren per una “refundació ètica” de les velles democràcies liberals. Catòlics “populars” com Luigi Sturzo o Marcel Prélot es mostraren fermes partidaris d’una societat democràtica fundada en el contracte polític, però de tarannà cívic més participatiu. Precisament, el corrent ideològic democristià d’aleshores, conjuntament amb la filosofia personalista emergent –d’empremta més avançada–, maldaven per interrogar-se sobre la fonamentació d’una nova estructura en les relacions entre la societat civil i l’Estat, com també sobre la imbricació d’aquesta en l’esfera major de la comunitat internacional. L’obra de Jacques Maritain, junt a la proposta de “democràcia substantiva” dels grups *Esprit* i *Ordre Nouveau* –que alçava serioses suspicàcies entre els catòlics populars per la seua apel·lació a una revolució espiritual i de compromisos democràtics plurals, dissociant el fet religiós del conservadorisme sociopolític–, acompliren si més no aquesta comesa.<sup>827</sup>

És així que la línia historiogràfica dominant, encapçalada per Jean Touchard<sup>828</sup> i desenvolupada, entre d’altres, per Jean-Louis Loubet del Bayle<sup>829</sup> i Michel Winock<sup>830</sup>, considera als grups *Esprit* i *Ordre Nouveau* com una escola renovadora del pensament

---

<sup>827</sup> Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, *op. cit.*, pp. 403-421. Pel seu interès, reproduïm també la caracterització dels grups personalistes que fa l’autor pel que fa a la defensa de la democràcia durant tota la segona meitat del període d’entreguerres. “Una ola de confianza en la democracia como valor permanente vino de los jóvenes en torno a la revista francesa *Esprit*, fundada en octubre de 1932 por Emmanuel Mounier. [...] Los fines de la acción política no podían ser ni la felicidad individual ni el bienestar colectivo, sino la creación de una comunidad fundada sobre la ley de amar al prójimo como a sí mismo; toda persona podía estar al servicio de las otras personas y la comunidad al servicio de todos. [...] Mounier [i en tot allò que segueix Rougemont igualment] no dejó de criticar el acatamiento al viejo parlamentarismo, pero no confundía el orden democrático con las responsabilidades de los grupos en el poder; sostenía que cuando los políticos traicionaban su misión, el pueblo soberano debía tener la posibilidad de ejercitar presiones directas; el parlamento de una democracia orgánica debía mostrar las grandes orientaciones políticas pero respetando la autonomía de los entes locales. Mounier tiene en consideración las críticas marxistas hechas a la democracia formal, pero no comparte las conclusiones porque en toda sociedad, siendo pluralista, los grupos individuales deben estar representados y respetados. Todos los derechos que el liberalismo había concedido a los ciudadanos estaban en su mayoría alienados en el Estado parlamentario; era preciso recurrir a nuevos ordenamientos representativos y organizar la democracia política sobre la base de una democracia efectiva; más que insistir en la división de poderes era preciso hablar de un Estado articulado al servicio de una sociedad pluralista”. *Ibid.*, pp. 419-420.

<sup>828</sup> De Jean Touchard vegeu íntegrament l’article “L’esprit des années 1930: une tentative de renouvellement...”, *op. cit.*; i també *Historia de las ideas políticas*, *op. cit.*, pp. 629-634.

<sup>829</sup> Vegeu la monografia sencera dedicada als autors de “l’esprit de 1930” per Jean-Louis Loubet del Bayle, *op. cit.*

<sup>830</sup> Michel Winock, “*Esprit*”. *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, *op. cit.*; i també *Le siècle des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 203-211.

democràtic, amb una decisiva influència sobre el pensament de la Resistència durant la Segona Guerra Mundial, així com sobre els pluralismes democràtics de postguerra, en aquest darrer cas, respectivament, ja fóra a través del corrent dels “cristians progressistes” (E. Mounier, J. Lacroix, J. M<sup>a</sup> Domenach...) ja del federalisme integral (D. de Rougemont, A. Marc...). Malgrat tot, dins d’aquesta lectura, Jean-François Sirinelli i Pascal Ory<sup>831</sup> no s’estalvien de matisar que, tal volta, seria més ajustat titlar l’itinerari intel·lectual dels personalismes, fora dels camins trillats, com una contestació “espiritualista” a la filosofia liberal, dirigida a la recerca d’una “tercera via” entre capitalisme i comunisme. Comptat i debatut, Giorgio Campanini resumeix totes aquestes consideracions en una conclusió magistral:

“La «democrazia personalista» si pone dunque come punto di mediazione fra una democrazia puramente formale (quella liberale) e una soltanto economica (quella socialista), in virtù dell’estrema attenzione che essa porta alla persona, sia come struttura costituzionalmente garantita, sia come oggetto di una serie di condizionamenti negativi che attendono di essere rimossi. Sotto questo aspetto la democrazia personalista appare, negli anni ’30, come un tipico progetto di «terza via»”.<sup>832</sup>

Tanmateix, enfront d’aquesta tesi principal, comunament acceptada, trobem una interpretació minoritària dins de la historiografia, però que no gensmenys ha deixat una ombra de sospita incòmoda, pel que fa al període de la dècada de 1930, sobre l’orientació francament democràtica dels personalismes d’*Esprit* i d’*Ordre Nouveau*. En aquest sentit, segons la versió més acabada de l’historiador Zeev Sternhell<sup>833</sup> i del pensador Bernard-Henri Lévy<sup>834</sup>, abans de 1914, seria possible cercar una primera articulació del feixisme en un “socialisme nacional” francès, prenyat de sindicalisme revolucionari i corporativisme i identificat amb autors com ara Georges Sorel o Charles Péguy. Aquestes idees enemigues dels valors liberals, materialistes i fins i tot marxistes,

<sup>831</sup> Pascal Ory i Jean-François Sirinelli, *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días* [Evelio Miñano, trad.], València, Publicacions de la Universitat de València, 2007, pp. 114-117; i també, Jean-François Sirinelli, Robert Vandebussche i Jean Vavasseur-Desperriers, *La France de 1914 à nos jours*, París, PUF, 2004, pp. 125-126.

<sup>832</sup> Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, op. cit., p. 137.

<sup>833</sup> Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L’idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983.

<sup>834</sup> Bernard-Henri Lévy, *L’idéologie française*, París, Grasset & Fasquelle, 1981.

haurien conformat el cresol dels posteriors feixismes europeus de tota mena i, en especial, d'un tipus intel·lectual de "feixisme a la francesa", el qual, representat per les "ambigües preses de posició" de la filosofia personalista, hauria aplanat la via feixista cap al règim de Vichy. En reforçament de la segona part d'aquesta argumentació s'hi sumen també Pierre de Senarclens<sup>835</sup> i Alasdair Hamilton<sup>836</sup>, uns dels primers en originar aquesta controvèrsia, així com John Hellmann.<sup>837</sup> En tot cas, les següents paraules de Sternhell, fruit, sens dubte, d'una interiorització reductiva i acrítica de l'herència moderna a la llum d'una lectura dogmàtica de Habermas<sup>838</sup>, no deixen lloc a dubte respecte al seu judici:

“Dès sa fondation, tout en exprimant son horreur du matérialisme marxiste, *Esprit* lance un véritable appel à la révolte contre la démocratie libérale. La critique impitoyable du «désordre établi» s'adresse alors non seulement à la *praxis* d'un régime, à ses faiblesses et à ses défauts institutionnels mais à toute une culture politique. C'est bien ce refus du matérialisme qui amène les révoltés comme Mounier à oeuvrer pour la Révolution nationale à ses débuts, cette révolution d'un type nouveau que l'équipe d'*Esprit* n'avait cessé d'appeler de ses vœux tout au long de la décennie qui précède la guerre. [...] Car, partout en Europe occidentale, la révolte culturelle a précédé la révolte politique. [...] S'il y avait «trahison de clercs», comme le voulait Julien Benda, cette trahison s'exprimait non pas dans le refus du politique mais dans l'engagement de nombreux intellectuels dans le combat contre l'esprit des Lumières. C'est que l'attrait du fascisme a résidé surtout dans le fait que cette idéologie de rupture n'a jamais été que le noyau dur d'un phénomène plus large: la révolte contre la modernité issue des Lumières”.<sup>839</sup>

Enmig de la viva polèmica que al voltant de la qüestió es lliurà durant els primers anys vuitanta, Rougemont assenyala, no sense raó, cap a una mala percepció històrica i una equivocada comprensió de la filosofia personalista per part dels

<sup>835</sup> Pierre de Senarclens, *Le Mouvement Esprit, 1932-1940*, Lausana, L'Age d'Homme, 1974.

<sup>836</sup> Alasdair Hamilton, *L'illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, París, Gallimard, 1973.

<sup>837</sup> John Hellmann, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950*, Toronto, University of Toronto Press, 1981; i també, "Personnalisme et fascisme", a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, op. cit., pp. 116-129.

<sup>838</sup> "Comme tous les concepts clés de notre temps, l'idée de modernité charrie une signification incertaine et ambiguë. [...] Comme l'a montré Jürgen Habermas, on retrouve cette idée chaque fois que l'on prend conscience, en Europe, d'une époque nouvelle. [...] Pourtant, s'il est une conclusion qu'on peut tirer des affrontements sur le post-modernisme et la déconstruction qui ont agité la dernière décennie, c'est précisément que l'utopie des Lumières reste toujours le terrain le plus solide, peut-être même *unique*, sur lequel on peut encore construire une société plus juste et plus libre. À ce jour, aucun système de pensée n'est venu remplacer avantageusement la critique rationaliste, l'humanisme universaliste et la foi dans les progrès que nous a transmis le XVIIIe siècle". Zeev Sternhell, "La modernité et ses ennemis: de la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie", a *L'éternel retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence* [Zeev Sternhell, dir.], París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pp. 9 i 12. La cursiva és nostra.

<sup>839</sup> *Ibid.*, pp. 26-27 i 33.

historiadors citats, quan no cap a un acte de mala fe deliberat per part, concretament, de Bernard-Henri Lévy al seu llibre *L'idéologie française* –com més avant analitzarem.<sup>840</sup> Així, amb un cert sentiment d'enuig i d'indefensió davant el descrèdit que comportaven aquests atacs injustos, exclamava: “Inutile de dire qu'en fait j'avais choisi l'antifascisme déclaré, mais fondé sur les exigences créatrices de la personne, non pas sur quelque cliché droite-gauche”.<sup>841</sup>

Entrem doncs a rebatre aquest ítem bibliogràfic, que, com tot seguit es demostra, es basteix sobre un mètode d'anàlisi històrica poc científic i una lectura de la realitat històrica mistificadora i àdhuc, fal·laç. A parer de Sirinelli, “c'est une question historiographique majeure que d'évaluer aujourd'hui, rétrospectivement, l'ampleur exacte de l'enracinement du fascisme en France dans les années 1930. L'historien israélien Zeev Sternhell estime que cet enracinement a été profond [...]. La plus grande partie de l'école historique française estime au contraire qu'il est resté superficiel. [...] Dès lors, plus que le fascisme, c'est bien l'antifascisme qui joua un rôle moteur”.<sup>842</sup>

Quant a la faceta epistemològica, des d'una branca del coneixement també pertanyent a les ciències humanes, el filòsof del dret Pompeu Casanovas, al fil de la recerca, a la França de les darreries del segle XIX, dels fonaments filosòfics “socialistes” de l'antiformalisme jurídic –assentat vastament sobre la sociologia d'Auguste Comte i d'Émile Durkheim–, opina que, malgrat la suggestió de la interpretació històrica de Sternhell, aquesta no és consistent perquè extrapola la condemna dels resultats del feixisme als elements heterogenis que hagen pogut contribuir, entre d'altres filiacions, al seu procés de conformació històrica.<sup>843</sup> Amb

---

<sup>840</sup> Denis de Rougemont, “Témoignage”, a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, op. cit., pp. 130-133.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>842</sup> Jean-François Sirinelli, Robert Vandenbussche i Jean Vavasseur-Desperriers, *La France de 1914 à nos jours*, op. cit., p. 103.

<sup>843</sup> “Malgrat la suggestió, tanmateix, tinc dubtes sobre aquesta lectura històrica. El feixisme intensifica certament els trets que assenyalen els autors, però no va inventar-los. [...] Hom no pot considerar

major agudesa, l'historiador Pierre Milza, especialista en el tema dels feixismes europeus, li imputa un tractament descontextualitzat i parcial dels fets històrics, engrossint de manera desproporcionada aquells del seu interès i, fins i tot, ocultant-ne d'altres, de tal forma que, al remat, tergiversa i manipula greument la realitat.<sup>844</sup>

Quant a l'estudi específic de l'objecte d'investigació, Milza li retrau a Sternhell el propòsit de crear un model ideològic pur de prefeixisme anterior a 1914, el qual, des de França, nodriria a la resta d'Europa. Tal postura pateix una sèrie de mancances evidents, per exemple, l'oblit de l'influx del nacionalisme romàntic alemany sobre Maurice Barrès o l'èmfasi excessiu en la transmissió França-Itàlia (Georges Sorel-Benito Mussolini), la qual negligeix l'influx del jacobinisme polític decimonònic sobre un *Risorgimento* fornit, de mode endogen, de populisme republicà. Però també el fet de desestimar l'actitud mimètica del feixisme italià cap al nazisme després de la Gran Guerra i, conseqüentment, la falta d'una visió del feixisme com a fenomen genèric, que abarque conjuntament a Itàlia i Alemanya.<sup>845</sup> En fi, en aquest sector historiogràfic minoritari tampoc no es troba traça de la importància cabdal de la militarització social posterior a la Primera Guerra Mundial, ni, encara menys, del prestigi que llavors va envoltar l'Estat com a instrument planificador i d'organització col·lectiva; elements tots dos fonamentals per a entendre l'ascens dels feixismes europeus.<sup>846</sup>

---

globalment els fenòmens històrics *a posteriori*, a partir de qualificacions del resultat aplicades retrospectivament al procés. Abans de 1914 i 1915 moltes esperances i crítiques es mesclaven. «Ni Sorel ni Nietzsche, val a dir-ho, –escrivia Ernst Bloch i recorda [José Ignacio] Lacasta– van laborar conscientment per a la seua utilització feixista». Pompeu Casanovas, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>844</sup> “Le fascisme n'est pas une invention française. Entretien avec Pierre Milza par Hélène Coulonjou”, a *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux* [Michel Winock, dir.], París, Seuil, 1995, p. 261.

<sup>845</sup> *Ibid.*, pp. 262-263.

<sup>846</sup> “Se habla frecuentemente del «militarismo» como de un fenómeno vinculado a la guerra, pero el militarismo fue un fenómeno complejo que penetró todo el tejido nacional y contribuyó a la confianza en el dirigismo estatal. [...] Dos conceptos emergieron de manera clara de la experiencia bélica: el concepto de «organización» y el concepto de «planificación»”. Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, *op. cit.*, pp. 330-331.

En definitiva, “la synthèse idéologique dont parle Zeev Sternhell [i Bernard-Henri Lévy] n’est pas encore faite dans les esprits à la fin de la guerre”.<sup>847</sup> Per contra, segons Milza, la síntesi ideològica feixista entre la contestació revolucionària a l’ordre establert i el retorn reaccionari als valors de la nació de sang s’estructuraria doncs, progressivament, com una tercera via entre capitalisme liberal i col·lectivisme marxista a partir del moment de l’arribada al poder del feixisme, i no abans.<sup>848</sup> Però, alerta! “Bien entendu. Il y a des troisièmes voies, le fascisme en est une parmi d’autres”.<sup>849</sup> Car afirmar que tota tercera via condueix irremissiblement i fatalment al feixisme és un error flagrant. Puix així no sols es dimonitzaria, d’entrada, a tots els dissidents dels partits polítics democràtics d’entreguerres junt als intel·lectuals compromesos amb la recerca de vies alternatives de diàleg entre ideologies dins del marc democràtic –cas dels filòsofs personalistes, de “*jeunes Turcs*” republicans com Pierre Mendès-France o del neosocialista Henri de Man mentre fou fidel al mestratge d’Eduard Bernstein–, sinó que, *ad limitem*, se censuraria fins i tot la seua labor de ferment positiu en l’aprofundiment democràtic, que fructificà històricament amb la confluència dels pluralismes democràtics de la segona postguerra.<sup>850</sup>

---

<sup>847</sup> “Le fascisme n’est pas une invention française. Entretien avec Pierre Milza par Hélène Coulonjou”, *op. cit.*, p. 264.

<sup>848</sup> *Ibid.*, pp. 264-265.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>850</sup> En un sentit ideològic i geogràfic transversal, tal tipus de judicis sumaris posarien en entredit inclús a fermes i reconeguts adalils de la idea democràtica d’aleshores, com ara, al socialdemòcrata humanista Hermann Heller, fugit de l’Alemanya nazi i exiliat a Madrid, on morí en 1933. Puix aquest abanderat de la teoria de l’Estat democràtic, segurament sense coneixement de les coetànies disquisicions del personalisme comunitari francès, s’aproxima en gran mesura a ell, gràcies a la introducció de les aportacions de la filosofia moral de Max Scheler dins de la seua anàlisi sociològica. Bona mostra d’aquest paral·lelisme en la investigació al si de les ciències humanes ho palesa el següent extracte, on refusant tant l’individualisme liberal legat pel jusnaturalisme racionalista, com també l’organicisme romàntic i el col·lectivisme idealista de Hegel i Marx, s’avé a una interacció dialèctica oberta entre l’individu i la comunitat, com a millor definició de les condicions culturals històriques de la realitat social. “Baste sólo recordar que el yo y la comunidad se originan y se mantienen únicamente en recíproca trabazón, coexistiendo y ayudándose. [...] En contra de este “atomismo” individualista jusnaturalista [*sic*], que concibe al Estado y a la sociedad únicamente como un “mecanismo” compuesto de individuos, presentó el romanticismo alemán su concepto de “organismo”, [...]. Incurrir, sin embargo, en la misma falta sustancial que las doctrinas individualistas por cuanto, como ellas, también aísla y absolutiza un momento dialéctico de la realidad social, con la única diferencia de que lo que en un caso se hace con el individuo, se hace en el otro con el todo. [...] La realidad social no es más que acción humana y sólo admite una



Retornant al cas de França, la conclusió no pot ser altra que el feixisme en sentit propi, com ara el del *Partit Populaire Français* de Jacques Doriot, va restar un moviment molt marginal.<sup>851</sup> En altres paraules, atenent a l'opinió ben ajustada de Milza:

“Est-ce à dire que la France de la fin des années trente soit en passe de devenir «fasciste», comme le suggère Bernard-Henri Lévy dans son *Idéologie française* ou, avec plus de nuances, Zeev Sternhell dans *Ni droite ni gauche? J'ai essayé de donner ailleurs une réponse (négative) à cette question [...]. Il est abusif et faux de dire que la France de 1939 est prête à se livrer «sans retenue, avec une allégresse obscène» à une «authentique révolution fasciste» [paraules entre cometes extretes del llibre de Lévy]”.*

Ara bé, allò que sí que existí fou una tradició arrelada de dreta reaccionària amb un marcat tarannà nacionalista, antisemita, populista i corporativista, que, heretada de l'*Action Française* de Charles Maurras, donà lloc, per atracció envers els feixismes estrangers, al fenomen de les lligues profeixistes, conduents en darrera instància al règim de Vichy. Aquesta fou la tercera via real de l'extrema dreta, demagògica, autoritària i anticomunista, la qual, amb l'ocupació alemanya, propicià el col·laboracionisme amb els nazis. Fet que va transformar el seu discurs des de l'inicial autoritarisme corporativista i orgànic cap a un totalitarisme *in crescendo* conforme avançava la Segona Guerra Mundial, el qual va destil·lar un feixisme de vocació internacional o europea, amb un clar perfil defensiu en pugna amb l'ideal de glòria i *grandeur* nacionals del general de Gaulle, emblema de la Resistència.<sup>853</sup>

---

separación dialéctica, nunca mecánica, entre subjetividad y objetividad. [...] La realidad social del grupo humano es también acción sensible y significativa de la unidad en y por la pluralidad de los actos humanos. [...] Pues únicamente considerando de antemano al individuo como surgido con y por la comunidad e inserto en ella, y a la comunidad como algo que existe y vive en y con los individuos, se evita el que uno se convierta en mera función del otro, proclamándose así la verdadera estructura de la realidad social. La relativa permanencia de la forma abierta, a través de la cual circula el tiempo, se explica por la relación dialéctica entre el todo y los miembros, en virtud de la cual la conducta del individuo se estima condicionada y determinada por la conexión estructural y, a su vez, condicionada y actuando esta conexión. La realidad social de los grupos humanos se basa, pues, en la cualidad que éstos tienen de ser estructuras capaces de decisión y acción”. Hermann Heller, *op. cit.*, pp. 111-115.

<sup>851</sup> “Le fascisme n'est pas une invention française. Entretien avec Pierre Milza par Hélène Coulonjou”, *op. cit.*, p. 265.

<sup>852</sup> Pierre Milza, “L'ultra-droite des années trente”, a *Histoire de l'extrême droite en France* [Michel Winock, dir.], París, Seuil, 1993, p. 187.

<sup>853</sup> Vegeu “Le fascisme aux couleurs de la France. Entretien avec Philippe Burrin. Propos recueillis par Marc Riglet”, a *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux*, *op. cit.*, pp. 267-271; Philippe Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery, 1933-1945*, París, Seuil, 1986; i també Pierre Milza, *Fascisme français. Passé et présent*, París, Flammarion, 1987.

Per últim, en referència als diversos grups de joves inconformistes integrants de l'anomenat "esperit de 1930", després dels avalots del 6 de febrer de 1934 que enceten llur bateig polític, entre els membres de la *Jeune Droite* de matriu maurrassiana i fervorosament anticomunistes sols esdevindran autèntics feixistes Robert Maxence i Robert Brasillach, mentre que la majoria dels seus efectius, a partir de l'estiu de 1940, passaren a engrossir les files del col·laboracionisme més o menys compromés amb el règim del general Pétain.

Per contra, al mateix temps, els components d'*Esprit* i l'*Ordre Nouveau* optaren declaradament per l'antifeixisme, i més enllà per l'antitotalitarisme, tot i confegir una arriscada i difícil tercera via humanista i democràtica entre la democràcia formal burgesa i les aspiracions socialistes de justícia socioeconòmica. Fins i tot, en el moment en què Rougemont, incorporat a l'exèrcit suís, aporta el seu esforç a la fundació d'una primera resistència cívica i democràtica a les potències de l'Eix amb la *Ligue du Gothard* (juny de 1940), atenent a l'opinió de Michel Winock i Bernard Comte, l'etapa de l'edició lionesa d'*Esprit*, de novembre de 1940 a agost de 1941 –que tantes suspicàcies provichystes va alçar entre els adversaris de Mounier<sup>854</sup>, respon a la fidelitat respecte a la seua concepció de testimoni compromés i de lligam crític entre l'esperit i la política. I això, si hom llig la revista fins a la seua prohibició definitiva per la censura, en profit d'un millor combat contra la ideologia de la Revolució nacional i la política del col·laboracionisme, les quals, demagògicament, no deixaren d'usurpar i

---

<sup>854</sup> "Faire alors reparaître *Esprit* était un risque, Mounier s'en rendit compte jusqu'à la fin de sa vie. [...] Parce qu'il avait décidé de reprendre *Esprit* avec l'autorisation de Vichy, Mounier fatalement apportait de l'eau au moulin de ses ennemis les moins scrupuleux. De même parce qu'il accepté de participer à des activités autorisées et subventionnées par Vichy –telle l'École des cadres d'Uriage, tel le mouvement Jeune France– Mounier a été suspecté ou accusé de pro-vichysme. [...] Il est plus surprenant, il est moins pardonnable que des universitaires [referint-se a la línia historiogràfica oberta per Pierre de Senarclens] prennent la légende d'un Mounier pétainiste au sérieux". Michel Winock, "*Esprit*". *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, op. cit., p. 223.

tergiversar temes propis dels personalismes.<sup>855</sup> Així doncs, l'únic retret que, tot just, se'ls pot recriminar a aquests dos últims moviments personalistes és, a parer de Milza, el tractament sensible d'un seguit de temes impregnats d'una retòrica o llenguatge compartit, fragmentàriament i en diferents dosis, per tots els corrents contestataris de l'època, no sols doncs pels feixistes, sinó també pels comunistes, pels neosocialistes, pels joves republicans radicals dels “*jeunes Turcs*”... i, inclús, estés correntment entre variats sectors de l'opinió pública.<sup>856</sup>

Fet i fet, Rougemont, en rebutjar l'acusació, calumniosa i fal·laç, propel·lida per Bernard-Henri Lévy, d'haver instigat, junt a d'altres, un “feixisme a la francesa”, contesta amb indignació i cert sarcasme: “Préconiser une chose, ou la dénoncer d'avance, c'est tout de même un peu différent, n'est-ce pas?”<sup>857</sup> Per a ratificar-ho, no és

<sup>855</sup> Vegeu *ibid.*, pp. 223-245; Bernard Comte, “Mounier sous Vichy: le risque de la présence en «clandestinité publique»”, a *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin* [Guy Coq, dir.; actes del col·loqui celebrat a la seu de la UNESCO a París, del 5 al 6 d'octubre de 2000, sota l'organització de l'*Association des amis d'Emmanuel Mounier*], París, Parole et Silence, t. 1, 2003; i també, sota la cura del mateix autor, la reproducció integral dels nou números d'*Esprit* publicats durant dit període a “*Esprit*» de novembre 1940 à août 1941, París, Esprit, 2004.

<sup>856</sup> “Il est vrai qu'il existe des points communs entre les «non-conformistes» et la petite légion d'intellectuels qui se réclame sans complexe de l'idéologie des faisceaux: le rejet de la démocratie bourgeoise et du parlementarisme, à la fois effets et causes du «déclin de l'Occident», la condamnation du matérialisme, du capitalisme et libéralisme, l'exaltation de la jeunesse, l'obsession d'enrayer la «décomposition» de la nation, etc. Mais cela ne suffit pas à tirer de ces convergences, présentes au même moment dans d'autres secteurs de l'opinion, l'idée d'une fascisation plus ou moins affirmée des groupes considérés. D'autant que les différences affichées avec les thèmes majeurs de l'idéologie et de l'éthique fascistes sont parfois considérables, qu'il s'agisse du rejet du mythe du guerrier, de la méfiance manifestée envers le nationalisme, ou du refus hautement proclamé du totalitarisme. Tout au plus peut-on parler d'une sensibilité fasciste, parfaitement compatible avec l'adhésion à une formation politique classique”. Pierre Milza, “L'ultra-droite des années trente”, *op. cit.*, p. 185.

<sup>857</sup> Denis de Rougemont, “Témoignage”, a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, *op. cit.*, p. 131. Recentment, a resultes del fervent recolzament de Bernard-Henri Lévy al conservadorisme compassiu del president francès Sarkozy, abductor fins i tot de dirigents socialistes, Serge Halimi ha destacat, de nou, la ximpleria insultant d'un liberal, pronord-americà, “amic de milionaris” i “experimentat actor del *show business* intel·lectual” com ho és el pensador gal, el qual, sistemàticament, es limita a catalogar els seus adversaris esquerrans, antics i presents (Emmanuel Mounier, Jean-Marie Domenach, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Noam Chomsky, Harold Pinter...), de feixistes, antisemites i nazis. Àdhuc, Halimi suporta la seua acusació en textos que avalen la seua anàlisi de la trajectòria d'aquest personatge. D'aquesta manera, cita Cornelius Castoriadis, qui, en 1979, advertit de les “astúcies estalinistes” de Bernard-Henri Lévy, se sorprenia amargament de la seua repercussió mediàtica i intel·lectual: “¿En qué condiciones sociológicas y antropológicas, en un país de cultura importante y antigua, puede un «autor» permitirse escribir *cualquier cosa*, la «crítica» ponerlo por las nubes, seguirlo dócilmente el público, y quienes delatan la impostura, aunque nadie los reduzca al silencio ni los encarcele, no tener ningún eco efectivo?” [Cornelius Castoriadis, “L'industrie du vide”, a *Le Nouvel Observateur*, 9 de setembre de 1979]. Així mateix, recorda l'autoritzada censura de Raymond Aron, com hom sap, un dels més reputats referents del liberalisme francès de la segona meitat del segle

gratuïta una cita als textos originals en benefici d'una millor confrontació de la veritat històrica i dels límits legítims de la seua interpretació:

“Nous sommes contre la centralisation, contre l'étatisme, contre le nationalisme étatisé, contre toute espèce de fascisme imité de Mussolini, d'Hitler ou de Staline, mais aussi contre toute espèce de fascisme «à la française». Parce que nous sommes pour le fédéralisme communaliste, pour l'exercice de l'autorité *sur place*, par des hommes responsables et qui savent ce qu'ils font, dans un cadre qui soit à mesure d'homme, – pour la seule vraie «démocratie» dirions-nous volontiers, si le mot ne couvrirait aujourd'hui les plus flagrantes trahisons de la chose”.<sup>858</sup>

És així que l'apel·lació a una “forma superior” de democràcia que “ha de ser” en oposició a la democràcia liberal que “és de fet”, conforme recorda Campanini parafrasejant Giovanni Sartori i Norberto Bobbio, no deixa de constituir un *topos* en l'abundant elenc d'ideologies del segle XX; moltes d'elles, en realitat, camuflades de pura xerrameca falsament democràtica i de vera naturalesa autoritària. Tanmateix, entre totes elles, aquest “haver de ser” sols pot alliberar-se de la qualificació d'antidemocràtic quan es predica una organització sociopolítica que comprega un conjunt de valors estructurals de fons, a saber: la primàcia i la irreductibilitat de la persona humana enfront de l'Estat, la no identificació entre Estat i societat civil, la garantia del pluralisme i de la participació política i, per últim, la representació. Aquest és, sens dubte, el cas de la filosofia personalista.<sup>859</sup>

A mode de colofó d'aquest agre debat historiogràfic, i per a enfortir la conclusió apuntada per nosaltres, paga la pena repassar la interpretació rougemontiana del règim nacionalsocialista alemany com a paradigma de totalitarisme feixista. Després de passar l'any 1933 a l'illa de Ré i l'any següent fins a primeries de 1935 també al *midi*

---

XX, a l'obra de Lévy *L'idéologie française* en 1981: “Un autor que se complace en utilizar los adjetivos infame u obsceno [en referència entre d'altres a Rougemont] para calificar a los hombres y las ideas invita al crítico a devolvérsela. Soy partidario de resistir lo más posible la tentación, aunque el libro de Bernard-Henri Lévy presenta algunos de los defectos que me horripilan: el estilo ampuloso, la pretensión de contrastar los méritos y los deméritos de los vivos y los muertos, la ambición de recordar a un pueblo amnésico la parte enterrada de su pasado, las citas sacadas de contexto e interpretadas arbitrariamente” [Raymond Aron, “Provocation”, *L'Express*, 7 de febrer de 1981]. Serge Halimi, “La oligarquía, el Partido Socialista y Bernard-Henri Lévy”, a *Le Monde Diplomatique*, novembre de 2007, pp. 1, 4-5.

<sup>858</sup> *Idem*, “Plébiscite et démocratie”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>859</sup> Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, *op. cit.*, pp. 71-72.

francés, a Anduze (Gard) –on treballà en la traducció de la *Dogmàtica* de Karl Barth–, l'intel·lectual suís, en situació laboral d'atur, en una de les seues visites prolongades a París, havia rebut una proposta per a exercir de lector de francès a la Universitat de Frankfurt durant l'any 1935 i fins a inicis de 1936. Ell mateix conta en quins termes es plantejà el tracte:

“Une semaine auparavant, j'avais écarté l'offre faite par l'attaché culturel allemand, rencontré aux *Deux-Magots*, d'un lectorat dans une université allemand. Fin août, le même K. E... qui me sait sans emploi, m'invite à une soirée chez lui avec quelques amis des groupes personalistes. On me fait parler avec un personnage aux trop longues jambes et trop longues joues, qui est allongé dans un fauteuil trop bas, et qui se nomme Otto Abetz. Il nous a beaucoup lus, semble-t-il, dans *Esprit* et *L'Ordre Nouveau*, je comprends qu'il est chargé des relations du N.S.D.A.P. avec les milieux politiques et intellectuels en France.

–Vous avez écrit des choses très dures sur notre régime, commence-t-il.

–En effet.

–Vous ne le connaissez pas.

–Je connais assez bien l'Allemagne. J'ai dit comment je l'aimais, avant le régime d'Hitler. Je puis juger des différences. Et j'ai lu les écrits doctrinaux du régime.

–Si vous voulez être objectif et véridique, et surtout, si vous voulez servir notre cause, j'entends la cause commune de la jeunesse européenne, comme vous l'écriviez il y a quelques années, c'est pour vous un devoir absolu d'aller voir et juger sur place la tentative nationale-socialiste.

–Me laisserait-on circuler librement, passer le temps que je voudrais où je voudrais, voir qui m'intéresserait, dire ce que je penserais?

–Voilà ce que je puis vous offrir: un ou deux ans de lectorat à l'Université de Francfort. Le professeur de littérature française a sûrement d'autres candidats auxquels il tient, mais je suis en mesure de vous faire nommer exceptionnellement par Berlin, dans les quinze jours.

–A quelles conditions politiques?

–Aucune autre que de publier après votre retour vos impressions.

Séduit par l'idée de me voir nommé à titre d'adversaire déclaré du régime, je relevai le défi d'Abetz, mais non sans avoir précisé avec une insistance tout helvétique: que si le régime m'apparaissait meilleur que je ne l'avais cru, je me ferais un devoir de le dire et publier; mais qu'en revanche, s'il se révélait aussi mauvais ou pire que je l'estimais ce soir-là, Abetz ni son chef Ribbentrop n'auraient le droit de s'étonner que je l'écrive avec la même franchise. Trois semaines plus tard, j'étais nommé”.<sup>860</sup>

Amb certitud, l'expressió de la jove doctrina personalista en formació, per mitjà d'un llenguatge de tarannà revolucionari i durament crític amb la impotent i inestable democràcia de l'època, contribuí a la invitació d'un Otto Abetz desitjós d'encontrar peons afins i, alhora, d'enrolar-los per a aglutinar, des de França, suports internacionals de caràcter intel·lectual, mediàtic i polític en favor del règim nazi. Ara bé, aquest tipus d'estada, per a saciar l'apetit de coneixement i contrastar perspectives en

<sup>860</sup> *JE*, pp. 278-279.

països on s'estava implantant alguna de les ideologies imperants, no ha d'estranyar en un context històric en què les diverses ideologies polítiques en lluita es bregaven per captivar el recolzament de la intel·lectualitat afincada a terres franceses, investida d'un halo de fama mundial.

Així, de la mateixa manera que André Gide retornà del seu pregonat viatge a la URSS despertant d'una mena de somni filocomunista, experiència que va plasmar al seu llibre *Retour de l'URSS* (1936), per a desesperació d'un *Komintern* interessat en la simpatia d'intel·lectuals de reconegut prestigi. Rougemont va tornar del seu periple germànic, no desenganyat com aquell, sinó convençut per la força de l'evidència, amb major consciència, d'allò que ja havia deixat escrit: la naturalesa profundament totalitària de l'Alemanya hitleriana.

A *Journal d'Allemagne*<sup>861</sup>, publicat en 1938 en plena controvèrsia sobre els Pactes de Munic, ho manifesta ben bé entreteixint la narració de les seues vivències durant l'any de lectorat a Frankfurt amb una anàlisi explicativa del fenomen nazi. Aquesta interpretació vivencial, a partir de l'instrument metodològic de la raó pràctica, es desplega des d'una triple perspectiva interrelacionada: primerament cultural i històrica, en segon lloc psicològica i, per últim, sociològica. En síntesi, l'arribada al poder de Hitler i la consolidació totalitària en ell, desenvolupada des de l'interior de l'Estat, es deuria, sense excloure altres causes complementàries, a una sèrie de fets constatables. A saber: 1) La malaltia romàntica i pseudomística d'una col·lectivitat, la qual aplega, en ple deliri, al bastiment d'una religió de l'inconscient nacional arran l'exaltació dels morts, de la raça i de l'ànima del poble; tot plegat un germanisme pseudoreligiós que rebutja el cristianisme, la tradició clàssica i el vector d'alliberament humà modern. 2) El record del Tractat de Pau de Versalles de 1918, viscut pel poble alemany com un sentiment de culpa sublimat en voluntat de poder (mecanisme

---

<sup>861</sup> *Ibid.*, pp. 281-362.

psicològic de massoquisme transformat en sadisme). 3) La rellevància sociològica de la classe mitjana com a estrat social clau en l'ascens nazi al poder. 4) I, en darrer lloc, la destrucció de l'ésser personal i de l'estructura social imperant fins aleshores (família, esglésies, societat civil, democràcia política...), mitjançant una xarxa d'organitzacions socials de masses controlades per l'Estat/partit; tot això amb la finalitat messiànica de construir un "home nou" al servei de la fusió entre nació, Estat, partit únic i líder nacional.

A la fi, pel que fa a aquesta obra, d'amena lectura però de pregona càrrega moral i política, sols cal recalcar, d'ençà la seua oportuna publicació fins a l'actualitat, la seua escassa repercussió, difusió i coneixença tant en l'àmbit del pensament com en el del gran públic. Fet més rellevant si cap en observar la seua vàlua sintètica a l'hora de recollir o anticipar, en tot o en part, els arguments més habituals que s'han fet servir per a raonar l'origen i vitalitat del fenomen nazi. Puix, sense caure en una explicació purament "culturalista" com la de Friedrich Meinecke o la del germanista francès Edmond Vermeil<sup>862</sup>, s'endinsa en la interpretació pel totalitarisme apuntada més tard per Hannah Arendt i Carl J. Friedrich<sup>863</sup>, en la de psicologia col·lectiva desenrotllada pels frankfurtians Max Horkheimer, Wilhelm Reich i Erich Fromm<sup>864</sup>, i en la sociològica de

---

<sup>862</sup> Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, Brockhaus, 1947; i també, Edmond Vermeil, *L'Allemagne, essai d'explication*, París, Gallimard, 1945. Aquests intèrprets centren la seua explicació en la tradició de la cultura política alemanya, així com en l'esperit o imaginari popular germànic, per la qual cosa deriven un fil conductor històric que, des de la subordinació al poder polític predicada pel luteranisme, passant per la mentalitat aristocràtica i militar prussiana, duria al nacionalsocialisme de Hitler. Fins i tot, amb ufanor excessiva, Vermeil arriba a parlar d'un "romanticisme congènit i organitzat" dins de la història política d'Alemanya.

<sup>863</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* [Guillermo Solana, trad.], Madrid, Taurus, 1998; i també Carl J. Friedrich i Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian dictatorship and autocracy*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1956.

<sup>864</sup> Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, op. cit. En aquesta obra, Fromm apunta al paper jugat per la psicologia col·lectiva enmig d'un context de profunda crisi socioeconòmica, d'ahí el seu diagnòstic, referit sobretot a les classes mitjanes alemanyes, de "por a la llibertat", sumat, indistriablement, a una aspiració nacionalista de poder excitada pels nazis, la qual no és filla de la força sinó el bastard de la feblesa comunitària. Vegeu també Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo* [Roberto Bein, trad.], Barcelona, Bruguera, 1980.

Seymour Martin Lipset i Barrington Moore<sup>865</sup>, tot i negligir la importància en aquest procés de l'economia, tan enalçada pels marxistes.

Recuperem ara el fil conductor en l'evolució rougemontiana de la idea de democràcia federalista, inspirada en els paràmetres filosòfics del personalisme comunitari. Fins ací hem estudiat els deu anys anteriors a l'esclat de la Segona Guerra Mundial, els quals formen una primera fase d'elaboració doctrinal, prolífica però en gestació, per al conjunt dels autors personalistes, prestant més atenció a la dimensió crítica del “desordre establert” així com a la base antropològica i d'ètica política de l'anhelada democràcia substantiva a construir. En tot cas, els anys del decenni de 1930 marquen, en general, un temps d'esquifida irradiació dels personalismes filosòfics fora de cercles intel·lectuals bastant restringits.

En contrast, el període que, travessant la contesa bèl·lica, una vegada abatut l'enemic, el totalitarisme feixista, desemboca en la segona postguerra, serà d'un caràcter força distint. Perquè, entre d'altres coses, la consciència tràgica dels horrors i patiments sofrits per la humanitat sencera i en concret per la població europea, junt a la recepció ben arrelada i esperançadora de les reflexions personalistes entre les files de la Resistència –paral·lela a la influència comunista–, així com l'experiència de coneixement de les institucions polítiques nord-americanes durant l'exili per part de Jacques Maritain i Denis de Rougemont, van palesar l'exigència d'aprofundiment del discurs filosòfic en tot allò relacionat amb els drets humans i la institucionalització política i jurídica de la democràcia. Orientació que, una volta acabada la guerra, des de

---

<sup>865</sup> Seymour Martin Lipset, *El hombre político. Las bases sociales de la política* [Elías Mendelievich i Vicente Bordoy, trads.], Madrid, Tecnos, 1987. Un dels temes tractats a aquest llibre és la tesi sobre l'extremisme polític, el qual s'entén com la violació dels procediments normatius democràtics que garanteixen el pluralisme. Així identifica tres tipus d'extremismes, a saber: 1) El de dreta, sorgit de la classe superior en països d'economia endarrerida. 2) El d'esquerra, nascut de la classe obrera en territoris en vies d'industrialització ràpida. 3) I el de centre, sustentat per les classes mitjanes en països on el capitalisme i el moviment obrer estan àmpliament desenvolupats, com fou el cas del nazisme; fet constatat empíricament per Rougemont. Vegeu també Barrington Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia* [Jaume Costa i Gabrielle Woith, trads.], Barcelona, Edicions 62, 1991.



distintes òptiques, va traçar l'objectiu prioritari de la filosofia personalista, tot i els sincers intents de diàleg i aproximació al comunisme engegats per Mounier al capdavant d'*Esprit*. La traducció pràctica més important d'aquest esforç mamprés pels pensadors personalistes fou el poderós però desigual influx exercit tant sobre nombroses entitats de la societat civil, com sobre les ideologies democratacristiana i socialdemòcrata dels principals partits polítics democràtics articulats després del conflicte. Totes elles, associacions cíviques i organitzacions polítiques, des d'un esperit de concòrdia continental, decidides a reconstruir materialment una Europa arrasada fins als ciments, mitjançant el nou model d'Estat constitucional i democràtic de dret garant del benestar social.<sup>866</sup> Almenys, provisionalment, mentre no es poguera anar més enllà de l'Occident europeu, com ben prompte es va constatar, treballant més ençà, cap a l'oest d'un Teló d'Acer que s'alçava partint el Vell Continent, segons la nova lògica bipolar de la geopolítica mundial, dominada pels EUA i la URSS.

Tant és així, que la trobada i el consens dels anomenats pluralismes polítics de postguerra a l'Europa occidental, implementant una economia social de mercat que canalitzà de manera quasi harmoniosa les tensions socials dins del capitalisme, és el marc en què pren ple sentit, i alhora es concreta històricament en un munt d'exemples, la tercera via de renovació de la democràcia federalista, la qual va condicionar en gran mesura els avatars del moviment europeista coetani.

A nivell de teoria de la democràcia, durant el segon lustre dels anys 1940 es produeix una relectura rica i diversa de les distintes tradicions democràtiques més enllà dels partits, si bé aquests intentaren apadrinar-la i controlar d'alguna manera el seu significat ideològic. Aquesta revisitació d'autors, d'idees clau i de temps històrics forts es dugué a terme de forma desordenada quan no confusa i contradictòria, buscant més

---

<sup>866</sup> Vegeu les diferents contribucions al volum col·lectiu DD. AA., *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, op. cit.

que res l'aplicabilitat pràctica. D'ahí que, a nivell doctrinal, el producte de tota aquesta tasca fou més el recull d'una sèrie de judicis valoratius sobre el mèrit de la democràcia, que no la confecció teòrica de models rígids. Nogensmenys, segons Salvo Mastellone, aquesta labor de reinterpretació històrica amb finalitats pràctiques immediates es pot resumir a través de dos camins de recerca: la via liberalrepublicana, que primava el valor llibertat en relació al d'igualtat, i la via socialcomunista, que posava més èmfasi en el valor igualtat en relació amb al de llibertat.<sup>867</sup> Davant de tal bifurcació bàsica en el quefer ideològic, les filosofies personalistes sofriren una escissió decisiva, Maritain, com és ben conegut, i també Rougemont ensems a la resta de federalistes integrals, optaren per la primera, mentre que Mounier i *Esprit* triaren la segona.

En conseqüència, Mounier des de les seues arrels ancorades en el catolicisme social i en el socialisme proudhonià, va virar cap a un difícil diàleg amb el marxisme, tot i aprofundir en la centralitat dels drets de la persona, la limitació del poder i l'estructuració "orgànica" de la democràcia representativa –en el sentit d'interrelació entre els espais autònoms de la societat civil i de l'Estat. D'ahí l'objectiu mounieria d'un Estat articulat al servei d'una societat pluralista. Per la seua part, Maritain, també des de la font del catolicisme social, però metodològicament influenciat per la filosofia tomista i pel coneixement directe de les institucions polítiques nord-americanes, va acabar d'elaborar un "humanisme integral", que volia alliberat de les solidaritats conservadores i burgeses i aplicable a l'ordre temporal autònom, encara que, a nivell espiritual, immers dins d'una mena de "nova cristiandat" o nou ideal teocràtic. Per últim, Rougemont persistí en la seua fidelitat a l'herència protestant, calviniana i barthiana, a l'exemple federalista del seu país natal i al socialisme proudhonià, per bé que experimentà una reconciliació plena amb les institucions liberals, esdevinguda a

---

<sup>867</sup> Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, op. cit., pp. 445-447.

través del contacte amb la democràcia dels EUA, la qual cosa li va permetre un major ajustament dels mecanismes de la seua proposta de democràcia federalista.

Indubtablement, la tria d'un camí bé compromés amb el govern democràtic del bloc occidental, bé adherit a una lectura força crítica amb aquell i oberta a intimitats amb el marxisme, va comportar greus disputes interpersonalistes i distanciaments pregons durant les següents dècades, com tindrem ocasió d'analitzar.

Al fil de tot açò és interessant anotar la crítica adreçada per Paul Thibaud al personalisme en general i, en concret, a Mounier, pel que fa a la debilitat de la reflexió al voltant de la política, la democràcia i les institucions.<sup>868</sup> Com afirma l'exdirector de la revista *Esprit* durant els anys 1980, la primacia d'allò metapolític, d'allò espiritual, condueix a una minusvaloració del fet polític com a tal, el qual és bandejat a un segon plànol instrumental en benefici de l'ideal harmònic d'humanitat propi del pensament personalista. En el que aquesta apreciació tinga d'aplicable a Rougemont i al federalisme integral en general, cal subratllar l'alternativa plantejada per Thibaud: una política no sols a mode de mitjà provisional per a la humanitat, sinó també, i sobretot, com a forma essencial d'existència; unes institucions concebudes com a variants d'humanitat, com a reflex d'eleccions antropològiques diverses, en definitiva, com a pluralitat en diàleg, en tensió, en risc de conflicte.

Amb allò que tractarem tot seguit intentarem donar resposta a aquest interrogant pel que fa a la filosofia sociopolítica de Rougemont. Abordem, doncs, la caracterització de la visió rougemontiana més acabada de la democràcia, de trets més institucionalitzats i centrats en la rellevància juridicopolítica dels drets humans, conforme va quedar ja configurada al llarg de la postguerra i fins a primeries dels anys 1970, moment en el qual es veié retocada per les seues preocupacions posteriors al maig de 1968 (reemergència de la dimensió comunitària i de les demandes de major

---

<sup>868</sup> Paul Thibaud, *op. cit.*

participació política, ecologisme personalista, crítica al creixement econòmic productivista i consumista...). A més a més, ho farem sense oblidar la necessària contextualització respecte a d'altres teories coetànies sobre la democràcia, així com també l'acollida que va rebre en el discurs i la praxi dels partits polítics, en especial de la democràcia cristiana.

En els escrits rougemontians, les línies directrius de la democràcia federalista descansen sobre el pacte jurat (*foedus*) entre les voluntats dels ciutadans, els quals romanen detentadors de la sobirania. La divisió i delegació del poder s'opera, de forma subsidiària, de baix a dalt, dels ciutadans a les institucions que els representen, tot al llarg dels diversos nivells de govern: local, regional, estatal, federació continental i, fins i tot, mundial. Els ciutadans, entesos com a persones compromeses en la vida civicopolítica, resten l'última font de tot poder. Conseqüentment, són les autonomies de les persones i dels grups les que formen la unió, i, a la inversa, és aquesta unió la que garanteix l'existència de les autonomies.<sup>869</sup>

Enmig de semblants paràmetres, la garantia institucional de les “llibertats organitzades” o drets fonamentals, tant individuals com col·lectius, junt al compromís d'un civisme vigilant i prudent, al si d'una animada i rica societat civil, esdevenen tot just la pedra angular del conjunt. La vitalitat cívica representa un signe de salut per a la democràcia, de la qual “l'individualisme anàrquic” i el “col·lectivisme tirànic” constitueixen, a parer de Rougemont, les dues malalties típiques. A l'individu pur, lliure però no responsable, correspon un règim democràtic formal tendent a l'anarquia, i, per tant, conduent cap al desordre, veritable cresol de la tirania. “C'est avec la poussière des individus civiquement irresponsables que les dictateurs font leur ciment”.

---

<sup>869</sup> DD. AA., “Fédéralisme (chez Rougemont)”, a *DIFED*, pp. 202-204.

Paral·lelament, a l'home considerat com a soldat polític, compromès de forma total però no lliure, li és propi el règim totalitari.<sup>870</sup>

El federalisme integral, des de la separació entre societat civil i Estat, es mostra doncs com una concepció global de les relacions públiques, amb un sentit extens de la política, incloent-hi, de forma complementària, tant una dimensió publicosocial com una dimensió publicoestatal. Ens trobem així davant d'un "contractualisme cooperatiu"<sup>871</sup>; traducció política de la cosmovisió personalista i del seu antecedent proudhonià que aspira a la democràcia directa, com també fidel hereu contemporani del "republicanisme desenrotllista" d'encuny renaixentista, segons la terminologia de David Held, en el qual s'insereixen l'institucionalisme republicà de Calví i Althusius, estudiat per Antonio Rivera, i fins i tot l'emulació en versió democratitzadora de la República de Ginebra confegida per Rousseau, si atenem a la interpretació rougemontiana.<sup>872</sup> Aquesta cooperació contractual de la col·lectivitat humana està assentada, com ja hem vist, en els quatre principis rectors que destil·la la tradició federalista, a saber, autonomia, cooperació-solidaritat, participació i subsidiarietat.

Heus ací, per tant, que tal fonamentació porta a configurar una autèntica democràcia substantiva. És a dir, *la suma entre una democràcia clàssica, liberal i representativa, i una democràcia participativa*<sup>873</sup>, la qual difon els poders, les iniciatives i els controls, més enllà del quadre institucional de l'Estat en direcció cap a la societat, dotant així a la persona i als grups socials de major responsabilitat sobre el seu

<sup>870</sup> Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 31-32.

<sup>871</sup> Ferdinand Kinsky, "Fédéralisme et personnalisme", a *DIFED*, p. 81.

<sup>872</sup> David Held, *op. cit.*, pp. 55-91; i també Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 115-167. En raó d'aquesta dialèctica federal i democràtica, Fleiner-Gerster afirma: "Seule une forme d'Etat à la fois fédérale et démocratique peut tenir compte de la diversité proprement kaléidoscopique de l'être humain. Elle permet d'un côté un épanouissement aussi libre que possible de la personne dans le petit groupe ou la république, et garantit d'un autre côté que l'Etat et son pouvoir vont mutuellement se contrôler. Dans ce sens, le personnalisme développé par Proudhon a jeté un pont entre le 17e siècle d'Althusius et l'Etat moderne du 20e siècle". Thomas Fleiner-Gerster, "L'esprit fédéraliste et l'Europe", *op. cit.*, p. 73.

<sup>873</sup> Argimiro Rojo, *op. cit.*, pp. 42-43.

avenir.<sup>874</sup> En conseqüència, la democràcia concebuda pel federalisme integral estaria estructurada a partir de dos pols en interacció complementària, seguint el model de la dialèctica relacional dins de la tensió entre contraris. Per a una millor comprensió, ho resumim en la següent taula, on es poden apreciar les dualitats tibants entre dos conjunts d'idees-força:

#### **Democràcia liberal i representativa (clàssica)**

- Allò quantitatiu.
- Raó teòrica o *mos geometricus*.
- Autonomia.
- Igualació jurídica.
- Subjectes: Individu abstracte i Estat.
- Contracte: intersubjectivitat simètrica i formal dins dels camps de l'Estat i del dret. Es correspon amb l'espai publicoestatal.
- Principi de legalitat.

#### **Democràcia participativa**

- Allò qualitatiu.
- Raó pràctica o raonabilitat.
- Responsabilitat.
- Igual dignitat moral de tot ésser humà dins la diferència, l'alteritat i el conflicte.
- Subjectes: Persona concreta en les seues circumstàncies vitals i comunitats intermèdies o "naturals".
- Aliança comunitària: intersubjectivitat asimètrica i substantiva dintre dels àmbits de la societat civil i de l'ètica pública. S'identifica amb l'espai publicsocial.
- Principi minimalista de justícia pública (que serveix de connexió entre les ètiques privades de màxims i el dret, des dels paràmetres d'un jusnaturalisme formal o deontològic).
- Lògica dels deures morals, basada en el

---

<sup>874</sup> Jacques Vandamme, *op. cit.*, pp. 249-262.

- Lògica dels drets, individuals o col·lectius, amb primacia dels primers sobre els segons.
  - Divisió de poders de l'Estat i representació política dels ciutadans.
- respecte a l'ètica pública, la qual es resumeix en un únic deure jurídic de respecte als drets dels altres.
- Autogestió directa i organització subsidiària de baix cap a dalt.

## Quadre II

La comprensió del que suposa l'exigència de "participació sociopolítica" s'ha d'entendre en un sentit concret i no demagògic. És a dir, més enllà dels ressorts habituals de la representativitat democràtica, sovint pervertida a mode d'un xec en blanc als partits polítics, el que es requereix és una integració del pluralisme social existent, tant en el funcionament de les institucions com en llurs processos de presa de decisions (iniciativa, consulta, corresponsabilitat en l'execució...). No és d'estranyar, doncs, la generalització a Europa, després de la Segona Guerra Mundial, de diversos mecanismes tendents a promoure aqueixa participació ciutadana al si de les institucions públiques. A saber: Consells Econòmics i Socials, instruments de control i fiscalització social de l'acció institucional, processos de "concertació social" en les seues distintes variants – legislació negociada, pacte social...–, òrgans assessors en matèria cultural... Aquestes pràctiques, impulsades en gran mesura per la democràcia cristiana i la socialdemocràcia, no poden amagar llur influència derivada del personalisme federalista, per bé que han estat qualificades pels seus detractors de "corporativisme liberal". Definit per oposició

al “corporativisme autoritari”<sup>875</sup>, propi del període d’entreguerres, aqueix “neocorporativisme liberal”, que assegura la llibertat d’actuació dels agents socials implicats, no ha mancat doncs de ferotges enemics des dels seus inicis: per un costat, els defensors de l’asèptica ortodòxia liberal de l’Estat de dret, i per altre costat, certs sindicats de cultura marxista o tradeunionista, escèptics davant la “corresponsabilitat política” afegida a tals fórmules, àdhuc, més recentment, el neoliberalisme radical des de les files del monetarisme econòmic.<sup>876</sup>

Dins d’aquest marc democràtic d’inspiració federalista: “Gouverner c’est coordonner l’action simultanée d’éléments variés, dans le respect de leur diversité et à partir de leur autonomie. C’est fédérer, c’est-à-dire indiquer des fins communes à des unités autonomes, –ces fins pouvant d’ailleurs être à court ou long terme, mais devant être orientées constamment vers cette fin dernière de l’Etat séculier, qui est la liberté des personnes”.<sup>877</sup> Hom hi contempla, de tal manera, l’intent de fornir les condicions de possibilitat d’una societat oberta d’hòmens i dones lliures i responsables, d’una societat en tensió creadora i amb capacitat crítica, en fi, d’una societat de contrastos i de pluralitats, i no de síntesi.

Arribats ací, és convenient detallar alguns dels elements més destacats del patró de democràcia federalista desenvolupada per Rougemont durant la segona postguerra, els quals ens permeten aprofundir i perfilar millor les seues propostes.

---

<sup>875</sup> Per a Chantal Millon-Delsol, el corporativisme autoritari i organicista representa una fatal desviació del principi de subsidiarietat envers l’estatalisme. “D’une manière générale, on observe que la plupart des adeptes du courant corporatiste, et même ceux qui défendent un corporatisme soi-disant atténué ou non systématique, dérivent peu ou prou, à leur insu ou non, vers l’interventionnisme. Sur le terrain concret de l’histoire politique, les gouvernements corporatistes [...] semblent parfois rechercher les corps intermédiaires autonomes au départ pour finalement les dissoudre dans l’Etat, bref, se trouvent aspirés par la fatalité de l’étatisme. [...] Le corporatisme représente donc une dénaturación de la société des corps intermédiaires et en général un dévoiement du principe de subsidiarité. Interprétation faussée de l’histoire médiévale [...] comme un âge d’or; vision sociale fondée sur un idéal à réaliser et une incapacité d’assumer la réalité de la liberté; cécité devant les effets pervers prévisibles du système corporatif... Cette doctrine se présente comme une nouvelle utopie sociale de réalisation des valeurs, aboutissant logiquement à un déploiement de la coercition d’Etat, et à la dictature”. Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>876</sup> Tomás Sala i Ignacio Albiol, *Derecho sindical*, València, Tirant lo Blanch, 1994, pp. 331-334.

<sup>877</sup> Denis de Rougemont, *Notes pour une éthique du fédéralisme* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 683.



Parlarem específicament de la garantia dels drets fonamentals de la persona humana, de la potenciació de l'estructura institucional, del pluralisme social, del pluralisme cultural i de la intervenció subsidiària de l'Estat per a la garantia del mínim vital.

1. *La garantia dels drets fonamentals de la persona humana.* La terrible commoció que la guerra deixà en les consciències dugué aparellada la certesa que, en tota democràcia, calia donar major rellevància i protegir més eficaçment els drets i les llibertats inherents a tot ésser humà. Mitjançant la seua filosofia política, Rougemont, com la resta de pensadors personalistes, foren llavors uns dels més decidits abanderats en la consecució d'aquest objectiu. Tant és així, que, l'any mateix de l'aprovació de la Declaració Universal dels Drets Humans de l'ONU, en vespres del Congrés de l'Haia de maig de 1948, que conduí a la fundació, de forma successiva, del Moviment Europeu, del Consell d'Europa i del Centre Europeu de la Cultura, Rougemont, expressant les reivindicacions dels federalistes europeus, declarava: “Par-dessus tout, dominant ces Conseils [les institucions europees a crear] qui domineraient eux-mêmes les Etats, nous voulons instituer une Cour suprême, qui soit la gardienne de la Charte des droits et des devoirs de la personne, et à laquelle puissent en appeler directement, contre l'Etat ou le parti qui s'en empare, les citoyens, les groupes, et les minorités. Ainsi sera garanti le *droit d'opposition*, faute duquel il est dérisoire de parler de démocratie. Finalement, nous voulons l'Europe, parce que [...] elle [...] est avant tout l'enjeu de la personne, la chance de l'homme au XXe siècle. Et c'est [...] la Cour suprême [...] le règne de la loi, par où j'entends la garantie des droits élémentaires de l'homme,

antérieurs à l'Etat, supérieurs à l'Etat, et sans lesquels, pour nous Européens, le bonheur même paraît inacceptable. [...] C'est donc *une notion de l'homme et de la liberté* qui est en définitive notre vrai bien commun. C'est en elle que nous possédons notre unité profonde".<sup>878</sup> Al llarg de la postguerra, el procés d'aprovació de les noves constitucions dels Estats europeus occidentals es va nodrir, de fet, d'aquestes premisses generals. D'aquesta manera, se sancionaren uns textos jurídics de caràcter rígid, que anaven a coronar la jerarquia de normes amb un rang superior al de la llei, recollint uns valors supremes de l'ordenament jurídic i uns drets fonamentals, amb força no sols declarativa sinó també normativa, i, per últim, establint una jurisdicció constitucional encarregada, principalment, d'emparar-los amb suficients garanties. A més a més, si bé llavors no tingué una plasmació pràctica, també es reivindicava una carta de deures ètics que resumira un mínim d'ètica pública de la societat civil europea, en profit de la fonamentació universal dels drets humans. Aquest darrer punt resta d'actualitat, a hores d'ara, almenys a la llum de les iniciatives en favor d'una ètica mundial mampreses, entre d'altres, per Hans Küng.

2. *La potenciació de l'estructura institucional.* Més que la pretensió de reforçar el poder executiu en detriment del joc parlamentari, ja ben explicat als anys 1930 i àmpliament secundat per les noves normes constitucionals aparegudes des de 1945 endavant. Allò que, durant aquella època, més va interessar a Rougemont i al conjunt del federalisme integral, entestats en harmonitzar l'aspiració ideal cap a una democràcia directa amb la necessària delegació subsidiària del

---

<sup>878</sup> *Idem, L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 46-47.

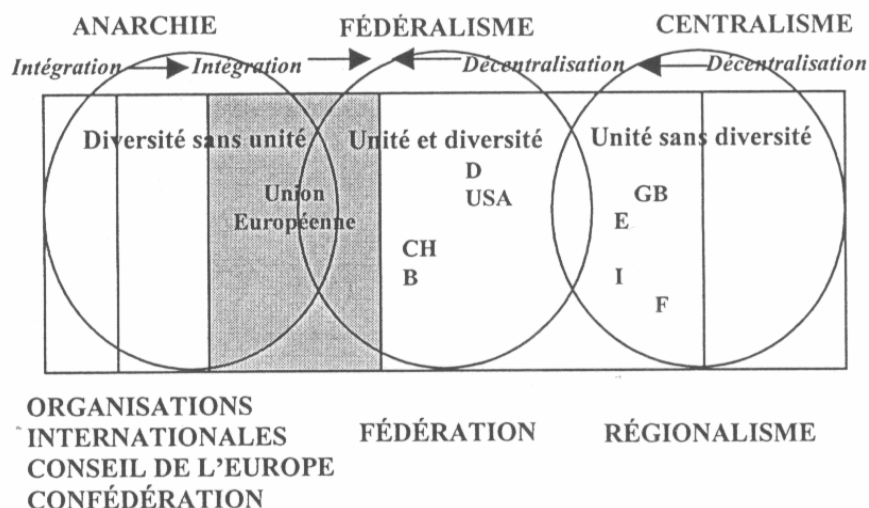
poder de decisió, fou la clarificació de l'estructura institucional de la democràcia federalista, en benefici de l'assoliment de majors quotes de participació ciutadana. Més amunt, acabem de citar els nous mètodes de representació social i la seua incardinació en els processos de presa de decisions de l'Estat. Però ara, de la mà de Ferdinand Kinsky, se'ns mostra un disseny institucional complet del federalisme integral, més que siga amb brevetat. Així, aquesta filosofia sociopolítica atén a “un processus de conciliation de l'unité avec la diversité dans une structure de *checks and balances*, où tout pouvoir n'est que relatif, limité par le poids et le contrôle de plusieurs *contre-pouvoirs*”.<sup>879</sup> Tal tipus d'organització federalista no sols es refereix al domini politicoconstitucional, és a dir, com a camí bé per a la creació d'una associació federativa estatal d'entitats abans independents, bé per a la regionalització interior d'un Estat centralitzat, bé per a la integració supranacional d'un conjunt d'Estats. Sinó que també acull tota estructura complexa de la societat civil, que, composta per diverses col·lectivitats autònomes, vetla per salvaguardar la seua cohesió dins del respecte a la diversitat interna.<sup>880</sup> El següent esquema expressa de forma gràfica la dinàmica d'aquesta vertebració institucional federalista, en relació tant a les institucions d'àmbit internacional com als nombrosos casos concrets d'Estats actuals (consignats per les seues sigles):<sup>881</sup>

---

<sup>879</sup> Ferdinand Kinsky, “Fédéralisme et personnalisme”, a *DIFED*, p. 80.

<sup>880</sup> *Idem*.

<sup>881</sup> *Idem*, L'“Europe vaticane”? *Un regard chrétien sur l'Europe*, Niça, Presses d'Europe, 1999, p. 34.



### Quadre III

En darrer terme, en el camí vers l'assoliment d'aquesta societat federalista, Rougemont es retracta del seu acèrrim refús inicial als partits polítics durant els convulsos anys 1930. Tanmateix, clarament influït pel temps de vida als EUA, ara apunta vers un sistema de partits d'interessos de tipus anglosaxó, més que no partits d'opinió o d'ideologia a l'estil europeu continental.<sup>882</sup> I això, en primer lloc, perquè un partit d'ideals generals es veuria abocat a la feblesa, en no posseir la capacitat de compondre els interessos concrets sentits pels ciutadans; qualitat que ostenten, indubtablement, els partits regionals. I, en segon lloc, en raó de la impotència demostrada pels règims de partits ideologitzats en excés per a transigir en acords (democràcies d'entreguerres, la IV República francesa...). Ja que, immersos en infructuoses batalles orientades a fixar els principis generals de la veritat política, els partits perden l'horitzó de la transaccionalitat

<sup>882</sup> *Idem*, *Sur le régime fédéraliste* (1958), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 350-356.

d'interessos que garanteix les llibertats i, així, s'encaminen cap al dogmatisme doctrinari i el bloqueig institucional.

3. *El pluralisme social*. Després de la tragèdia traumàtica viscuda amb els totalitarismes feixistes, es reforça l'antiestatalisme rougemontianisme en el sentit de rebuig a l'Estat ètic, nascut de l'idealisme alemany de Hegel i Fichte, amb llurs precedents platònics. I això fins al punt de refusar també la pretesa neutralitat valorativa de l'Estat-nació liberal, que, emparat en el positivisme jurídic, oferí una resistència minsa i inconsistent contra la pujada al poder de partits antidemocràtics. Des d'aquest plantejament, s'entén la tria en pro d'un jusnaturalisme formal, que trasllada de l'Estat a la societat civil la tasca de consensuar una "comuna mesura" o ètica pública de mínims per a fonamentar, posteriorment, el dret i les institucions democràtiques. A través doncs del reconeixement d'una esfera publicosocial, entre allò purament privat i allò publicoestatal, s'atempera així la separació taxativa entre allò privat i allò públic pròpia del liberalisme clàssic.<sup>883</sup> I, per tant, es produeix el pas d'un universalisme abstracte a un universalisme concret i arrelat en la fonamentació dels drets humans dins de l'Estat, així com en el camp del Dret internacional.<sup>884</sup> Cosa que, al capdavall,

---

<sup>883</sup> Aquesta reconsideració positiva del protagonisme de la societat civil en relació amb l'Estat constitueix, a parer de Salvo Mastellone, un fet generalitzable al si de les teories sobre la democràcia de la segona postguerra. Puix si, per tradició, la noció d'Estat de dret no incloïa el concepte de consens, a partir d'aquell temps, la garantia democràtica del "consens públic" al bell mig de la societat civil passaria a ser un factor força important. I això, amb una doble finalitat. Per una banda, el major reconeixement de la varietat de grups socials, interessos corporatius i realitats culturals d'una societat cada vegada més complexa. I, per altra banda, la recerca d'un compromís més estret dels ciutadans, d'una participació més activa podríem dir, en la gestió dels assumptes públics, protegint constitucionalment les veus crítiques de l'oposició. Salvo Mastellone, *Historia de la democracia en Europa...*, op. cit., pp. 449-450.

<sup>884</sup> La visió dels drets humans basada en una noció d'universalitat concreta s'aprecia en el següent text. "En 1970 enfin: «La révolution que j'appelle, [...] consiste, en remarquable analogie avec la Renaissance et ses étapes, à déplacer le centre du système politique non seulement de la nation vers l'Europe, mais encore vers l'humanité dans son ensemble *et en même temps* vers la personne». [...] Car de même que

dota d'un nou paper de neutralitat activa a l'Estat i, en especial, a la jurisdicció constitucional, encarregats ambdós de vetlar per la salvaguarda dels valors bàsics de l'ordenament jurídic, és a dir, l'ètica pública de mínims positivada. Així mateix, per últim, en referència a la preservació d'un sa pluralisme social i d'un correcte funcionament de la democràcia, Rougemont incideix en la importància cabdal del sistema educatiu i, alhora, de la informació fluïda i veraç als mitjans de comunicació socials. “Une démocratie ne mérite son nom que dans la mesure où, soit par l'enseignement, soit par la famille, soit par d'autres moyens sociaux, partis, presse, mass media, elle réussit à *former des citoyens* puis à les informer”.<sup>885</sup>

4. *El pluralisme cultural*. En correspondència amb el punt anterior, a nivell d'identitats culturals, la visió rougemontiana arranca dels principis d'unitat en la diversitat i de pluripertinença identitària, oposada a la dinàmica unificadora i uniformista de l'Estat-nació. Termes que permetrien, en la fita entre els anys 1950 i 1960 l'obertura cap al tema del regionalisme europeu, aportant solucions democràtiques i federalistes viables per a la problemàtica de les minories nacionals europees sense Estat.<sup>886</sup> Amb aquests paràmetres

---

nous n'accédons à l'universel qu'à travers le particulier, c'est par la personne *seule* que nous pouvons entrer en communauté”. *AVNA*, pp. 233-234.

<sup>885</sup> *Idem*, *Le civisme européen* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 178.

<sup>886</sup> En efecte, l'ordre internacional instaurat després de la Segona Guerra Mundial, conscient de l'influx del principi d'autodeterminació de les nacionalitats en els avatars polítics del període d'entreguerres, reinterpreta de forma restrictiva la titularitat de dita llibertat col·lectiva i l'atribuï, en exclusiva, a les colònies extraeuropees en el seu procés d'independència de les metròpolis. És així que fins a la caiguda del mur de Berlín no es va tornar a predicar l'aplicació del principi d'autodeterminació a Europa, el qual, tanmateix, des de 1990 fou posat en pràctica en la seua versió més extrema, el dret de secessió, per una munió de països de l'Est europeu, abans situats en l'òrbita de domini soviètic. No obstant, a l'Europa occidental de la segona postguerra, el bastiment d'un sòlid teixit d'institucions internacionals, que mostra noves vies alternatives a la cada volta més caduca sobirania absoluta de l'Estat a través de la supranacionalitat, desemboca també, tímidament als anys 1960 i més decididament al llarg de les dècades posteriors, en una major capacitat d'acció i de participació en el poder de les entitats infraestatals, ço és,

rougemontians pensen que, usant paraules de Ferran Requejo, enfront de la consideració monista del *demos* de les principals teories de la democràcia, s'acompleix, sobre la base del respecte a la diversitat d'identitats culturals, la garantia d'una pluralitat de legitimitats o narrativitats liberaldemocràtiques en tensió constructiva.<sup>887</sup> Fins i tot, en consonància evident amb Rougemont, el mateix Requejo manté una opinió molt semblant a la de Miquel Caminal quan aquest últim defén una fórmula de “federalisme pluralista”, la qual, més enllà d'una doctrina juridicoconstitucional d'organització territorial dels poders públics, “puede ser la forma futura de organización política de las sociedades democráticas plurinacionales que reemplace la era del nacionalismo”.<sup>888</sup> Per això, Caminal postula la ruptura

---

de les regions i de les ciutats, i, sobretot per mitjà de les primeres, de les minories nacionals sense Estat. Sorgeix llavors la idea d'una “Europa de les regions” o d'una “Europa dels pobles o de les nacions”, la gestació de la qual resta estretament lligada a les aportacions de Rougemont o d'altres federalistes integrals com Guy Héraud. Aquesta proposta que, en general, aspirava a una sobirania compartida entre les institucions europees, els Estats i les regions –ja foren ètniques i històriques o simplement definides per criteris polítics o de planificació econòmica–, va generar, conforme afirma Emilia Bea, grans expectatives entre els moviments nacionalistes de les comunitats nacionals no estatals, tot i el protagonisme innegable dels Estats en el procés de construcció europea. I això, fins al punt de “llegar a articular una concepción pluralista del orden político y jurídico, que relativizara el peso de la soberanía estatal y revalorizara el sentido del arraigo y de la diversidad”. Emilia Bea, “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente...”, *op. cit.*, p. 127. Vegeu també Gurutz Jáuregui, *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea. ¿Utopía o ucronía?*, Barcelona, Ariel, 1997.

<sup>887</sup> Ferran Requejo, “Pluralisme polític i legitimitat democràtica. El refinament de l'universalisme en les democràcies plurinacionals”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, *op. cit.*, pp. 9-20. Inclús, seguint tal lògica pluralista, segons l'autor català, en l'actualitat, “una organització política liberal basada en el reconeixement i en el respecte de la individualitat hauria d'incloure aquella identitat [plural] en el concepte de ciutadania, i no tan sols en la “liberalitat” de la societat civil”. A més a més, “una revisió del concepte de ciutadania que estigui en sintonia amb la defensa del pluralisme cultural, [...] implica la presència d'aquest pluralisme en la normativitat i en l'estructura organitzativa de les democràcies liberals. Pel que fa a l'àmbit normatiu, «prendre's seriosament els drets» en un estat plurinacional significarà incloure certs valors i certs drets dels diferents grups nacionals. Pel que fa a l'estructura organitzativa, significarà incloure els elements territorials i d'autogovern d'aquests col·lectius en els nivells simbòlic, institucional i competencial de les normes del joc liberal-democràtic”. *Idem*, *Federalisme, per a què?*, *op. cit.*, pp. 123 i 110. Vegeu també, *idem*, “Estat plurinacional i «democràcia avançada»: política liberal del reconeixement i federalisme plural”, a DD. AA., *Catalunya-España. Un diàleg amb futur* [Xavier Bru de Sala i Javier Tusell, coords.], *op. cit.*, pp. 227-247.

<sup>888</sup> Miquel Caminal, “Nacionalismo liberal, federalismo pluralista y estados plurinacionales. Algunos argumentos en torno al diálogo entre el federalismo pluralista y el nacionalismo liberal”, a *La teoría política frente a los problemas del siglo XXI* [Ángel Valencia i Fernando Fernández-Llebrez, eds.], Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 149.

“secularitzadora” entre ciutadania política i nacionalitat identitària, ço és, entre *demos* i *etnos*; la delimitació del *demos* i la seua divisibilitat, que significa un nou concepte de ciutadania no unívoca o monista sinó plural; i, finalment, l’organització institucional i funcional de les federacions a partir del policentrisme i de la asimetria.<sup>889</sup>

5. *La intervenció subsidiària de l’Estat per a la garantia del mínim vital.*

Des del punt de vista de l’antropologia filosòfica personalista, la igualtat no constitueix una finalitat en si mateixa, ans consisteix en un resultat indirecte derivat de la concreció de la igual dignitat de tot ésser humà, la qual, sent la finalitat primordial, reclama la salvaguarda d’un mínim de seguretat material o de justícia social consagrat en l’ètica pública, entesa a mode de bé comú. En conseqüència, sols allí on la pròpia persona no pot proveir-se dels béns i de les condicions materials necessàries per al desenvolupament lliure i responsable de la seua personalitat, caldrà exigir, de forma subsidiària, primerament un deure d’ajuda mútua enfront de la societat civil i, en darrer lloc, un dret subjectiu de contingut econòmic, social o cultural enfront de l’Estat. Aquesta lògica subsidiària explica per què Rougemont, durant la llarga etapa de postguerra, no va participar en les vives discussions d’inspiració socialista i tecnocràtica entorn a l’Estat social de benestar, ni encara menys en la seua fonamentació. Ja que, tot just en oposició a l’ideal d’igualació quantitativa i abstracta de la població a través de la garantia jurídica estatal, “directament exigible”, dels drets socioeconòmics i culturals de segona generació, ell esgrimia una visió d’ètica pública que pretenia assegurar a tothom un mínim social

---

<sup>889</sup> *Ibid.*, pp. 146-165.



garantit, amb l'aval últim i "indirecte" dels drets subjectius exigibles davant de l'Estat, però amb l'exigència moral primera de fomentar i no perjudicar la lliure iniciativa personal i cívica.<sup>890</sup> Ara bé, si entrem en el terreny de la praxi, la realitat era bastant més complexa, i fins i tot, farcida de contradiccions en tensió, a resultes dels consensos i jocs d'equilibri polític entre partits d'ideologies distintes. Així, a parer de Campanini, trobem la paradoxa d'unes noves constitucions europees profundament imbuïdes per l'empremta filosòfica personalista, pel que fa a la recuperació del valor positiu de la societat civil i al seu esperit antiestatalista contrari a un Estat ètic hegelian, però que xoquen amb una realitat històrica en la qual el nou Estat constitucional de dret, sota la forma de *Welfare State*, va eixamplant progressivament el seu camp d'acció i les seues competències, en minva de l'autonomia dels individus, de les comunitats intermèdies i de la societat civil en el seu conjunt. Fins al punt que ideologies com, per exemple, la democràcia cristiana (d'evident tarannà personalista i subsidiarista), el liberalisme social i el republicanisme d'esquerra adoptaren trets filoestatalistes i burocratitzadors creixents.<sup>891</sup> Per la seua part, Millon-Delsol, abundant en aquest fet paradoxal, puntualitza que, si bé els pluralismes europeus de postguerra, primant una seguretat material igualitària dels ciutadans, es feren ressò unànimement del providencialisme de l'Estat de benestar en tot allò relatiu a polítiques socials (sanitat, jubilació, cobertura d'incidències laborals de malaltia, accidents i atur...), elegiren la idea de subsidiarietat pel que respecta a la família i a l'educació a fi de

---

<sup>890</sup> Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, pp. 198-203.

<sup>891</sup> Giorgio Campanini, *Personalismo e democrazia*, *op. cit.*, p. 17.

protegir la pluralitat de valors culturals i morals. En tot cas, malgrat la preponderància providencialista dels Estats d'Europa occidental des d'aleshores fins a l'actualitat, la subsidiarietat ha restat tostemps una alternativa de recanvi en situacions de reculada o de desestructuració sectorial de l'Estat social; en contra de l'opció indesitjable i diametralment oposada a la de l'estatalisme d'aquest últim: l'individualisme salvatge del liberalisme clàssic.<sup>892</sup>

En definitiva, la filosofia social i política de Denis de Rougemont, el federalisme integral, vertebrava una autèntica tercera via democràtica entre el liberalisme individualista i el socialisme estatalista. En 1952, Raymond Aron ho veia així. Segons ell, s'ha de reconèixer que el federalisme, com a concepció general de la vida social i política, aporta solucions per a superar les devastadores contradiccions modernes, sia la tendència a l'Estat nacional clos, sia la guerra total entre els individus aïllats. És per això que considera les estructures sociopolítiques federalistes, sanadores dels dèficits de la democràcia liberal clàssica i, alhora, garants sòlides de la pau.

“The political movement of federalism, which has been developing in the last twenty years [a França] and which, since the second world war, has grown in importance, [...] may [...] firstly, [...] revive subsidiary groups within the State, restoring their vitality and independence, and, secondly, [...] set up some authority above the national State, transferring to it a certain measure of the State's sovereignty”.<sup>893</sup>

Encara que el polític francès, ancorat en un tradicional jacobinisme republicà, no s'absté de recordar els orígens “contrarevolucionaris” de moltes idees sostingudes pel federalisme integral, “championing the concrete against the abstract, definite freedoms against freedom in general, natural communities against the isolated individual at the mercy of the arbitrary power of the State”.<sup>894</sup> En tot cas, conclou amb

<sup>892</sup> Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>893</sup> Raymond Aron, “A suggested scheme for a study of federalism”, a *International Social Science Bulletin*, *op. cit.*, p. 15; es tracta d'una revista publicada per la UNESCO i dedicada monogràficament en aquest número al federalisme, els seus problemes i mètodes.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 17.

un juí positiu sobre l'aprofundiment democràtic urgent que, llavors, podien aportar les estructures federalistes, en relació tant a la vertebració de la societat civil com a la limitació de la sobirania absoluta de l'Estat-nació.

*“This repetition of the counter-revolutionary argument does not mean that the underlying idea of federalism is reactionary. The reactionary trend in counter-revolutionary thought was due to its tendency to regard the form of organization which had preceded the democratic revolution as symbolic of social order is general. Considered as an abstraction, the idea of an organic society, in which individuals are something more than bricks which can be combined to form a building only if the power of the State provides the requisite mortar, is not at all reactionary. All those who cherish independence and fear regimentation are anxious that there should be intermediate communities between the individual and the State, to preserve the former from helpless isolation and prevent the inordinate aggrandizement of the latter”.*<sup>895</sup>

Amb posterioritat, Chantal Millon-Delsol, referint-se tant a la filosofia del personalisme comunitari com a la coetània doctrina política i econòmica de l'ordoliberalisme alemany<sup>896</sup> –impulsora de l'economia social de mercat–, ha designat l'articulació subsidiària, argument poc usat pels autors moderns malgrat formar part del patrimoni de la modernitat política, com l'element clau d'aquest discurs amerat de federalisme. En concret, puntualitza:

*“L'idée de subsidiarité [...] vise à dépasser l'alternative entre le libéralisme classique et le socialisme centralisateur, en posant différemment la question politico-social. Elle légitime philosophiquement les droits-libertés [drets civils i polítics], et revient aux sources des droits-créances [drets socials, econòmics i culturals] supposés avoir été détournés de leur justification première. Elle parvient à l'accord viable d'une politique sociale et d'un Etat décentralisé, en payant cet assemblage paradoxal de deux renoncements: elle abandonne l'égalitarisme socialiste au profit de la valeur de dignité; elle abandonne l'individualisme philosophique au profit d'une société structurée et fédérée”.*<sup>897</sup>

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 16. La cursiva és nostra.

<sup>896</sup> El corrent de l'ordoliberalisme naix a la Universitat de Friburg durant la dècada de 1930, propiciat en gran mesura per una estreta simbiosi entre l'economia i el dret als plans d'estudi de dita seu acadèmica. D'entre els seus fundadors, Walter Eucken, Franz Böhm, Hans Großmann-Doerth i Leonhard Miksch, l'economista Eucken –*alma mater* del grup, membre de l'“Església confessant” alemanya i fidel seguidor de Dietrich Bonhoeffer– i el jurista Böhm foren actius integrants del moviment de resistència interna al règim nazi. Posteriorment, des de mitjans dels anys 1940, a aquest nucli inicial, influït políticament per l'institucionalisme de factura aristotèlica, el liberalisme descentralitzat d'Alexis de Tocqueville i la sociologia de Karl Mannheim, se sumaren les aportacions de Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Alfred Müller-Armack i Ludwig Erhard –qui, més tard, presidí la Cancelleria federal de la República Federal Alemanya de 1963 a 1966–, conformant així la doctrina més acabada de l'“economia social de mercat”. En concret, per a Röpke, l'ordoliberalisme es basteix a mode d'un “liberalisme conservador” d'inspiració humanista contra el capitalisme desbridat i sense regnes del *laissez faire*, en oposició, doncs, tant al liberalisme clàssic del segle XIX, també anomenat “paleoliberalisme”, com al neoliberalisme austríac de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek i Karl Popper.

<sup>897</sup> Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, p. 7.

Des d'aquests paràmetres fidels al principi de subsidiarietat, el contractualisme cooperatiu rougemontinà, expressat com un tipus de democràcia humanista d'arrel liberalrepublicana, proudhoniana i cristiana, palesa la seua orientació cap a la construcció d'un model d'autonomia democràtica pròxim al formulat recentment per David Held<sup>898</sup> quant a les seues finalitats, però amb uns ingredients ideològics i instruments institucionals diversos. Així, per a l'autor anglés, des de l'òptica d'una ciència política de tradició més analítica o racionalista, aquesta tipologia d'autonomia democràtica integraria fonts extensament destil·lades per la modernitat política, però que ara caldria depurar, a saber, el republicanisme desenrotllista, el liberalisme i el marxisme.<sup>899</sup> Mentre que Rougemont inclou, junt a fonts inqüestionablement modernes, unes altres, l'empremta ètica cristiana i el principi de subsidiarietat, que, tot i estar presents en l'origen mateix de la modernitat, han restat apartades i negligides. Fet i fet, el pensador suís integra l'element republicà de participació sociopolítica, activa i directa, del ciutadà; el liberal de protecció dels drets i de govern representatiu del poble; el socialista, derivat de l'ètica humanista i federalista de Proudhon, garant de la justícia social, que duu indirectament a la igualtat de condicions materials; i el cristià de manteniment de la unitat en la diversitat, bé a través del criteri funcional d'organització subsidiària, bé a través d'un jusnaturalisme formal, preservador d'una comuna mesura d'ètica pública, la qual, positivada pel dret, engendra els valors comuns de l'ordenament jurídic i vetla per les llibertats dels ciutadans.

Ara bé, pel que fa als fins d'aquest model d'autonomia democràtica, que intenta respondre a la pregunta sobre el significat hodiern de la democràcia, Held no

<sup>898</sup> David Held, *op. cit.*, pp. 331-373.

<sup>899</sup> "El planteamiento republicano [...] no especifica suficientemente cómo puede asegurarse esa política participativa ante las concentraciones de poder estatal, la flaqueza de los ciudadanos (la ausencia de virtud o compostura cívicas, por ejemplo) y unas instituciones políticas débiles. [...] Por consiguiente, hay que poner en entredicho la defensa republicana de la posibilidad de un orden participativo, la concepción liberal de la naturaleza de los mercados y del poder económico deber ser rechazada, y la concepción marxista de la naturaleza de la democracia debe ser severamente cuestionada". David Held, *op. cit.*, pp. 342-343.

està gens lluny dels objectius rougemontians quan estipula la necessitat d'un "doble procés de democratització": la transformació interdependent de l'Estat i de la societat civil. Tal procés requereix dues premisses: per una banda, la distinció entre Estat i societat civil dins d'una vida democràtica que possibilita interconnexions entre ambdós àmbits, i, per altra banda, l'alliberament del poder de decisió ciutadana de qualsevulla desigualtat i limitació imposada per l'apropiació privada del capital. "*Si se opta por la democracia, se debe optar por poner en marcha un sistema radical de derechos y obligaciones* –obligaciones que derivan de la necesidad de respetar los derechos iguales de los demás y asegurar que disfrutan de una estructura común de actividad política".<sup>900</sup>

Per altre costat, la democràcia federalista amb una estructura subsidiària en Rougemont, per causa del seu inequívoc horitzó autogestionari, de baix cap a dalt, alhora regionalista i supranacional, resta també com un precedent qualificat del patró de democràcia cosmopolita<sup>901</sup> confegit pel mateix Held, a tall de complement territorial de l'anteriorment exposat. Cosa que permet a ambdós autors afermar el principi d'autonomia democràtica a l'interior d'una xarxa tant local, regional i estatal com continental i global. Precisament, a parer d'Ulrich Beck, davant dels reptes actuals plantejats per la globalització, el model de democràcia cosmopolita de Held, reformulació de l'ordre cosmopolita kantianà, ens indica la millor opció per a aprofundir en una democràcia entrelligada en xarxa, tant a nivell intern com internacional, enfront d'altres possibles paradigmes com el de la política realista neoconservadora (basat en el respecte escrupulós a la sobirania estatal) o l'internacionalista clàssic (fonamentat en un

---

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>901</sup> *Ibid.*, pp. 375-400. Seguint també a Anthony Giddens, Held sentència: "La globalización es «un proceso dialéctico». [...] Aunque estas circunstancias presentan numerosos peligros, y se corre un riesgo de intensificación de la política sectaria, también auguran una nueva posibilidad: la recuperación de una democracia intensiva y participativa en los niveles locales como complemento de las asambleas deliberativas de rango mundial. Es decir, presagian un orden político de naciones, ciudades y asociaciones ciudadanas al mismo tiempo que de regiones y redes mundiales. Un orden de estas características consolidaría el principio de autonomía en diversos centros de poder y a través de diversos ámbitos espaciales". *Ibid.*, p. 398.

consens sobre drets humans que, tanmateix, manté la independència sobirana de l'Estat).<sup>902</sup> Així mateix, hom matisa que l'elecció d'una sobirania compartida, en contra de la tradicional sobirania única i indivisible, afecta no sols a l'Estat sinó també al dret, car la idea d'Estat de dret continua sent perfectament vàlida, per bé que no assentant-se exclusivament sobre l'Estat-nació, ans també sobre les regions infraestatals i les autoritats continentals o mundials de les quals emanen normes jurídiques.<sup>903</sup> Al remat, conforme emfasitza Maria Dolors Oller, globalitzar la democràcia enmig d'un món plural suposa, en efecte, l'esforç en benefici d'una "democràcia polimòrfica", la qual, estructurada de baix cap a dalt segons el principi de subsidiarietat, adopte una gran varietat de formes i vies institucionals que facen convergir la llibertat i la igualtat. De tal manera que la idea democràtica es convertisca en l'antídot més potent contra els nacionalismes excloents i els fonamentalismes sectaris de tota mena, compatibilitzant els principis d'autodeterminació col·lectiva i sobirania compartida.<sup>904</sup>

Per a cloure la caracterització del paradigma de democràcia rougemontiana, dissenyat més acuradament durant la segona postguerra dins del paràmetres del federalisme integral, hem de cenyir amb exactitud el tarannà específic d'aqueixa tercera via esbossada. Amb aquest propòsit utilitzarem les eines que ens proporciona Norberto Bobbio.<sup>905</sup> A parer d'ell, arran la díada política fonamental esquerra/dreta és possible formular teòricament un quadre ideal i lògic d'aparició de terceres vies polítiques o "tríades", nascudes de l'evolució d'aquest pensament per díades. La taula d'anàlisi seria la següent:

<sup>902</sup> Cf. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>903</sup> Gurutz Jáuregui, *La democràcia cosmopolita*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>904</sup> Maria Dolors Oller, *Un futur per a la democràcia. Una democràcia per a la governabilitat mundial. Quaderns Cristianisme i Justícia*, nº 115, novembre de 2002.

<sup>905</sup> Norberto Bobbio, *Dreta i esquerra. Raons i significats d'una distinció política* [Ángeles Rojo, trad.], Catarroja/Barcelona, Afers, 1995, p. 45-58.

1. Una díada antitètica esquerra/dreta, per mitjà d'una dialèctica de negació dels extrems contraris (ni ni), crea una tríada del “Tercer inclòs”, és a dir, un espai central o centre polític que ben bé es podria exemplificar amb la democràcia cristiana de la segona postguerra.
2. Una díada complementària esquerra/dreta, mitjançant la composició o fusió de contraris (*et et*), dóna lloc a una tríada del “Tercer incloent”, ço és, una síntesi superadora de la díada que pretén anar més enllà de l'oposició inicial. Aquest esquema triàdic sorgiria sempre en contextos de crisi, en què es perd la vitalitat històrica de l'antítesi. Expressions democràtiques típiques en serien el socialisme liberal o el liberalisme social, però també, pel que respecta als règims autoritaris, el feixisme o el nacionalsocialisme hitlerià.
3. Una díada atenuada esquerra/dreta, a través de la relació en tensió (*aut aut*), s'encamina cap a una dialèctica tibant entre dos pols, en la qual pren forma un substrat comú en interacció, una espècie de “Tercer ubicu”, apropiable per tot el ventall de forces polítiques. Exponent d'aquesta tríada, marcada per la ubiqüitat, podria ser a hores d'ara el discurs ecologista dels Verds, en vies d'assumpció, més enllà de l'esquerra, per part també de la dreta. Però així mateix, en el context immediatament posterior a la Segona Guerra Mundial, un altre exemple podria ser el de la filosofia personalista en el seu conjunt, en la mesura que nodrí les constitucions de les noves democràcies d'aleshores, i fins i tot impulsà el moviment europeista a través de la branca del federalisme integral.

Si apliquem aquesta aguda formalització de les terceres vies a la visió rougemontiana, d'entrada hauríem de rebutjar el "Tercer incloent", que cerca la síntesi a l'estil hegelian, anorrant la diversitat. Després, en avaluar el "Tercer inclòs", caldria considerar-lo insuficient, perquè configura un espai central equidistant i estàtic, encara que la irrupció del personalisme als anys trenta pugui adoptar trets d'aquest tipus pel seu èmfasi inicial en una raonabilitat *a contrario*. De tal manera que, per últim, sols la definició d'un "Tercer ubicu", de caire més dinàmic i transversal, s'adiu a la realitat metodològica que subjau a un pensament omnicomprensiu de les relacions públiques, com ho és el federalisme integral. El contractualisme cooperatiu que aspira a un model normatiu de democràcia substantiva, per tant, formaria teòricament en si mateix un substrat democràtic comú, sorgit del conflicte en tensió creativa establert entre dos pols diàdics: el contracte i l'aliança comunitària, o el que és el mateix, la democràcia clàssica, liberal i representativa, i la democràcia participativa, subsidiària i de vocació autogestionària. Com comenta Bobbio, "ultra les formes ja citades d'estar *al mig* (el Centre) o d'anar *més enllà* (la Síntesi), és possible, doncs, moure's *a través de*: que és una manera d'atenuar o desautoritzar, més que no pas de rebutjar o de superar, la *díada*".<sup>906</sup>

Certificat, doncs, l'ús de l'antinòmia en diàleg, típica del raonament pràctic rougemontian, pel que fa a la seua filosofia política democràtica, passem a assenyalar si més no la iniciativa que, a nivell de partits polítics, més es va reconèixer en els plantejaments generals del personalisme filosòfic, sense excloure altres riques i importants ascendències exercides per aquest enmig dels pluralismes de postguerra. Es tracta, com hom sap, de la ideologia demòcratacristiana, que va ocupar el centre polític a mode de "Tercer inclòs", en aplicació de l'esquema de Bobbio. Tant és així, que, per a Mary Jo Deering, a pesar del retret intransigent de Rougemont respecte a qualsevol

---

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 52.



compromís conformista i sectari dels intel·lectuals amb els partits, i malgrat la seua pluralitat de contactes i influències sobre distints actors polítics, “dans le paysage politique de l’Europe de 1946, on l’aurait sans doute classé parmi les chrétiens-démocrates [...]”.<sup>907</sup> És el cas també, molt més influent i identificat partidàriament, de Jacques Maritain, per bé que no exactament el de “cristians progressistes” com Emmanuel Mounier, el qual sempre fou, a parer d’Étienne Borne i Jean-Marie Mayeur, un “jutge” espiritual i moral de la democràcia cristiana més que no un inspirador purament polític.<sup>908</sup>

Comptat i debatut, a la llum dels estudis coetanis i de la percepció del moment històric expressada pels seus propis protagonistes, segons ho palesa Michael P. Fogarty, el personalisme comunitari era la base filosòfica més ferma dels democristians i socialcristians.

“El personalismo, como algo distinto del individualismo, es sostenido por los cristiano-demócratas porque lleva implícito una cierta concepción solidarista de la responsabilidad del individuo por y ante la sociedad que le rodea. Y, como consecuencia lógica, sostienen un ideal federalista y pluralista sobre la estructura de la sociedad y de los procesos que conducen a aquél”.<sup>909</sup>

D’ací hom derivaria tres exigències complementàries.<sup>910</sup> En primer lloc, l’orientació de tota acció social vers la capacitat personal dels éssers humans en pro de llur autodesenvolupament. Segonament, l’aplec de les persones en una estructura social pluralista, que, contemplant les comunitats intermèdies i les organitzacions sociopolítiques contractuals, va de la família privada fins a la societat internacional. En aquest punt, tanmateix, hi ha un matís destacat de caire confessional, puix mentre “los católicos hablan del «principio de subsidiariedad». [...] Para las Iglesias reformadas el correspondiente principio es el de «soberanía en su propio círculo», o «la función y

<sup>907</sup> Mary Jo Deering, *op. cit.*, p. 200.

<sup>908</sup> Jean-Marie Mayeur, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIXe – XXe siècles*, Armand Colin, París, 1980, pp. 152-155.

<sup>909</sup> Michael P. Fogarty, *Historia e ideología de la Democracia Cristiana en la Europa Occidental. 1820-1953* [Ignacio Joaniquet, trad.], Madrid, Tecnos, 1964, p. 83.

<sup>910</sup> *Idem.*

vocación especial de cada grupo social».<sup>911</sup> Ja que, encara que s'arriba a la mateixa conclusió, els reformats subratllen l'autonomia i la responsabilitat separada dels individus i les col·lectivitats, mentre que els catòlics, respectant aqueixa autonomia funcional, incideixen més en la inserció dels grups menuts dins de la societat a través d'esferes socials majors. Per últim, la darrera exigència apunta que l'estructura social ha d'operar-se mitjançant mecanismes de competència, direcció i consulta, a més de preveure una sèrie de sancions polítiques, econòmiques i socials.

Més recentment, amb un punt de vista fixat empíricament en l'exemple contemporani d'Holanda, Guido Dierickx recalca també el fonament personalista dels democratacristians i la seua posició central dins de l'arc ideològic, a partir d'una interessant comparació entre distintes ideologies polítiques sustentada sobre la ja clàssica diferenciació del sociòleg Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunitat) i *Gesellschaft* (associació o societat).<sup>912</sup> Atesa la seua anàlisi, el liberalisme i la socialdemocràcia, més preocupats pels problemes socioeconòmics des d'una òptica sociològica, s'inseririen en el patró d'ideologies *Gesellschaft*. Per contra, els nacionalismes, centrats en les qüestions lingüístiques i culturals, junt a l'ecologisme, originat com a moviment contracultural de retorn als equilibris naturals enfront dels abusos de la societat industrial, s'adheririen plenament al model d'ideologies *Gemeinschaft*. Finalment, a causa de llurs inquietuds filosòfiques, ètiques i culturals, “the Christian Democrats occupy a middle ground between *Gesellschaft* and *Gemeinschaft* ideologies”.<sup>913</sup> En paral·lel, Kees van Kersbergen s'afegeix al mateix criteri en refusar l'equiparació habitual i mistificadorament reductiva entre dreta conservadora i democràcia cristiana. Car, en propietat, aquesta última constitueix un

---

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>912</sup> Guido Dierickx, “Christian Democracy and its ideological rivals: an empirical comparison in the Low Countries”, a *Christian Democracy in Europe. A comparative perspective*, Londres, Pinter Publishers, 1994, pp. 15-30.

<sup>913</sup> *Ibid.*, p. 18.

fenomen polític de centre, dotat d'un discurs social interclassista, imbuït d'un humanisme ètic de rerefons religiós i defensor d'un model econòmic de capitalisme social, tendent a apaivagar les fractures entre classes socials més que no pas a buscar l'ideal igualitarista del socialisme.<sup>914</sup>

Ara bé, a l'Europa occidental, almenys fins al llindar dels anys setanta, l'acció de la democràcia cristiana en relació a la dels seus adversaris polítics de més relleu, la socialdemocràcia i el liberalisme social, donada la marginació sistemàtica del govern de la qual fou objecte el comunisme pertot arreu, va propiciar un vast consens. Aquest acord axial ha habilitat a la ciència política per a parlar d'una harmonització de pluralismes democràtics, garant de l'estabilitat de les noves democràcies posteriors a la Segona Guerra Mundial. Sens dubte, en aqueix marc històric general, les filosofies personalistes a través de les seues diverses plasmacions i propensions polítiques compliren també un paper de transversalitat considerable per a facilitar els consensos bàsics. No debades, com ja hem indicat, serviren en gran mesura d'argument principal per a fonamentar axiològicament la redacció de les noves normes constitucionals, potenciadores de la significació reforçada dels drets humans; com també per a donar espenta a l'europeisme per mitjà del compromís actiu dels membres del corrent federalista integral.<sup>915</sup>

---

<sup>914</sup> Kees van Kersbergen, "The distinctiveness of Christian Democracy", a *Christian Democracy in Europe. A comparative perspective*, op. cit., pp. 31-47. "In contrast to the social democratic model of welfare state development, Christian Democracy's model cannot be understood as an attempt to create universal solidarity, but rather as a means to moderate societal cleavages while reinforcing social groups and group identities". *Ibid.*, p. 41.

<sup>915</sup> Raymond Aron dóna fe de la pluralitat de partits polítics i d'ideologies que s'alimentaren de les idees del federalisme integral. "Some supporters of federalism are Socialistic in outlook, while others tend to the Conservative view; representatives of both the Right and Left are to be found among them. The federal doctrine as set forth by the philosophers of the movement in France is more «comprehensive» than the doctrines of the political parties, ranging in its application from the smallest groups to the supra-national State, and yet it is not comparable to a political programme. Why? Because it suggests a plan of reform and, in the broader sphere, a scheme of social organization, but does not advance reasons for the accession of any particular group to power (which is the pre-requisite for any party programme)". Raymond Aron, "A suggested scheme for a study of federalism", a *International Social Science Bulletin*, op. cit., pp. 17-18.

És així que, en setembre de 1955 a Milà, el Congrés per a la Llibertat de la Cultura, del qual Rougemont n'era president del buró executiu, en ocasió d'un simposi al voltant del "Futur de la llibertat", llançà la idea del declivi de les ideologies. Raymond Aron i Daniel Bell especificaren més tard aquesta teoria, en el sentit que estava produint-se un procés d'integració de demandes polítiques divergents, ço és, una convergència entre ideologies tradicionalment antagòniques i fins feia poc totalitzants en les seues pretensions. En tot cas, anant molt més enllà, des de les posicions neoliberals radicals de la *Mont Pelerin Society*, Friedrich Hayek no deixà de sentenciar que allò que havia esdevingut realment era la substitució de la ideologia socialista per la liberal. D'aquesta manera, tot i que, des de l'esquerra acadèmica, el frankfurtià Herbert Marcuse acusà a aquest consens ideològic de postguerra d'enllestir una societat unidimensional, que adormia a les classes treballadores amb un creixent consumisme, tal relativització de les velles categories ideològiques conduïa al desvetlament del rostre simplement gestor de la política.<sup>916</sup>

Una política democràtica arrelada en uns fermes consensos i d'aspecte encollit a la seua vessant de pura administració tecnocràtica del poder, inevitablement, donà lloc a l'èxit de tota una sèrie de teories politològiques presentades com a empíriques, en la mesura que sols anhelaven descriure el funcionament real de les democràcies del bloc occidental, encapçalat pels EUA. Però que, en la pràctica, *volens nolens*, també mostraren una gens menyspreable capacitat normativa. Entre elles, totes connotades d'un característic perfil elitista, amb desdeny envers la participació ciutadana en la presa de decisions democràtiques –qüestió, en contrast, tan acuradament dissenyada i defensada per Rougemont–, hom destacaria, d'antuvi, la celebrada teoria de l'elitisme democràtic de Joseph A. Schumpeter, deutora majorment de la de Max Weber, així com les de Charles Wright Mills i Walter Burnham. Així, mentre per a Schumpeter la

---

<sup>916</sup> Jesús Conill, "Ideologías políticas", a *10 palabras clave en filosofía política*, op. cit., pp. 217-221.

democràcia no significa ni pot significar que el poble governe efectivament, ja que el poble sols té l'opció d'elegir o rebutjar els homes que estan en competència pel lideratge polític; per a Mills i Burnhan les societats capitalistes viuen un procés permanent d'establiment d'elits de gestors, sota el domini d'una xarxa de polítics, militars i directius de multinacionals que conformen les polítiques públiques per a acomplir llurs fins.<sup>917</sup>

Un segon grup de teories, emergit a mode de variant de l'elitisme, és el format per l'anomenat pluralisme nord-americà a partir de la dècada de 1950. Ací, autors com Nelson Polsby, Robert Dahl o David Truman incideixen en les solidaritats i lleialtats creuades, sovint amb interessos contraposats, que mantenen els ciutadans, dins d'una visió de la política com a "poder compensador". Tanmateix, a diferència de Schumpeter i de la resta d'elitistes que postulen una elit unida que atén a les demandes dels ciutadans a tall de concessió prudencial, el model pluralista sosté que la capacitat de resposta és una condició estructural per a l'existència de distintes elits en competència.<sup>918</sup>

Des de paràmetres progressistes, a títol de resposta alternativa a la teoria pluralista i amb la voluntat de dilucidar les modalitats d'articulació de les polítiques públiques en països governats per la socialdemocràcia i el laborisme, Philippe Schmitter va proposar en 1974 el model de neocorporativisme, el qual ja venia gestant-se des de la dècada anterior. El neocorporativisme pretenia subsanar la incapacitat del pluralisme per a explicitar el creixent protagonisme estatal en les democràcies liberals amb un Estat social del benestar molt desenvolupat, per la qual cosa plantejava un sistema d'organització dels interessos socioeconòmics entre l'Estat, les patronals d'empresaris i els sindicats. D'aquesta manera, la doctrina neocorporativa aconseguia establir un doble

---

<sup>917</sup> Eduard Gonzalo i Ferran Requejo, "Democràcia", a *10 palabras clave en filosofía política*, op. cit., pp. 52-57.

<sup>918</sup> *Ibid.*, pp. 58-64.

procediment de garantia de la justícia social, amb raonaments oposats però complementaris. Per un costat, afavoria la governabilitat en democràcies que s'institueïen com a mitjà de decisió sobre la provisió de béns públics. I, per altre costat, assentava la concertació social, menys subjecta a les decisions politicoparlamentàries, a mode de transacció directa entre els interessos particulars (del treball i del capital) i les burocràcies especialitzades.<sup>919</sup> Al remat, trobem ací una connexió important amb el corporativisme liberal que es destil·la de l'aplicació dels criteris federalistes i subsidiaris de la filosofia sociopolítica de Rougemont.

Fins ací una anàlisi dels derroters reflexius entorn a la idea de democràcia en l'obra rougemontiana, durant el període de reconstrucció democràtica i prosperitat socioeconòmica que caracteritzà la segona postguerra. Nogensmenys, la transformació de les circumstàncies històriques trastocà aquesta apreciació de la realitat concreta dels règims de govern democràtic, evidenciant les seues carències i multiplicant les tensions internes. Tant és així que les revoltes estudiantils de maig de 1968, junt a la crisi econòmica del petroli esclatada en 1973, marcaren la fita de la fi de la pau social de postguerra a Occident i l'inici d'una època més convulsa i canviant en totes les facetes de la vida pública i privada, almenys fins a primeries dels anys 1980.

En conseqüència, en aqueix nou context, ens interessa ressaltar especialment, a nivell polític, l'enconament de les crítiques de l'esquerra a la manca de legitimitat de les democràcies existents, les quals havien assumit com a propi el discurs de la competència entre elits socials, relegant al cos de la ciutadania a un paper cada vegada més secundari. Així mateix, de forma paral·lela, des de la dreta també sorgeix llavors una animadversió creixent envers l'aparell burocràtic d'un Estat fortament

---

<sup>919</sup> *Ibid.*, pp. 64-65. Vegeu també Peter J. Williamson, *Corporatism in perspective*, Londres, SAGE Publications, 1989, pp. 49-74; Gianfranco Pasquino, "Participación política, grupos y movimientos" i Stefano Bartolini, "Partidos y sistemas de partidos", a *Manual de ciencia política* [Gianfranco Pasquino, dr.], Madrid, Alianza, 1992, pp. 203-204 i 252.

intervencionista en els àmbits econòmic i social. Aquesta censura a l'increment desafortat de les parcel·les de la vida social controlades per l'Estat, en greu perjudici de la llibertat dels individus i de la societat civil, emanaria, de fet, una teoria de la sobrecàrrega en les funcions estatals. Fins i tot, el posicionament de centre que havia mantingut fins aleshores la democràcia cristiana clàssica, confrontat amb els desafiaments de la crisi d'un Estat burocratitzat en excés i amb les crítiques virulentes llançades per la contracultura d'esquerres, va quedar afectat. És així que, sota l'impuls principal de la CDU-CSU alemanya i del correlatiu equip de treball mamprés pels democratacristians en relació amb els conservadors britànics i danesos al Parlament Europeu –a tall de front estratègic antisocialista–, aquest “Tercer inclòs” democratacristià va patir un escorament diluent cap al represtigiats conservadorisme cultural i, a la vegada, envers certs trets del neoliberalisme socioeconòmic emergent. Malgrat tot, enfront d'aquesta fascinació conservadora, es manifestaren fermes resistències internes per part dels democristians holandesos, belgues, italians i llatinoamericans; emparentades íntimament amb la tentativa de posada al dia ideològica de l'humanisme cristià empesa per Roberto Papini des de l'Institut Internacional Jacques Maritain de 1974 a 1978.<sup>920</sup>

Davant d'aquest nou estat de coses, Rougemont roman fidel a la seua inspiració antropològica de base personalista, així com a la visió sociopolítica àmplia que li proporciona el federalisme integral. Encara que, des de la serenitat reflexiva que li proporcionen aqueixos eixos de pensament, s'obri i dialoga amb les noves sensibilitats de vocació emancipatòria. Refusant, doncs, l'embranchida reactiva engegada llavors pels

---

<sup>920</sup> Alain de Brouwer, “Le Parti Populaire Européen: son identité et son nécessaire élargissement”, a *Christian Democracy in Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1992, pp. 111-137. Bona mostra d'allò que diguem s'expressa en la següent cita: “Toutefois, la nécessaire ouverture ne fait pas oublier l'objection lancée par Joaquín Ruiz Giménez aux délégués de la CDU, lors d'une réunion de l'UEDC [Unió Europea de Democratacristians] en 1976, et relevée par Roberto Papini [...]: «on ne peut pas en même temps être libéraux, conservateurs et démocrates chrétiens, car dans notre histoire, il y a eu *Rerum novarum!*»”; *ibid.*, p. 125.

sectors neoconservadors i liberals radicals –allunyats del model de liberalisme social rawlsià– en recerca de l’hegemonia cultural i política, la qual, a la fi, aconseguiren a principis dels anys 1980 als països anglosaxons. La negativa rebel del pensador neuchâtelés a arrengrar-se amb l’ofensiva neoconservadora, embrionàriament cultivada, almenys des de feia vint anys enrere, al si de cercles intel·lectuals nord-americans, sovint relacionats amb el neoliberalisme econòmic de l’Escola de Chicago i el Congrés per la Llibertat de la Cultura<sup>921</sup> –més orientat cap al centre-esquerra a l’Europa continental–, li reportaria ferotges diatribes i sagnants enemistats amb aquelles figures francòfones alineades amb l’avantguarda mediàtica del liberalisme neoconservador, especialment amb Bernard-Henri Lévy i Jean-François Revel.

Aquesta “nova censura” menyspreadora, en paraules de Pierre Verdaguer, quan no descarada persecució intel·lectual, la sofriren per igual totes aquelles filosofies personalistes llavors ubicades en uns paràmetres polítics propers a l’esquerra liberal.<sup>922</sup> I respecte a Rougemont, fou motivada, en gran mesura, pel fet que aquest interpretara l’ambigüïtat de les demandes del maig parisenc del 68 en clau de reivindicació contracultural comunitària<sup>923</sup>, amb la novetat d’incorporar l’ecologisme a la seua filosofia, sense oblidar la crítica al capitalisme burgés i al seu model de creixement il·limitat de caràcter productivista i consumista. Però, allò més rellevant pel que fa a la

---

<sup>921</sup> Cal referir ací economistes com ara Milton Friedman i Friedrich Hayek, però, sobretot, pensadors revitalitzadors del conservadorisme cultural i polític com Russell Kirk, Leo Strauss, Eric Voegelin, Michael Oakeshott, Irving Kristol, Daniel Bell, Jacques Ellul, Bertrand de Jouvenel i Raymond Aron.

<sup>922</sup> Pierre Verdaguer, “Denis de Rougemont et la nouvelle censure”, a *The French Review*, n° 2, desembre de 1985, pp. 258-266. Per contra, xoca la cridanera paradoxa de llegir els elogis i els afalacs entusiastes eixits de la ploma de Bernard-Henri Lévy cap a la figura d’un altre autor personalista, d’influx fenomenològic i escolàstic, i decidí en la lluita anticomunista, com ho és Joan Pau II, titlat de “gladiador agonitzant” per ell, durant els seus darrers anys de vida. Bernard-Henri Lévy, “Reste avec nous, Wojtyła”, a *Le Point*, n° 1562, 23 d’agost de 2002, p. 2.

<sup>923</sup> Aquesta lectura rougemontiana és força matisable i criticable a parer d’autors com ara Edgar Morin. Per al sociòleg i filòsof francès, el maig de 1968, vist en perspectiva històrica, és un fenomen complex i ambigu. Perquè “segons els uns, accelera els processos d’atomització individual. Segons els altres, constitueix un testimoni d’una aspiració comunitària. És probable que les aspiracions que van aflorar fossin alhora comunitàries i llibertàries, i que hagi estat el seu fracàs ulterior, tant en el terreny polític (esquerranisme) com existencial (comunitats contraculturals), el que hagi afavorit el restabliment, amb noves formes, del corrent individualista”. Edgar Morin, *op. cit.*, p. 119.



democràcia fou, ben cert, la insistència exigent en l'assoliment de majors quotes de participació sociopolítica dels ciutadans. D'ahí el seu atac al sistema democràtic de les societats industrials: absorbit per la gestió tecnocràtica, carregat amb excés d'una burocràcia asfixiant, consagrador dels interessos particulars de les elits socials que s'ubiquen entorn al poder i, per tant, immers en un procés en augment de la desvinculació apàtica i passiva de la majoria dels ciutadans, la qual cosa, tot plegat, l'aboca a la deslegitimació de les institucions. En paraules del mateix autor suís:

“A la base des différents phénomènes de notre crise est la manie d'expansion, de domination et d'exploitation. C'est elle qui dresse l'homme contre l'homme, l'homme contre la nature, l'Etat contre l'individu, l'employeur contre le travailleur. C'est elle qui coupe les gens de leurs racines, de leur famille, de leur concitoyens. C'est elle qui mène au matérialisme, au pouvoir centralisé, à la bureaucratie, au gigantisme. Tout cela est stimulé par les conceptions de l'esprit industriel qui pénètrent les médias, les politiques gouvernementales et même le fonctionnement des partis politiques. Le commun dénominateur de tout cela est la *technocratie*, à savoir la soumission de l'homme et de tout le système de vie aux exigences des instruments administratifs et techniques, devenus eux-mêmes système en soi, indépendant des besoins de l'homme. Bref, c'est une usurpation de pouvoir et la domination sur la société par ceux-là mêmes qui devraient en être les servants. A l'Est comme à l'Ouest on étouffe sous la pression de ce système technocratique et expansionniste [...]. Le pouvoir centralisé et des intérêts privés, coagulés en institutions, font l'obstacle à l'innovation sociale, spirituelle ou politique, à telle enseigne que les élus, plutôt que d'agir en représentants du peuple, se trouvent contraints de faire plus ou moins cause commune avec la technocratie. Les forces qui contrôlent la société de croissance industrielle éliminent comme avec un filtre tout politicien qui s'y opposerait”.<sup>924</sup>

Per altre costat, lluny de la hipercrítica enervant, deixant portes obertes a l'esperança de canvi, durant aquell temps i fins als seus darrers escrits, va mantenir el cos doctrinal de la seua teoria normativa sobre la democràcia federalista, reafirmant els seus principis amb consistència en multitud d'escrits, conscient del seu valor per al futur. La seua persistència en les virtuts del civisme responsable i de l'autogestió política, primant el nivell de govern local i regional dins d'una perspectiva federalista europea i fins i tot mundial, ho palesa ben bé.

“Car l'Europe ne se fera pas toute seule, [...]. Les conditions d'un renouveau de l'homme et de l'Europe conjointement se déduisent presque inévitablement de ces propositions. Le civisme c'est prendre ses responsabilités; c'est agir en homme libre dans la société, cesser de dire qu'on n'y peut rien. Le civisme est le fait de la personne. Mais point de personne hors de la communauté, et encore la faut-il assez petite pour

<sup>924</sup> Denis de Rougemont, “Manifeste écologique pour une Europe différente” (1978), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 587.

que l'homme y soit un prochain, un semblable pour qui l'on puisse agir. La personne se dissout dans les grandes dimensions, celles des villes millionnaires par exemple. Mais pour qu'on n'étouffe pas dans les petites unités, encore les faudra-t-il ouvertes les unes aux autres et fédérées, compensant de la sorte, comme le remarquait Rousseau, les inconvénients de la petitesse par l'union, et les inconvénients de la grandeur par la liberté et l'autogestion locale. (Tout cela dans le *Contrat social* et dans le *Gouvernement de la Pologne*). Une anthropologie personnaliste conduit donc à l'Europe des Régions fédérées".<sup>925</sup>

### 2.3// Filosofia del dret

El procés de vertebració d'una Europa unida, encetat durant la segona postguerra i marcat indefugiblement per l'empremta del federalisme integral, és impensable sense un marc determinat en relació a la filosofia del dret. Aquest context jurídic ve dissenyat pel potent reviscolament de la reflexió al voltant de la teoria de la justícia, la qual relaciona l'ètica, la política i el dret en la recerca d'allò just. I, més en concret, per la revifalla dels estudis sobre axiologia jurídica, negligits i oblidats absolutament pel positivisme formalista anterior a la Segona Guerra Mundial.

Llavors, s'estenia a bastança, entre els jusfilòsofs, la consciència del fet que el discurs positivista purament procedimental, propi de l'Estat liberal heretat del segle XIX, havia causat, en gran mesura, la indefensió de les llibertats i els drets fonamentals de les democràcies d'entreguerres enfront de l'ascens agressiu dels règims totalitaris, de caire feixista o nacionalsocialista. En 1946, Gustav Radbruch, amb un canvi de perspectiva filosòfica radical des del seu anterior punt de vista positivista, sentenciava

---

<sup>925</sup> *Idem*, "Conditions d'un renouveau" (1978), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 564-565. Vegeu també *AVNA*, pp. 215-239 i 305-365.

que el positivisme jurídic, centrat únicament en la validesa formal de les normes i convençut de la màxima “la llei és la llei”, havia deixat inermes els juristes alemanys davant de lleis de contingut arbitrari i criminal.<sup>926</sup> L’Estat nazi havia trobat així una legitimitat juridicoformal a la seua legalitat, amb independència del valor moral execrable i injust de les normes vàlidament aprovades per ell.

Ara bé, aqueixes greus deficiències i fallides històriques s’atribuïen no sols al positivisme de matriu estatalista, que sublimava l’Estat com a subjecte ètic, en la mesura que separava sense matisos allò privat, el món caòtic i subjectiu dels particularismes ètics, d’allò públic, l’espai estatal de la pretesa neutralitat valorativa. Sinó que també tal tipus de mancances s’atribuïen al jusnaturalisme racionalista que hi era al seu origen, perquè a partir del seu subjectivisme moral de tarannà no cognoscitivista, va consagrar l’escissió moderna taxativa entre l’“haver de ser” moral i el “ser” del dret; circumscrit restrictivament, aquest últim, al dret positiu emanat de la voluntat de l’Estat. Per tant, a resultes d’aquesta anàlisi, “cayó la idea hegeliana «total» del Estado como realidad en acto de la Idea ética objetiva «que se piensa y sabe a sí misma y lleva a cabo lo que sabe y en la medida en que lo sabe». [...] A los ojos de los supervivientes, era evidente que tanto el Estado nacional-burgués como el totalitario no sabían en realidad lo que hacían”.<sup>927</sup>

Tant és així, que la crítica dura i sagaç al positivisme formalista i estatalista, especialment a Alemanya, sorgí de les files d’un represtigiats jusnaturalisme de trets clàssics, identificat amb autors com el susdit Gustav Radbruch o com Hans Welzel i Werner Maihofer. I, ben cert, influït filosòficament, d’una banda, pel gir hermenèutic que Heidegger efectuà sobre la fenomenologia d’Edmund Husserl, traduït en

<sup>926</sup> Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Koehler, 1973, p. 344.

<sup>927</sup> Gustavo Zagrebelsky, *El derecho dúctil. Ley, principios, justicia* [Marina Gascón, trad.], Madrid, Trotta, 1997, p. 65.

l'assentament de la idea de “*natur der sache*”<sup>928</sup>, és a dir, en la recerca d'una ontologia de les estructures de la vida social i jurídica basada en la seua historicitat. I, d'altra banda, pel procés correlatiu de rehabilitació de la raó pràctica, expressat en corrents de filosofia moral que, com en el cas del mestratge de Max Scheler sobre Rougemont, intentaven fonamentar la justícia amb arguments raonables de caire cognoscitivista, sense renunciar, per descomptat, al tret intrínsecament kantianista d'universalitzabilitat.

Tot plegat, aquest “renaixement del dret natural” de la segona postguerra, conforme se l'ha anomenat, junt a la restitució posterior d'una versió de la filosofia jurídica positivista de tall més moderat, crític i obert a les qüestions plantejades per l'axiologia jurídica, han constituït el pilar axial sobre el qual s'han fonamentat els diversos textos de Dret internacional que, a partir de la Declaració Universal dels Drets Humans de l'ONU de 1948, han servit de garantia reforçada per a la defensa dels drets i llibertats de l'ésser humà. Manuel Atienza ho reconeix explícitament:

“Los derechos humanos son los que fundamentan la política, el Estado, y no a la inversa. Si existen derechos humanos y si, en consecuencia, están justificados, ha de ser porque ellos suponen fines en sí mismos, valores morales. El proceso de fundamentación moral de los derechos humanos [...] supone aceptar una concepción mínimamente cognoscitivista y universalista de la moral. La ideología de los derechos humanos no es compatible con el escepticismo o con el relativismo moral entendidos estos últimos en su sentido fuerte”.<sup>929</sup>

D'aquesta manera, en oposició al vell Estat liberal decimonònic i al seu culte positivista al dret formalment vigent i a la llei estatal, la fundació a Europa d'un nou model d'Estat constitucional de dret, des del segon lustre dels anys 1940, es veuria legitimada i promoguda, entre d'altres factors, per l'onada de retorn al dret natural objectiu. Un dret natural aleshores no transcendent ni absolut, sinó, més aïna, de contingut variable i condicionat per les circumstàncies historicosocials i, sobretot,

<sup>928</sup> Cf. Gustav Radbruch, *La naturaleza de la cosa como forma jurídica del pensamiento* [Ernesto Garzón Valdés, trad.], Còrdova (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

<sup>929</sup> Manuel Atienza, *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 217-218.

fermament assentat sobre uns drets humans inalienables i, alhora, ampliables de forma acumulativa.<sup>930</sup>

Enmig d'aquest vigor inusitat de la tendència neojusnaturalista bastida sobre l'experiència historicosocial, allunyada de l'argumentari tant escolàstic com racionalista, es va sotmetre a revisió, almenys en part, l'òptica del dret natural lligada històricament a l'Església catòlica, que, des de finals del segle XVIII, s'havia mantingut bel·ligerant amb la modernitat. És així que el jusnaturalisme tradicional catòlic, d'inspiració escolàstica o neoescolàstica, sustentat sobre principis metafísics i absoluts però obert a la historicitat d'un dret positiu canviant –sempre que no contradira els preceptes del dret natural–, també prengué una renovada espenta generalitzada –de major envergadura a terres alemanyes i helvètiques–, impulsat pel magisteri papal de Pius XII, qui aspirava a una reconciliació del cristianisme amb la filosofia moderna dels drets humans.<sup>931</sup> Tema que, amb posterioritat, el seu successor en la càtedra de Pere, Joan XXIII, aconseguí encarrilar amb el Concili Vaticà II. En aqueix sentit, de forma

---

<sup>930</sup> Des que T. H. Marshall i Tom Bottomore escrigueren el seu ja clàssic *Ciudadania i classe social* (1950), la doctrina de les diverses generacions de drets humans plasmada en ell s'ha consolidat i desenvolupat a mode de tòpic comunament compartit pels jusfilòsofs. I això, fins al punt de convertir-se en un fil conductor excel·lent per a explicar el decurs històric de l'Estat de dret. “Ahora bien, el Estado de Derecho, desde su aparición a comienzos del siglo XIX, ha pasado por diversas etapas. La primera es la del Estado liberal, abstencionista, que llega hasta el periodo de entreguerras, y en cuyo marco los derechos humanos se circunscriben a los (o a ciertos) derechos individuales, civiles y políticos. Luego viene el Estado social, intervencionista y benefactor, en el cual, a los anteriores derechos (los de la «primera generación») se les añaden los de carácter social, económico y cultural (los de la «segunda generación»). Los primeros son esencialmente derechos de libertad (en el sentido de libertades negativas) que exigen sólo un no hacer por parte del Estado; los segundos constituyen más bien derechos de igualdad, que plantean la necesidad de prestaciones positivas como, por ejemplo, la construcción de escuelas o de hospitales. Esta última forma de Estado [...] entra en crisis desde mediados de los años setenta, pero no puede decirse que haya sido sustituida por una forma de organización política que pueda considerarse nueva. Los actuales Estados democráticos combinan, en grados distintos, elementos del Estado liberal y del Estado social, y han dado cabida también a nuevos derechos humanos (de la «tercera» o de la «cuarta generación») como los derechos ecológicos, los derechos en relación con el uso de las nuevas tecnologías de la información, de la biotecnología, etc”. *Ibid.*, pp. 219-220.

<sup>931</sup> Sense ànim d'exhaustivitat, a l'àmbit germànic, entre els autors desenrotlladors d'una axiologia jurídica hereva del jusnaturalisme substantiu catòlic es troben: Johannes Messner, Arthur F. Utz, Josef Fuchs, Josef Funk, Gallus M. Manser, Ernst von Hippel o Arthur Kaufmann. Vegeu Luis Recasens Siches, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Ciutat de Mèxic, Porrúa, 1963, vol. II, pp. 759-760. En tot cas, per a una mirada molt àmplia a les diferents visions escolàstiques del dret natural catòlic durant el segle XX, vegeu Josep Alfred Peris i Cancio, *La recepción del tomismo en la filosofía del derecho del siglo XX*, tesi doctoral, València, Universitat de València – Estudi General, 1996, en premsa.

preponderant, els filòsofs personalistes d'arrel catòlica, com ara Jacques Maritain, Giorgio La Pira, Romano Guardini o Giuseppe Capograssi, encapçalaren l'al·legat en favor del primat de la persona al si d'una societat secular i plural però receptiva al testimoni exemplar dels cristians, o el que es el mateix, la vindicació en favor del valor suprem de la persona humana en la seua confrontació amb l'Estat. Esforç que, amb èxit, es veuria ratificat per la nova constitucionalització d'uns drets fonamentals reassegurats en llurs garanties al si de la carta magna dels Estats de postguerra, com també per la mampresa d'unió política i econòmica europea, considerada a títol de salvaguarda respecte a qualsevol revifalla totalitària.<sup>932</sup>

Nogensmenys, cal no oblidar que aquest jusnaturalisme catòlic, fidel a les seues fonts intel·lectuals (Tomàs d'Aquino, Francisco Suárez...), es va bastir a partir dels postulats de la teologia natural, ço és, de la unió inextricable entre fe i raó, per una banda, i, per l'altra, del *continuum* entre un dret natural, anterior i superior, i un dret positiu humà, civil i canònic, subordinat a aquell. Considerada la natura com a creació de Déu, la llei natural, entesa com l'ordre eticojurídic extret de l'essència transcendent i de l'estructura de la creació divina, sols és cognoscible a través de la raó humana, la qual, transcendint els límits de la religió cristiana, dota d'universalitat al dret natural. Per tant, la llei natural de caràcter eticojurídic constitueix la participació de la raó humana en la llei eterna (definida com a expressió de la voluntat divina), encara que la millor manifestació de la voluntat eterna de Déu és la Revelació o llei divina positiva.

A resultes d'aquest raonament, el model jusnaturalista catòlic, malgrat els afanys per congraciarse amb la filosofia dels drets humans, no acaba d'abandonar amb decisió el seu reeixit caire normativista, és a dir, defensor, de forma essencialista, de la continuïtat disciplinada i estricta entre el ser metafísic i la norma ètica i jurídica, ja que

---

<sup>932</sup> Giorgio Campanini, "La cultura personalista dei protagonisti dell'integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman", a *L'apporto del personalismo alla costruzione...*, op. cit., pp. 126-128.

concep el dret natural de forma objectiva, estable i normativa. Indubtablement, arran d'una visió jusnaturalista semblant, l'autoritat magisterial de l'Església catòlica entén que la seua competència, amb el fi de proclamar la veritat, abasta no sols la veritat revelada per la fe sinó també la veritat coneguda per la raó natural de l'ésser humà. D'ahí que no renuncie a la tutela eclesiàstica tant sobre la moral pública d'una societat que es vol secularitzada i plural, com sobre el dret estatal, generant les condicions per al conflicte institucional immediat entre l'Església i l'Estat en cas de contradicció entre el dret natural i el dret positiu.

Al capdavant, el jusnaturalisme substantiu catòlic d'arrel escolàstica és sentit, de manera explícita o latent, com a opressiu, dogmàtic i uniformitzador per la mentalitat moderna. Alhora que, a més a més, és incompatible amb qualsevol positivisme jurídic, ni que fora el més moderat o crític. Tanmateix, atesos els distints enfocaments de la doctrina jusfilosòfica actual, tant de base positivista com jusnaturalista, hom arriba a la conclusió que l'alternativa resta clara per a qui vulga encaminar-se cap a ella, a saber: l'adopció d'un jusnaturalisme de tarannà clàssic però no essencialista, sinó fonamentat, amb solidesa, en la interpretació experiencial dels esdeveniments històrics i socials, el qual sí que encaixa ben bé, a títol ideològic o pedagògic, amb els paràmetres culturals moderns del món occidental. I, en conseqüència, s'avé a una aproximació i integració de perspectives amb la filosofia jurídica positivista oberta a la preocupació per l'axiologia del dret i els principis morals i polítics positivats.<sup>933</sup>

Per altra part, i ja en referència directa a l'obra rougemontiana, cal subratllar també, a l'interior d'aqueixa “renaixença del dret natural” esdevinguda després de la Segona Guerra Mundial, el paper més discret però força destacable del protestantisme contemporani, el qual, en opinió de Luis Recasens i Antonio Osuna, ens permet parlar

---

<sup>933</sup> Ángela Aparisi, Javier de Lucas i Ernesto J. Vidal, “Capítulo 1”, a *Introducción a la teoría del derecho* [Javier de Lucas, coord.], València, Tirant lo Blanch, 1997, p. 42.

d'una posició típica del pensament calvinista pel que fa al problema del dret natural en l'ètica cristiana.<sup>934</sup> No debades, fou Karl Barth qui, ja des de la dècada de 1930, inicià la reflexió entorn a l'ètica humana i la fonamentació teològica del dret, en base a la recuperació modernitzada del jusnaturalisme formal calvinista; visió jusfilosòfica genuïna de la teologia del reformador de Ginebra, com ha recordat i estudiat recentment Antonio Rivera.<sup>935</sup> Així, Osuna afirma:

“Y es precisamente este planteamiento teológico del problema del derecho el que ha conducido a bastantes autores protestantes de nuestros días a redescubrir la veta iusnaturalista de los primeros reformadores, y de este modo entrar en contacto con la tradición cristiana de raigambre iusnaturalista. Se ha convertido, de este modo, el pensamiento protestante de hoy en un antídoto contra el neopositivismo jurídico y contra el formalismo jurídico, de tal modo que puede hablarse de «redescubrimiento del derecho natural en el pensamiento protestante» (A. Auer). [...] El protestantismo de nuestros días se ha enriquecido así con un pensamiento de matriz claramente iusnaturalista, que intenta iluminar el orden social y político desde una antropología netamente cristiana y de este modo ha contribuido a propagar una orientación humanística del derecho”.<sup>936</sup>

Ara bé, cal tenir en compte que, llevat d'Emil Brunner, qui, despegant-se del mestratge de Barth, s'acostaria a la teologia natural catòlica d'inspiració tomista i, correlativament, a la seua antropologia optimista i a la seua noció de dret natural substantiu, la immensa majoria dels teòlegs protestants que segueixen el solc traçat per la teologia dialèctica barthiana parteixen de “la tesis pesimista de que el hombre por efecto del pecado original, sufre la imposibilidad de conocer la verdadera justicia y tiene, por lo tanto, que atenerse solamente a la palabra del Creador”.<sup>937</sup> Aquest és el cas, per exemple, d'Erik Wolf, Walter Schönfeld, Helmut Simon o Jacques Ellul.

La perspectiva barthiana, com ja sabem, mitjançant el paradigma metodològic de “relació des de l'autonomia” sobre el qual se sustenta, possibilita el doble diàleg fe/raó i ètica/dret a través de la raó pràctica. S'allunya, doncs, tant de la fusió successiva entre fe/raó i moral natural/dret sorgida de la teologia natural i el jusnaturalisme catòlic,

<sup>934</sup> Luis Recasens Siches, *op. cit.*, vol. II, pp. 760-761 i Antonio Osuna, *op. cit.*, p. 28.

<sup>935</sup> Antonio Rivera, *op. cit.*, pp. 55-113.

<sup>936</sup> Antonio Osuna, *op. cit.*, pp. 34 i 38.

<sup>937</sup> Luis Recasens Siches, *op. cit.*, vol. II, pp. 760-761.



com de la vertebració d'un dret natural racionalista que, usant la sola raó teòrica o *mos geometricus*, prescindeix completament de l'eticitat lligada a les religions i cultures concretes realment existents. Tal cosa l'habilita per a ser fidel a l'esperit protestant en un doble sentit. Per un costat, quant a la demanda de separació escrupolosa de la realitat divina respecte de l'humana, tot i garantir una interrelació gràcies a una teologia que incideix en l'analogia cristocèntrica. I, per altre costat, en referència a servir la tradicional negativa protestant a emanar un dret humà absolut d'un dret natural també absolut, que li servisca de legitimació inicial i directa.

És així que Barth aconsegueix independitzar de la raó humana una ètica pròpiament cristiana, fornida únicament per la revelació bíblica, de la qual han de donar testimoni compromés els creients. Alhora que dóna carta de naturalesa a un dret natural humà, històric i relatiu, fruit exclusiu del debat i el consens raonable entre les diferents religions i el conjunt de creences i principis filosòfics i existencials presents a l'interior de la societat civil. Una ètica pública certament objectiva, però minimalista, teleològica i acordada pels membres de la societat, la qual, en comunicació amb l'Estat, serveix per a nodrir els principis i valors fonamentals del dret positiu des d'una perspectiva no normativista o principialista. La major virtut d'aquest patró de pensament sobre la relació entre la moral i el dret rau en el fet que legitima un jusnaturalisme formal o deontològic, lliure de qualsevol reminiscència dogmàtica o confessional i acomodada al marc modern de laïcitat estatal i pluralisme social. Per això, alliberades d'un objectivisme moral ontològic o metafísic, les regles i les institucions que regeixen l'entramat social i l'Estat democràtic no resten, doncs, sotmeses rígidament a la imposició directa de la normativitat emanada d'un jusnaturalisme substantiu, el qual obliga a l'aplicació d'un dret natural transcendent i absolut, sempre anterior a la comunitat civil.

Fora de l'àmbit teològic, un exponent exemplar d'assumpció del jusnaturalisme formal barthià, heretat de Calví, el trobem en Denis de Rougemont. L'autor neuchâtelés adoptaria paradigmàticament els continguts d'aquesta lectura deontològica del dret natural, fins a acomodar-la al mètode de les ciències humanes i socials, polir-la teòricament en alguns aspectes no secundaris i, sobretot, contribuir significativament a la seua divulgació i aplicació pràctica. D'aquesta manera, si bé no hi ha en la seua obra una reflexió elaborada amb pretensions d'encabir el fenomen jurídic en la seua globalitat, per contra, sí que se'ns és permés, a partir de textos dispersos, establir algunes pautes raonades al voltant del món del dret, així com detallar aquelles accions històriques concretes, de major rellevància per a aquest tema, en les quals es veié involucrat.

Dos pressupòsits bàsics vénen a configurar l'espai del dret dins de les coordenades jusnaturalistes formals pròpies de la filosofia rougemontiana. Primer de tot, la primacia de la persona, fonament d'universalitat, i, tot seguit, la dialèctica de la unitat en la diversitat, que, en aquest aspecte, se centra en el problema de la justícia. Dues idees que, per altra part, travessen per complet el pensament del nostre autor i que, en aquesta seu, plantegen la relació entre l'ètica i el dret.

Ja al seu llibre *Penser avec les Mains* (1936) es postulava la necessitat de reformular una "comuna mesura humana", una nova ètica publicosocial especificadora d'una mínima unitat axiològica dins del pluralisme democràtic, en altres paraules, una moral objectiva de mínims de tarannà teleològic, la qual deixara en mans de la qualitat de l'argumentació raonable, així com de la seua capacitat de persuasió i conscienciació de l'opinió pública, l'influx proporcional que els cristians, com qualsevol altre agent social, pogueren exercir sobre el conjunt de la ciutat temporal. Es palesava de tal forma

el diàleg i la discussió axiològica al si de les societats democràtiques a través de la raó pràctica, atenta a la historicitat dels valors morals.

A l'endemà del conflicte mundial, els desastres de la guerra i l'adveniment del xoc entre blocs li suggereixen el desdoblament, en distint plànol, d'aqueix essencial ordre objectiu en matèria moral. Així, a l'ètica pública federalista, en formació enmig de la societat civil, li correspondria una ètica normativa o conjunt de valors generals informadors del dret. És a dir, es produiria la positivació jurídica de la comuna mesura d'ètica pública, la qual engendraria els valors i principis comuns de l'ordenament jurídic i vetlaria per les llibertats dels ciutadans. Dita ètica normativa interna al dret es resol en la filosofia jurídica rougemontiana a través de l'antinòmia dialèctica drets-deures, en la tensió per la reciprocitat, que constitueix en el fons la pregunta per la justícia. Hom evidencia en aquesta posició, no sols l'influx del cristianisme protestant, sinó també la presència de Proudhon.

Aquest fructífer inspirador del personalisme solia asseverar que la justícia implica reciprocitat, única condició legítima limitadora de la llibertat. No obstant, anant més enllà, consigna una idea de justícia anterior i superior al dret de l'Estat<sup>938</sup>, divergència palmària amb la majoria d'escriptors anarquistes (com ara Kropotkin: Estat i justícia van aparellats) i, de mode notable, respecte a la filosofia del dret de Hegel. Per a Proudhon: “La justicia es el fundamento de las sociedades, [...]. Nada se realiza entre los hombres sino en virtud del *derecho*, no hay nada sin la invocación de la justicia. La justicia no es obra de la ley; por el contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo *justo* en todas las circunstancias [...]”.<sup>939</sup> Al remat, de forma sintètica, la relació rougemontiana establida entre moral i dret dins d'una societat laica, plural i oberta podria inserir-se ben bé en allò que diu Jesús Ballesteros:

<sup>938</sup> Víctor García, *op. cit.*, pp. 181-193.

<sup>939</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, *op. cit.*, p. 40.

“La conciencia de la necesidad de la sociedad abierta, al tiempo que rompe con la mentalidad propia del positivismo jurídico, rígidamente cerrada y estatalista, sintoniza con el nivel de madurez psicológica, que es el de la moral postconvencional [és a dir, l’ètica universalista]. Aquí se pone de relieve cómo el ámbito de lo personal y el de lo social, el de la antropología y el de la filosofía social, se conjugan, cuando alcanzan los niveles más profundos de su reflexión”.<sup>940</sup>

Ara bé, per últim, en constatar l’aparició d’aquesta ètica normativa interna al dret, cal traure a col·lació la diferència fonamental entre el jusnaturalisme formal seguit per Rougemont, que es recolza sobre un dret natural humà, de contingut variable i relatiu, creat per la societat civil però sense perdre la seua clàssica propietat “supralegal”, i la més coneguda formulació d’un “dret natural procedimental”, deguda a Lon L. Fuller. Aquest jurista nord-americà admet l’existència d’un dret natural inserit dintre del dret positiu a mode d’una “moralitat interna”, però mai reconeixent-li el caràcter de “dret supralegal” exterior a l’ordenament jurídic. Per això, és crític amb el positivisme perquè aquest sosté la separació conceptual entre dret i moral, negligint la moralitat constitutivament interna a tot dret. No obstant, coincideix amb el positivisme jurídic quan, davant la problemàtica de la validesa i l’obediència al dret injust, nega l’existència d’un dret natural superior i anterior al dret positiu.<sup>941</sup>

Fet i fet, durant la segona postguerra, l’afirmació rougemontiana d’una ètica normativa del dret assentada sobre un dret natural “supralegal”, confegit bé per la societat civil a l’interior d’un Estat bé per la societat internacional en un marc continental o mundial, es féu en clau europea, però amb horitzons d’universalitat. Així doncs, en clau europea i dins del context de la Guera Freda, el pensador suís considerava que entre els EUA i la URSS, “entre un libéralo-capitalisme et un étanisme absolu, [...] l’Europe se doit et doit au monde d’inaugurer la troisième voie, *la voie des libertés organisées*”.<sup>942</sup> Aquesta tercera via no és una componenda de mitges negacions o de mitges mesures: “ni l’individu sans *devoirs*, ni le soldat politique sans *droits*, mais

<sup>940</sup> Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 145.

<sup>941</sup> Lon L. Fuller, *The morality of law*, New Haven, Yale University Press, 1969.

<sup>942</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 53.

la personne à la fois libre et engagée, l'homme qui sait ce qu'il se doit et ce qu'il doit aux autres. [...] Voilà [...] *l'un pour tous* et le *tous pour un*. Voilà la vocation de l'Europe".<sup>943</sup>

És així que Rougemont, com a secretari general del Moviment Europeu (fundat l'octubre de 1948 i del qual fou primer president Duncan Sandys, gendre de Winston Churchill) i, alhora, com a actiu militant al si dels grups federalistes d'aleshores, no dubtà a col·laborar en l'impuls que conduiria a l'aprovació del Conveni Europeu de Drets Humans de 1950, creador del Tribunal Europeu de Drets Humans.<sup>944</sup> Així mateix, la crida unànime del federalisme, aglutinat al voltant de la UEF, a favor d'una Constitució federal d'Europa, veié també l'aportació dels seus esforços, malgrat l'oposició dels Estats gelosos de llur sobirania. A més a més, aquesta última iniciativa, aleshores erma quant a l'assoliment d'una Carta magna, s'enclavava en la lògica, ressaltada per Attilio Danese<sup>945</sup>, d'un nou Dret internacional regit per la cooperació-solidaritat d'entitats autònomes, el qual produí els primers resultats amb el caràcter supranacional atorgat a les institucions de les Comunitats Europees.

En aquest sentit, atent a les disquisicions federalistes d'inspiració proudhoniana, Rougemont extrau elements per al seu projecte de "despedaçament" progressiu de la sobirania absoluta de l'Estat, deslegitimant qualsevol projecte d'Estat ètic. Per això, acompanyat també per la màxima de la preeminència d'allò espiritual, afirma *la superioritat i l'existència prèvia de les llibertats personals responsables*, de la dinàmica indestruïble drets-deures, *sobre el dret i les lleis de l'Estat*. Utilitzant la pròpia expressió dels textos:

<sup>943</sup> El subratllat és nostre. *Ibid.*, p. 42.

<sup>944</sup> Il·lustren aqueixa presa de posició les següents frases: "la protection des droits de la personne, qui doit rester le but principal de l'Union [dels pobles europeus] exige l'institution d'une Cour suprême, instance supérieure aux Etats, et à laquelle puissent en appeler les citoyens, les groupes variés et les minorités. Il lui appartiendra de veiller en général, dans toute l'étendue de l'Union, à l'application d'une Charte des droits et des devoirs de la personne, doublée d'une Charte des droits et des devoirs de la nation, toutes les deux étant reconnues par une convention solennelle entre les membres de l'Union". *Ibid.*, p. 65.

<sup>945</sup> Attilio Danese, *Il federalismo*, op. cit., p. 124.

“[...] le mot démocratie est lié à tout régime (monarchique ou républicain) qui garantit les droits fondamentaux de la personne, qui respecte l’opposition, et qui entretient un climat tolérable de libertés publiques et privées. [...] la liberté consiste dans l’exercice des droits fondamentaux que possède tout homme en tant qu’homme. L’Etat ne peut ni donner, ni retirer ces droits, qui lui sont antérieurs et supérieurs; mais il doit les servir et les aménager”.<sup>946</sup>

Més endavant, des de primeries dels anys seixanta, aquesta consciència civilitzatòria de l’origen cultural occidental dels drets humans, requerits en tot cas d’una validesa universal, es va plasmar i desenvolupar al bell mig del diàleg entre cultures d’arreu del globus, impulsat per Rougemont des del CEC ginebrí. Per tant, al si d’aquesta entitat cultural és on Rougemont conrea una percepció incipient i creixent d’allò que, a hores d’ara, nosaltres anomenaríem com la necessitat de transculturalitat en la fonamentació i interpretació dels drets de l’èsser humà.

A la fi, ja en l’ambient intel·lectual dels anys setanta, el filòsof neuchâtelés, llavors submergit en una creixent recepció del pensament ecològic, en derivaria un important principi per a l’àmbit del dret. Agafant la màxima del Dret romà que dona el benefici del dubte a l’acusat, *in dubio pro reo*, la transformaria en l’enunciació d’un dret protector i promotor d’allò viu: *in dubio pro vita*.<sup>947</sup> La pretensió de lluitar contra l’economicisme imperant, contra la recerca desmesurada del profit i l’eficàcia productivista, rauen, doncs, en la base d’aquesta proposta. La recuperació jurídica d’uns elementals valors ètics de solidaritat i la percepció del dret com a sistema de comunicació i de compensació entre grups i individus en favor del més feble, la reforcen.

Sens dubte, amb aquest tipus de plantejaments qualificables d’“ecologisme personalista”, per usar la terminologia emprada recentment per Jesús Ballesteros<sup>948</sup>, Rougemont se situava a l’època a l’avantguarda d’un paradigma emergent, en plena ebullició social, que donaria lloc a allò que, en l’actualitat, coneixem com a drets de

<sup>946</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 64-65.

<sup>947</sup> *Idem*, *Manifeste écologique pour une Europe différente* (1978), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 591-592.

<sup>948</sup> Jesús Ballesteros, *Ecologismo personalista*, *op. cit.*

tercera generació. Puix, conforme diu Ignacio Ara, fou a mitjans de la dècada de 1970, poc després de la greu crisi econòmica de 1973, quan “se abría en definitiva paso a una reinterpretación en la que el contenido de la justicia no radicaba en la síntesis del Estado social, sino que reenviaba a la satisfacción de nuevas exigencias de fraternidad [...]”.<sup>949</sup> Ernesto J. Vidal, recollint el punt de vista d’Antonio E. Pérez Luño, Ricardo Petrella i Jesús Ballesteros, resumeix aquest procés d’evolució envers una tercera etapa en les successives generacions de drets apel·lant al terme clau de solidaritat, en un doble sentit eticopolític i jurídic, a tall de resposta a unes “llibertats contaminades” o drets fonamentals erosionats i degradats.<sup>950</sup> Ja que, segons conclou el mateix Ballesteros:

“Los derechos de tercera generación, en cuanto establecen el sentido del límite del obrar humano [...] pueden eliminar las tensiones entre los derechos de la primera (que reducen la presencia del Estado) y de la segunda generación (que amplían la presencia del Estado). A diferencia de la imagen del hombre que se tiene en los derechos de la primera generación, el hombre es visto ahora como persona, como relación solidaria e interdependiente con los otros. [...] La solidaridad se opone, por tanto, a la concepción voluntarista de los derechos, de base lockiano-kantiano-hegeliana [...]. Pese a sus diferencias, los derechos de la primera y segunda generación participaban de la visión productivista de la sociedad, según la cual los bienes naturales deben ser vistos como ilimitados y lo que cuenta es la elevación del nivel de vida material. Frente a ello, los derechos de tercera generación colocan en primer lugar el derecho a la calidad de vida, [...] se preocupan de las garantías ecológicas de los derechos económicos. No hay comida y vivienda a la larga sin aire y agua. De tal modo que el habitar aparece como el derecho originario, y por tanto la relación con los otros y con la naturaleza”.<sup>951</sup>

## 2.4// Ecologia política i raó pràctica utòpica

A partir dels anys seixanta del segle XX, davant dels nombrosos i greus accidents i desastres mediambientals i de salut pública esdevinguts sovint arreu del

<sup>949</sup> Ignacio Ara Pinilla, “Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática”, a *El fundamento de los Derechos Humanos* [Gregorio Peces-Barba, coord.], Madrid, Debate, 1989, p. 61.

<sup>950</sup> Ernesto J. Vidal, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento español*, València, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 234-238.

<sup>951</sup> Jesús Ballesteros, *Ecologismo personalista*, op. cit., pp. 86-87.

globus, a causa del desenrotllament tant d'indústries impunement contaminants, com, sobretot, de la proliferació de l'energia nuclear per a usos civils i militars, es va donar, de fet, el marc adient per a la creixent i cada vegada més diàfana conscienciació sobre els problemes que afecten el medi natural en què viu la humanitat. Així, en 1960, la biòloga marina Rachel Carson publicà *Primavera silenciosa*, on fa un crit d'alerta sobre el perill dels productes químics tòxics que l'industrialisme desaforat produeix, enverinant els ecosistemes naturals.

Amb el doble objectiu de lluitar contra aqueixa pol·lució industrial en ràpida expansió, tant al bloc capitalista com al comunista, i també de preservar territoris i espècies animals i vegetals de gran valor, de vegades en perill d'extinció, una primera entitat cívica de sensibilització i d'acció social sorgeix, tot just, l'any següent, amb la fundació a Ginebra del *World Wildlife Fund* (WWF) o Fons Mundial per a la Natura. De forma més desorganitzada i simbòlica, en aquell mateix moment, emergint des de Califòrnia però amb un abast global, el jovent *hippie* i contracultural contribueix a irradiar els valors d'amor i cura envers la natura. Tot i que, hi ha qui redueix la projecció real d'aquest "*Flower Power*", incidint primordialment en la presa de consciència ecològica a resultes de l'evolució interna de cada regió i dels embats colpidors de les múltiples catàstrofes mortals succeïdes arreu del món. Al remat, tots plegats foren factors que hi tingueren, més o manco, la seua rellevància.

“La conscience écologique n'est pas non plus venue d'une influence des mouvements «flower people» ou des théoriciens de l'underground américain. Je ne suis d'ailleurs pas de ceux qui croient que la vague écologique qui déferle sur l'Europe est née en Californie. Je crois que la prise de conscience écologique de diverses régions –pas toutes les régions, bien s'en faut– est due à une évolution induite par des facteurs politiques, économiques, sociaux, religieux, propres à chaque région. [...] À cet égard, le régionalisme et l'écologie partagent le même destin. Mais tout comme le concept de régionalisme ne peut être confiné à une seule région, l'écologie ne peut se réduire à l'éco-système. Il est intéressant de noter que les écologistes au niveau régional furent d'emblée mobilisés par des événements externes à la région. Des accidents comme celui du Torrey Canyon, de Seveso et plus récemment Bhopal ou Tchernobyl, ont certainement contribué au renforcement des mouvements écologiques dans toutes les régions d'Europe”.<sup>952</sup>

<sup>952</sup> Alain Clerc, “L'Europe, l'environnement et la région”, a *PFE*, pp. 194-195.



Així mateix, altra fita destacable en la vertebració del moviment ecologista mundial fou la creació de l'associació internacional *Greenpeace* en 1971 a Canadà, per obra d'un grup d'activistes antinuclears canadencs, alguns d'ells cristians quàquers, que, junt a objectors de consciència nord-americans oposats a la guerra de Vietnam, organitzaren la protesta contra les proves nuclears dels EUA a les illes Aleutianes. Poc abans, en 1965, a nivell institucional, la UNESCO donava a llum la publicació periòdica *Nature and Resources*, la qual, a partir de 1971, seria la portaveu del Programa MAB (*Man and Biosphere*). I, en 1970, Edward Goldsmith fundava *The Ecologist*, considerada com la revista degana de la premsa ecologista, de gran influx en la constitució dels futurs partits polítics verds, d'ideals ecopacifistes i potenciadors d'un desenvolupament socioeconòmic endogen, arrelat a la realitat local.

A tall de maduració definitiva de tot aquest procés de gènesi de la preocupació ecològica, l'any 1972 es produeix, amb certitud, la primera manifestació pública de caire universal de la nova raó ecològica, la Conferència de les Nacions Unides sobre Medi Ambient Humà a Estocolm.<sup>953</sup> En tal data, en la qual, sota la direcció de Dennis Meadows, el Club de Roma també dóna a conèixer el seu primer informe titulat *Limits of Growth*, de gran impacte mediàtic, Denis de Rougemont expressa, al pròleg de la reedició del seu llibre *Penser avec les Mains* (1936), el descobriment de l'elecció ecològica com a part integrant de l'elecció política. “L'écologie est le carrefour obligé par lequel passent toutes les options de la politique au sens de stratégie de l'humanité”.<sup>954</sup>

<sup>953</sup> Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., p. 137.

<sup>954</sup> *PM*, p. 17. Llevat de Rougemont, entre els pensadors adherits al corrent del federalisme integral, sols Alexandre Marc, i en molta menor mesura, cultivà la inquietud pels temes ecològics. Vegeu Alexandre Marc, “À la croissance de chemins, le mouvement écologique”, a *L'Europe en formation*, n° 242, març-abril de 1981. Malgrat tot, també és cert, conforme apunta Pierre Izard, que, als anys trenta, la revista *L'Ordre Nouveau* ja demostrà la seua preocupació “ecologista” *avant la lettre*, en referència a la planificació de l'espai urbà, fent ús llavors d'expressions com “medi humà” o “medi natural”. Així, va

Al seu parer, calia una ecologia política d'empremta personalista. És a dir, en oposició al dualisme cartesià modern que escindeix taxativament el subjecte humà dominador respecte a l'objecte asservit de la natura, que resta dominat sense cap relleu moral, el filòsof suís reclamava, col·laborant en el novedós engendrament de l'ecoètica<sup>955</sup>, la consideració de la natura com a valor ètic en si mateix. Encara que salvaguardant un antropocentrisme compromés, indefugiblement, amb la protecció del medi natural. “Ce qui revient à choisir l'équilibre écologique non seulement comme indicateur principal d'une politique de progrès réel, donc global, mais comme test de tout engagement. Le civisme commence au respect des forêts”.<sup>956</sup>

Anteriorment, amb *Lettres sur la Bombe atomique*<sup>957</sup> (1946) ja havia abordat el tema de l'enorme risc que comportava l'energia nuclear. Però no des d'una òptica ecològica *stricto sensu*, sinó, més bé, des de la urgència en la denúncia d'una imminent Guerra Freda i del terror a una destrucció total del planeta, que la bomba H representava. La idea-força de semblant escrit no era, doncs, ecològica, sinó de preservació de la pau mitjançant la cooperació internacional en l'ús merament civil de l'energia nuclear. En raó d'aquesta presa de posició “ingènua”, durant la immediata postguerra, és conforme s'entén el canvi d'opinió posterior de Rougemont respecte a l'energia nuclear. El mateix autor argumentaria, més avant, el pas des d'aquesta innocència, generalitzada als anys cinquanta, envers la sospita i els dubtes aterridors *in crescendo*, a partir de finals dels seixanta i primeries dels setanta.<sup>958</sup>

---

tractar específicament dit tema al seu n° 13, de juliol de 1934, titulat “Urbanisme ou lèpre des villes?”. Pierre Izard, *op. cit.*, pp. 345-346.

<sup>955</sup> Com hom recorda, la disciplina de l'ecoètica sorgeix a mode d'un tipus especial i sistemàtic d'ètica dins de la filosofia moral durant el decenni de 1970. Carmen Velayos, “La ecologización de la ética”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>956</sup> *PM*, p. 17.

<sup>957</sup> *Idem*, *Lettres sur la Bombe atomique*, París, Gallimard, 1946.

<sup>958</sup> *AVNA*, pp. 62-68.

És per això que, segons afirma Gilles Petitpierre de forma certera, hi trobem dues etapes distintes sobre aquest particular a l'obra rougemontiana.<sup>959</sup> Una primera fase marcada per la païra a la utilització militar de la força atòmica, després de la commoció pels bombardejos d'Hiroshima i Nagasaki, així com pel desig d'enfocar el seu ús únicament per a explotar una font inesgotable d'energia en benefici de tothom. Ignorant encara els perills derivats de la gestió dels residus radioactius i els problemes geoestratègics de proliferació i control de l'energia atòmica, quan resta a l'abast d'Estats rebels o díscols amb la legalitat de la comunitat internacional.

És en aquest context, sota la urgència també de la ciència europea per a no perdre l'estela de l'avantguarda en la investigació científicotècnica, abanderada llavors per nord-americans i soviètics, on Rougemont va participar activament en la constitució del Centre Europeu de Recerca Nuclear (CERN). Aquesta entitat de cooperació científica d'àmbit europeu occidental, encara que Iugoslàvia també s'integrà, fou proposada originàriament pel físic francès Louis de Broglie durant la Conferència Europea de la Cultura, celebrada a Lausana en desembre de 1949; tot seguit, fou planificada l'any següent al si del recentment creat Centre Europeu de la Cultura (CEC) pels directors de sis agències estatals d'investigació atòmica sota la presidència de Rougemont i, a la fi, fou instituïda i encetà la seua labor en 1954, amb seu a Ginebra.

Més tard, d'ençà els inicis dels anys setanta, comença una segona fase en la valoració de l'energia nuclear amb la interiorització ètica i política dels requeriments ecològics. En conseqüència, Rougemont capgira la seua visió precedent i adopta un clar posicionament antinuclear quant a tots els usos de tal font energètica, no sols militars sinó ara també civils, davant l'evidència dels accidents continuats, de la fragilitat i de la

---

<sup>959</sup> Entrevista a Gilles Petitpierre, "Denis de Rougemont, ouvrier intellectuel", a *Le Temps*, 8 de setembre de 2006.

falta de seguretat en la manipulació de la matèria atòmica.<sup>960</sup> Al seu parer, era l'hora de l'aposta per les energies netes i renovables, respectuoses amb el medi natural que serveix d'hàbitat a l'ésser humà, i que, a més a més, permetrien una major autonomia de la persona respecte a la centralització de l'Estat en matèria energètica.<sup>961</sup>

“Si au contraire vous voulez la liberté d'abord, avec les risques qu'elle comporte, vous vous heurtez aux cadres géométriques qu'imposent la société industrielle mécanisée et l'uniformisation indispensable au fonctionnement de l'Etat-nation. [...] Et vous en viendrez peu à peu à l'idée de trouver l'énergie le plus près possible de vous, dans votre proche environnement, chute d'eau, rivière, force des vents, lumière et chaleur du soleil (qui ne souffrent pas la centralisation, c'est pourquoi nos Etats les décrivent). Et vous irez plus loin. Vous en viendrez bientôt à chercher l'énergie en vous-même. Voilà le moment de la révolution, la seule réelle et radicale dans notre société industrielle, la seule aussi qui puisse renverser les fatalités catastrophiques inscrites dans les motifs mêmes de l'évolution vers le nucléaire. Chercher l'énergie qui est dans l'homme au lieu de sacrifier l'homme à l'énergie dispensée par l'Etat, je dis que c'est une révolution parce que c'est *un changement radical de finalités* [...]”<sup>962</sup>

Seria doncs, durant el decenni dels setanta, quan la seua obra s'enriquiria amb l'aportació del pensar ecològic, amb arguments com els d'Ernst Friedrich Schumacher, deixeble del també economista Leopold Kohr, que l'encaminarien cap a una avaluació de l'ecologia en complementarietat amb la política i l'economia. Així, la defineix a mode de “système des échanges et des interactions entre Nature, Cité, Personnes, [...] de telle manière que la résultante en soit *constamment* positive”.<sup>963</sup> És a dir, entreveu un ecosistema que permet l'home coexistir dins la biodiversitat i gestionar durablement els recursos del planeta.<sup>964</sup> Hi ha ací una crida a la recuperació del “sentit dels límits” i d'un “equilibri viu”<sup>965</sup>, enfront del model productivista modern, comú al capitalisme i al comunisme, de creixement econòmic il·limitat i quantitatiu, abocat cegament cap a una

<sup>960</sup> Denis de Rougemont, “Préface”, a Bertrand de Launay, *Le poker nucléaire, comme brebis à l'abattoir*, París, Syros, 1983, pp. 9-15.

<sup>961</sup> *Idem*, “Energie solaire et autonomie”, a *Autonomie, énergie solaire. Fact 79 Forum architecture, communication, territoire*, Saint-Saphorin (Suïssa), Georgi, 1980, pp. 17-24.

<sup>962</sup> AVNA, p. 86.

<sup>963</sup> *Ibid.*, pp. 300-301; citat a Bruno Ackermann i François Saint-Ouen, “Denis de Rougemont (1906-1985)”, *op. cit.*, p. 265.

<sup>964</sup> DRBIO, vol. II, p. 866.

<sup>965</sup> AVNA, pp. 55 i 137. “La question sera, de plus en plus, de savoir si la finalité dernière que l'on sert est *un certain équilibre* entre les groupes humains et entre l'homme et la nature, ou seulement la croissance indéfinie du PNB, ou encore le profit calculé uniquement en argent, ou calculé aussi en bonheur, en santé, en qualité de vie et en justice sociale ou communautaire”. INED, p. 148.

lògica d'“entropia creixent” o col·lapse final.<sup>966</sup> Ho recollim amb les mateixes paraules

de Rougemont:

“Cela tient, d'une part, au prestige qu'attachent au terme de croissance tant de millénaires de culture du sol; d'autre part, à la confusion qui s'opère dans l'esprit des modernes entre la *croissance vivante*, celle de l'herbe, des arbres, des bêtes et de l'homme, et l'*accroissement quantitatif* dans la production, les échanges, l'économie en général, et que l'on nomme aujourd'hui «la croissance», par une image aussi trompeuse que plaisante. [...] La vraie croissance a un programme où son épanouissement, son déclin et sa mort se trouvent inscrits. La fausse croissance est sans programme, théoriquement illimitée; une fois lancée, elle va vers l'*entropie croissante*, et non pas vers des morts et renaissances. [...] Mais une croissance qui ne peut s'arrêter que par l'épuisement de ce dont elle se nourrit [...]: elle répond, en effet, à la définition de la croissance cancéreuse. Je ne suis pas contre la croissance [...]. Je propose, au contraire, que l'on s'inspire des lois de la croissance vivante, donc réglée par ses fins particulières dans un ensemble cohérent, auto-réglée par sa fonction dans l'économie de la Nature; et cela s'appelle écologie. Mais je crois très urgent de dénoncer les dangers que fait courir à la Terre vivante, donc aussi à l'humanité qui vit en symbiose avec elle, une croissance sans limites, qui n'est en fait qu'une ex-croissance maligne”.<sup>967</sup>

No debades, segons Paul Blau, l'ecologia política nascuda del personalisme filosòfic de Rougemont reclama una transformació profunda, però “non pas comme un retour en arrière, mais un demi-tour pour abandonner la fausse piste et retrouver la bonne voie (le «*Great U-Turn*» –le grand demi-tour– pour reprendre l'expression d'Edward Goldsmith, éditeur de la revue *The Ecologist*)”.<sup>968</sup> Aquestes idees, defeses durant els seus darrers quinze anys de vida, defineixen un model socioeconòmic rougemontia circumscrit per la tríada ecologisme-regionalisme-federalisme i, per tant,

<sup>966</sup> “Car les besoins et les désirs de la société industrielle, aussi nommée société de consommation, sont par définition insatiables et inextinguibles. Ils ne seront jamais satisfaits, puisque leur formule même est de croître sans fin. Mais si elle ne consiste ni à fermer les usines, ni à décréter des cinq dimanches plus le week-end, la société post-industrielle ne peut signifier concrètement que ceci: un changement de cap, un changement de finalités, une nouvelle hiérarchie des valeurs, par rapport à celle qui a caractérisé la société industrielle née en Europe au XIXe siècle [...]. La société post-industrielle, à mes yeux, aura pour première caractéristique d'inverser cette déclaration et de dire que, dorénavant, c'est l'automobile qui doit s'adapter à Paris –c'est-à-dire l'industrie à l'homme. [...] Dans la nouvelle société, le progrès recherché sera vers le mieux, non vers le plus. La croissance aura pour limites les conditions de l'*équilibre vivante*. Elle sera désacralisée comme le profit, orientée vers la vie meilleure, vers la satisfaction réelle, non vers l'avidité de consommation intoxicante; vers la compétition éthique plutôt que financière, ou militaire, ou nationale; et vers le souci d'être utile plutôt que redoutable à ses voisins, qu'il s'agisse de personnes ou d'Etats. [...] Contre le gigantisme, un grand industriel anglais, E. M. Schumacher, lançait il y a deux ou trois ans, un slogan qui est en train de faire fortune: *Small is beautiful*. Non que la petitesse soit bonne en soi: c'est une question de proportions”. *Idem*, “Au-delà de la société industrielle”, a *Réflexions prospectives sur la société au-delà de la surabandonce et du gaspillage: Nestlé 1925-1975*, Brussel·les, Nestlé Belgique, 1975, pp. 30-31 i 36-37. Per a trobar els primers escrits rougemontians de crítica al productivisme quantitatiu, referit específicament al sistema capitalista, hom pot remuntar-se a articles de joventut tan primerencs com ara “Le péril Ford”, a *Foi et vie*, n° 4, febrer de 1928, pp. 189-202.

<sup>967</sup> AVNA, pp. 53-54.

<sup>968</sup> Paul Blau, “La pensée écologiste de Denis de Rougemont: l'avenir est notre affaire”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme...*, *op. cit.*, p. 70.

inserir dintre la traça iniciada per Leopold Kohr amb *The Breakdown of nations* (1957). Qui, de manera pionera, va anticipar conceptes ecologistes posteriors com el de desenvolupament sostenible i endogen, arrelat a les circumstàncies locals, com a millor opció per a evitar la misèria als països subdesenvolupats en procés de descolonització, en contra de la seua simple integració lliurecanvista als mecanismes del comerç internacional. Amb tot, amb qui el pensador neuchâtelés trobà una major afinitat, no exempta d'admiració, fou amb “son âme soeur-frère E. F. Schumacher”<sup>969</sup>, del qual arribà a dir: “j’emprunte ces lignes à un ouvrage que [...] j’eusse voulu écrire. Il s’intitule *Small is beautiful* [...]”<sup>970</sup>; llibre que, des de la seua publicació en 1973, s’ha convertit popularment en la bíblia dels ecologistes. Hom pot palesar l’íntima convergència de Rougemont amb Schumacher, tant en el diagnòstic com en l’alternativa plantejada, llegint el següent text d’aquest últim:

“Quelle est la signification des termes démocratie, liberté, dignité humaine, niveau de vie, réalisation de soi-même, accomplissement? Est-ce une question de biens ou de personnes? Cela concerne, bien sûr, les personnes. Mais les gens ne peuvent être eux-mêmes qu’au sein de petits groupes, d’une taille convenable. Il nous faut donc apprendre à penser en termes de structure articulée, capable de faire face à une multiplicité de petites unités. Si la pensée économique ne peut saisir cela, elle n’est d’aucune utilité. Si elle ne peut dépasser ses grandes abstractions: revenu national, taux de croissance, rapport capital/production, analyse coûts/avantages, mobilité de la main-d’oeuvre, accumulation du capital; si elle ne peut dépasser tout cela pour établir un contact avec les réalités humaines: pauvreté, frustration, aliénation, désespoir, effondrement social, crime, évasion de la réalité, tension, congestion, laideur et mort spirituelle, mettons alors l’économie au rancart et redémerrons. N’y a-t-il pas, de fait, assez de «signes des temps» qui invitent à un nouveau départ?”<sup>971</sup>

Així doncs, atenent a l’anàlisi de Santiago Vilanova, tal patró socioeconòmic rougemontia de caire ecoregionalista i federalista, ben allunyat del neoliberalisme de l’Escola de Chicago que ha embelesat Occident des de primeries dels anys 1980, configura un disseny pròxim no sols al de l’ecologisme humanista d’E. F.

<sup>969</sup> *Idem.*

<sup>970</sup> AVNA, p. 263.

<sup>971</sup> Ernst Friedrich Schumacher, *op. cit.*, p. 75. Vegeu l’esbós biogràfic d’Emilia Bea: “Fritz Schumacher”, a *Testimonis del segle XX, op. cit.*, pp. 65-67. Sens dubte, les idees ecologistes destil·lades a *Small is beautiful* en profit d’un desenvolupament endogen, arrelat a la realitat socioeconòmica i cultural de cada població local, constitueixen un ingredient intel·lectual important quant a la fonamentació actual del moviment altermundista o antiglobalització, el qual esclatà amb força a partir de les protestes contra la cimera de l’Organització Mundial del Comerç (OMC) a Seattle en 1999.

Schumacher<sup>972</sup>, sinó també al dels entropistes com Nicholas Georgescu-Roegen i René Passet, al dels partidaris de la promoció de l'economia local com Bernard Charbonneau, al paradigma de desenrotllament ecològic d'Orio Giarini i Manfred Siebker (membres tots dos del Club de Roma), i, al capdavant, als treballs de tots aquells estudiosos compromesos en l'actualitat amb un desenvolupament socioeconòmic sostenible i durador, que prime la qualitat de la vida humana en el respecte als drets humans i a la conservació del medi ambient.<sup>973</sup>

L'ecologia és, al capdavant, segons el parer rougemontia, una reacció de defensa contra la civilització industrial moderna i les seues agressions, creixents en brutalitat, que perturben destructivament la natura i l'home que viu de la natura i en ella.<sup>974</sup> O el que és el matíex, un clam de denúncia contra la tecnocràcia estatalista i el gegantisme quantitatiu dels grans números macroeconòmics, un intent de “recréer de petites unités compréhensibles par le moyen de *petites actions multipliées* [...] au niveau local et régional [...]”<sup>975</sup>

---

<sup>972</sup> L'humanisme filosòfic de Schumacher s'observa ben bé quan, per exemple, interrelaciona la pregunta per les necessitats materials i espirituals de l'ésser humà amb un fons d'exigència ecològica. Així, posa la qüestió de “si la «modernisation», telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, sans égard pour les valeurs religieuses et spirituelles, donne vraiment des résultats satisfaisants”. I afig, tot seguit, per a contrarestar qualsevol equívoc espiritualista o antimodern: “Car il ne s'agit pas de choisir entre «croissance moderne» et «stagnation traditionnelle». Il s'agit plutôt de trouver le vrai chemin du développement, la Voie du Milieu entre l'insouciance matérialiste et l'immobilité traditionaliste; en résumé, de trouver comment «gagner son pain honnêtement»”. Ernst Friedrich Schumacher, *op. cit.*, p. 62.

<sup>973</sup> Santiago Vilanova, “Denis de Rougemont et la Catalogne”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme...*, *op. cit.*, pp. 60-61. Respecte al compromís civicipolític de caire ecologista de Santiago Vilanova, força destacable per altra part, cal posar de relleu l'influx determinant que ha exercit sobre ell l'obra de Rougemont. Cf. Santiago Vilanova, *L'econacionalisme. Una alternativa catalana dins una Europa ecològica*, Barcelona, Blume, 1981. La tesi de l'econacionalisme, adaptació en gran mesura al fet nacional català de l'ecoregionalisme rougemontia, fou presentada per ell en el marc d'un col·loqui organitzat per ECOROPA en setembre de 1980 a la Universitat de Kassel (Alemanya).

<sup>974</sup> Denis de Rougemont, *Ecologie, régions, Europe fédérée: même avenir* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 685.

<sup>975</sup> AVNA, pp. 264-265. En aquest aspecte, Rougemont es nodreix d'un autor molt estimat per ell, l'urbanista i sociòleg nord-americà Lewis Mumford, qui, capdavant en la crítica contra les megalòpolis i les grans conurbacions despersonalitzades, va fomentar, des dels anys trenta del segle XX, un nou planejament territorial atent al vincle orgànic entre ciutat i regió, primant la coordinació i l'autogestió descentralitzada de funcions. “La renovación del núcleo metropolitano interno es imposible sin una transformación mucho mayor, en escala regional e interregional”. Lewis Mumford, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (1961), Buenos Aires, Infinito, 1966, vol. II, p. 737. D'aquesta manera, amb uns objectius no sols tècnics sinó també rehumanitzadors, Mumford va considerar que “las innovaciones que se necesitan urgentemente [...] sólo se obtendrán [...] si se aplican

D'igual manera, per a Jesús Ballesteros, el pensament ecològic encarna un canvi de mentalitat humana que posa en tela de juí els tres elements bàsics de la modernitat: l'individualisme concretat en el dualisme cartesià –per a qui tot depèn únicament de la voluntat del subjecte humà–, el mercat –per a qui tot és venal– i l'Estat –per a qui tot és intrafronterer. L'ecologia proposa doncs una recuperació de la unitat perduda de l'home amb els altres hòmens, amb la natura, amb si mateix i amb Déu.<sup>976</sup> És precisament per açò que, manllevant la denominació i les característiques de l'“ecologisme personalista” encunyat per Ballesteros, l'aplicaríem amb plena propietat per a qualificar la visió rougemontiana. La coincidència en les raons i les perspectives d'ambdós autors hi són òbvies.

“En efecto, mientras que la mentalidad tecnocrática veía al hombre fuera y sobre la naturaleza y la *deep ecology*, reducido a la misma, el ecologismo personalista ve al hombre dentro de la naturaleza, dependiendo del resto de seres, pero al mismo tiempo dotado de una propia excelencia. Excelente, pero dentro de la naturaleza. [...] El ecologismo personalista equidista de ambas posiciones o, mejor dicho, frente al reduccionismo que las caracteriza, destaca la tensión entre opuestos, [...] en ello el problema ecológico responde al paradigma de la postmodernidad, tal como han señalado, entre otros, Schumacher o S. Toulmin. [...] Esta interdependencia, o dependencia recíproca, implica diferencia y complementariedad frente al dualismo cartesiano, y propone abrir ambos ojos para mirar en todas direcciones y de modo integral, acabando a la vez con la tendencia a la dominación, sustituyéndola por el cuidado, en línea con la noción de conservación y apoyo mutuo de Proudhon o Kropotkin [...]. Resumiendo, para el ecologismo personalista la protección de la naturaleza resulta inseparable de la protección de los individuos peor situados de la especie humana”.<sup>977</sup>

En aquesta línia, Rougemont realitza la seua pròpia interpretació del famós lema de l'ecologisme “pensar global, actuar local”, la qual cosa el duu a proclamar, per una banda, la necessitat d'unitat d'acció entre els moviments ecologistes, regionalistes i federalistes europeus. Tots tres es troben lligats, orgànicament, com a refús a un món d'opressions uniformitzadores, el qual no respecta cap diferència ni cap minoria, ni la

---

el arte y el pensamiento a los intereses humanos centrales de la ciudad, con una nueva devoción por los procesos cósmicos y ecológicos que abarcan a todos los seres. Debemos devolver a la ciudad las funciones maternas y protectoras de la vida, las actividades autónomas y las asociaciones simbióticas que, desde hace largo tiempo, están descuidadas o suprimidas. [...] La misión final de la ciudad consiste en promover la participación consciente del hombre en el proceso cósmico e histórico”. *Ibid.*, pp. 752-753.

<sup>976</sup> Jesús Ballesteros, *Ecologismo personalista*, op. cit., p. 43; i també *Postmodernidad: decadencia o resistencia...*, op. cit., pp. 138 i 143.

<sup>977</sup> *Idem*, *Ecologismo personalista*, op. cit., pp. 35, 34, 39-40 i 42.



natura, ni els costums de les regions, ni els drets de la persona humana, fonaments tots ells de la comunitat real.<sup>978</sup> “Ce qu’il m’importait de souligner, c’est que nous n’aurons ni éco-société, ni régions, ni Europe fédérée, si nous n’obtenons pas les trois à la fois; [...] en cette trinité réside l’espoir des Européens et de la Paix”.<sup>979</sup> Amb aqueixa intenció el pensador neuchâtelés, junt a Paul Blau, Bernard Charbonneau, Solange Fernex, Edward Goldsmith, Ivan Illich, Petra Kelly, Edouard Kressmann i Brice Lalonde, entre d’altres, fundaren en 1976 a França ECOROPA, grup de pressió intel·lectual de l’ecologisme europeu.<sup>980</sup> Així mateix, l’any següent, Rougemont també formà part del nucli fundador del *Groupe de Bellerive*, altre focus de reflexió sobre les orientacions futures de la societat industrial.

També, per una altra banda, aqueixa exigència de col·laboració entre els grups defensors de l’ecologia, de les regions i d’Europa, el conduí a enllestir propostes per a un programa comú. Exemple eloqüent en fou el *Manifeste écologique pour une Europe différente*<sup>981</sup>, que, en suma, exposava les següents reivindicacions: anar més enllà de la tecnocràcia, esdevinguda sistema en si independent de les necessitats humanes; una Europa unida entesa com a comunitat de comunitats orgàniques i, alhora, democràtiques en llur autonomia; innovar una democràcia de la participació que complemente a la democràcia representativa; l’energia al servei de l’home i no de les estructures i objectius tecnocràtics; el dret a una activitat significant, desvinculant, en certa mesura, el treball dels mitjans de subsistència; no a una societat especialitzada i de “clients”, calen ciutadans lliures i responsables que restablisquen la comunicació a escala humana; una educació per a una societat ecològica i comunitària; una societat d’equilibris

---

<sup>978</sup> Denis de Rougemont, *Rapport au peuple européen sur l’état de l’Union de l’Europe* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 620.

<sup>979</sup> *Idem*, *Ecologie, régions, Europe fédérée: même avenir* (1979), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 688.

<sup>980</sup> L’associació ECOROPA fou presidida fins a la seua mort per Denis de Rougemont, compartint amb el CEC, també dirigit per ell, la seua seu ginebrina a la *Ville Moynier*, vora el llac Lemán.

<sup>981</sup> Denis de Rougemont, *Manifeste écologique pour une Europe différente* (1978), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 586-595.

ecològics és l'única societat compatible amb la salut; *in dubio pro vita*, un dret protector i promotor de la vida; alto al model de desenvolupament irresponsable, solidaritat entre Europa i el Tercer Món; un nou paisatge polític de seguretat i pau basat en principis ecològics; i, al remat, una revolució personal interior com a *conditio sine qua non* d'una autèntica democràcia ecològica, regionalista i federal.

Aquests esforços personals per a confegir un esbós sintètic d'ideari compartit van quallar d'immeditat en una iniciativa concreta, elaborada col·lectivament en setembre de 1978 a la *Ville Moynier*, car van servir de base per a la redacció del document titulat *Manifeste pour une Europe différente, vers une démocratie écologique*. Pamflet difòs en set llengües, entre elles el català, i reproduït en vint-i-un diaris europeus en vespres de les primeres eleccions legislatives directes al Parlament de les Comunitats Europees, en 1979.<sup>982</sup> En fi, la transcendència i la vigència actuals de tal escrit, fet públic l'any mateix de la fundació del partit verd alemany *Die Grünen* – liderat per Petra Kelly–, es deriven clarament de les consideracions d'un dels seus redactors.

“Dans ce document, nous avançons deux des principales réformes du Traité de Rome qui ont fini par être introduites grâce à des concepts équivalents dans le Traité de Maastricht, signé en 1992. Nous demandions en effet la modification de l'article 2 indiquant que l'objectif de la CEE était de «promouvoir l'expansion continue» et «une augmentation accélérée du niveau de vie.» En lieu et place, nous proposons d'opter pour un développement écologique. De même, défendons-nous la région et la commune comme des espaces d'une participation civique que l'on ne peut réaliser dans le cadre des États-nations. Maastricht, avec toutes ses contradictions monétaristes, a quand même introduit comme objectifs de l'Union Européenne la promotion de la «croissance soutenable» (nous continuons à préférer le «développement soutenable») et la défense du principe de subsidiarité, qui est la base d'un véritable fédéralisme [...]. Nous avons donc un peu avancé”.<sup>983</sup>

<sup>982</sup> Santiago Vilanova, “Denis de Rougemont et la Catalogne”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologie...*, op. cit., p. 61. Així mateix, paga la pena consultar també el document titulat *Appel de Barcelone pour une Europe démocratique, régionale, fédérale et écologique*, que fou adoptat el 19 de desembre de 1995 a tall de conclusions al col·loqui “Hommage à Denis de Rougemont”, celebrat a la ciutat comtal durant els dies 18 a 19 de dit mes i any. *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>983</sup> *Ibid.*, pp. 61-62. En relació amb el protagonisme i la participació de la ciutadania, dins d'una perspectiva que ajunta els principis d'autogestió de la comunitat local i de col·laboració amb els poders públics municipals en pro d'un pla d'acció cap a la sostenibilitat, altra fita ressenyable és la Carta d'Aalborg. Es tracta, com hom sap, del document fundacional de l'Agenda 21 Local a Europa, signat a la ciutat danesa que li dóna nom el 27 de maig de 1994 com a compromís final de la Conferència Europea de Ciutats i Pobles Sostenibles. Aquest fòrum no féu sinó concretar, en el marc dels municipis del Vell

En tot cas, per altra part, la glossa d'aquesta darrera mampresa cívica ens ve bé també per a exemplificar la presència general en el quefer intel·lectual de Rougemont d'una raó pràctica utòpica, ja assenyalada en diverses ocasions al llarg del present treball. Segons ell, “*la production d'utopies est dans la nature de l'homme en tant qu'il est un être spirituel et pas seulement un animal. Il s'agit d'un des traits spécifiques de l'humain [...]*”.<sup>984</sup> Aquesta consideració antropològica, íntimament lligada a la seua actitud humanista de pessimisme actiu i al caràcter antisistèmic de la filosofia personalista, es veu ratificada pels estudis ja clàssics de Karl Mannheim sobre la crisi i l'esgotament de la capacitat humana d'idealització utòpica, a conseqüència del procés de racionalització geomètrica del món modern. Puix el sociòleg alemany, xafant un terreny ja descrit per Max Weber, rebutja el menyspreu pejoratiu de Karl Marx envers les ideologies i les utopies de base filosòfica, acusades per aquest últim de ser pura ficció irreal i subjectiva, i, per tant, refusa també la conclusió marxiana: la validesa única de la utopia científica, identificada amb el materialisme històric.

Tant és així que, des de la sociologia del coneixement, Mannheim dóna a entendre l'admissió d'una raonabilitat pràctica de caire relacional que ve a corregir els excessos de la raó instrumental<sup>985</sup>, en paral·lelisme amb la reflexió crítica que,

---

Continent, el Programa o Agenda 21; és a dir, l'acord general anterior, fruit de la Conferència de Nacions Unides sobre Medi Ambient i Desenvolupament, celebrada a Rio de Janeiro en 1992, que consignava una planificació de mesures a prendre a nivell universal, estatal i local per part de totes les entitats públiques dependents del sistema de l'ONU.

<sup>984</sup> Denis de Rougemont, *Utopie, technique, État-nation* (1980), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 735.

<sup>985</sup> “Després de tot el que hem dit, no creiem que pugui haver-hi dubtes sobre el que volem dir quan qualifiquem de «relacional» el procediment de la sociologia del coneixement. Quan el fill del pagès convertit en veí de ciutat qualifica de «rústiques» certes opinions polítiques, filosòfiques o socials dels seus parents, ja no les discuteix com a interlocutor homogeni, és a dir, jutjant directament el contingut específic del que es diu, sinó que les relaciona amb un tipus determinat d'interpretació del món que, al seu torn, es relaciona amb una certa estructura social que és la que constitueix la seva situació. [...] Això de relacionar les idees individuals amb l'estructura total d'un determinat subjecte històric-social no s'ha de confondre amb un relativisme filosòfic que negués la validesa de qualsevol norma i l'existència d'un ordre al món. [...] Relacionisme no significa que no hi hagi criteris de veritat i falsedat en una discussió. Però sí que insisteix en el fet que és essencial i inherent a certes afirmacions que no puguin ésser formulades de manera absoluta, ans només des de la perspectiva d'una situació determinada”. Karl Mannheim, *Ideologia i utopia* [Joan Fontcuberta, trad.] (1936), Barcelona, Edicions 62, 1987, pp. 259-260.

coetàniament, realitzarien els membres de l'Escola de Frankfurt.<sup>986</sup> És per això que considera que tot ordre de vida realment existent i operant està interrelacionat amb concepcions prenyades de valors, normes i sentiments, les quals transcendeixen la situació sociohistòrica. Emparentades entre elles, amb un sentit positiu i constructiu, les dues categories principals d'idees que transcendeixen la realitat fàctica serien les ideologies i les utopies.<sup>987</sup> Més recentment, Tomás Domingo Moratalla, resseguint tant les petjades de Karl Mannheim –conreades *a posteriori* per Paul Ricoeur des d'una perspectiva d'hermenèutica fenomenològica–<sup>988</sup> com les aportacions del mateix Ricoeur, aplega a una noció d'utopia plenament coincident amb la indicada, de forma més breu, per Rougemont.

“La dimensión utópica es consustancial al ser humano. Es un hecho antropológico básico, derivado de la misma libertad del hombre y su posibilidad existencial. La utopía es el lugar que habita la distancia entre el ser y el deber ser. [...] La utopía es motor de cambio. [...] El pensamiento utópico es pensamiento crítico. [...] La utopía tiene capacidad para ser dialéctica, al estar inserta en la historia, nacer en la historia y querer cambiar la historia. Es idealista, en sentido general, y la defensa del idealismo es una defensa del humanismo. Desde un pesimismo existencial –denuncia de lo que hay, insatisfacción– apunta a un optimismo volitivo que ha de ser mediado temporal y responsablemente. [...] Vivir y convivir con la utopía es difícil por su carácter contradictorio y paradójico. Pues la utopía es *verdad, fecunda y crítica*. La utopía expresa la esencia del hombre, su fin propio. [...] Pero, ahora bien, la utopía también presenta su rostro negativo. Y la utopía *no es verdad, es estéril y signo de impotencia*. Olvida, en muchas ocasiones, la finitud del hombre, sus límites”.<sup>989</sup>

Així mateix, quant a l'origen de la seua perspectiva utòpica, l'escriptor suís no amaga les profundes arrels religioses que l'impulsen a plasmar la facultat utòpica de l'ésser humà per mitjà d'una teleologia filosòfica de tall humanista, deutora de la teologia protestant barthiana. Conforme remarca Mary Jo Deering, açò ho podem veure ja d'ençà els anys trenta, amb escrits com ara “Dialectique des fins dernières”, publicat al número 3-4 de juliol de 1933 de la revista *Hic et Nunc*, on la meditació teològica se

<sup>986</sup> Cf. Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, op. cit.

<sup>987</sup> Karl Mannheim, *Ideología i utopia*, op. cit., pp. 191-192.

<sup>988</sup> Vegeu la monografia dedicada per Paul Ricoeur a aquestes qüestions: *Ideología y utopía*, op. cit.

<sup>989</sup> Tomás Domingo Moratalla, “Utopía”, a *10 palabras clave en filosofía política*, op. cit., pp. 434-437.

solapa amb una teleologia eticoreligiosa que alimentaria la seua primera filosofia personalista.<sup>990</sup>

A més a més, l'obra rougemontiana, com veiem, inserida en el procés contemporani de rehabilitació de la raó pràctica des d'un enfocament hermenèutic i fenomenològic, ben proper al de Ricoeur, palesa una "consciència temporal reflexiva" en permanent ebullició, la qual situa la història i les interpretacions que, des d'ella i a través d'ella, fan les persones i les comunitats, com a element cabdal per a comprendre el present en interacció constant amb el passat i el futur. "Je n'ai jamais pu séparer le passé et l'avenir, absolument persuadé que je suis que l'un donne son sens à l'autre". Hi ha ací, doncs, una visió diacrònica de la vida humana; per descomptat, no reduïda a la visió conservadora, que imposa una lectura tancada del passat a un present estàtic, sinó expressada, més bé, a través d'una tensió crítica i creadora, retrospectiva però també prospectiva, entre passat, present i futur, sempre en contínua transformació dinàmica.<sup>991</sup>

Amb aquests paràmetres, és lògic que Rougemont defuja l'idealisme irrealitzable d'empremta platònica, present en la formulació de la utopia moderna des que Thomas More la va fundar a mode de secularització del concepte cristià, posthistòric i escatològic, de Nova Jerusalem celestial.<sup>992</sup> Tanmateix, l'apartament de la "ciutat ideal", d'impossible realització, el porta a centrar-se en l'etimologia de la paraula utopia, de procedència grega, ço és, "ou-topos", "enlloc". D'ahí extrau una accepció d'utopia renovada, la qual, circumscrita estrictament al món de la vida humana, s'aproxima a la concepció teleològica pròpia de la filosofia d'Aristòtil. Arribats a aquest punt, s'il·lumina l'apel·lació al tarannà utòpic atribuït, sovint, al

<sup>990</sup> Mary Jo Deering, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>991</sup> *Ibid.*, p. 147. La frase citada entre cometes correspon a un extracte de l'entrevista a Denis de Rougemont duta a terme per la mateixa investigadora el 14 de gener de 1978. Vegeu també de la mateixa autora "Denis de Rougemont. Réflexion sur la rétrospective et la prospective", a *Nouvelle Revue neuchâtelois*, n° 47 (any XII), tardor de 1995, pp. 81-83.

<sup>992</sup> Denis de Rougemont, *Utopie, technique, État-nation* (1980), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 735-736.

pensament rougemontia<sup>993</sup>, el qual, així, caldria concebre a tall d'una teleologia realista, crítica i humanista. Realista, perquè s'arrela en la història i compta amb els coneixements prospectius de les ciències (en qüestions com la demografia, l'ecologia...). Crítica, perquè es fonamenta en un coneixement prudencial i raonable. I humanista, perquè, incloent-hi la dimensió afectiva dels sentiments, està oberta a la prospecció intuïtiva d'un avenir alliberador, de creixent justícia per a tota la humanitat.

Al capdavant, tal raó pràctica utòpica s'erigeix a mode d'una "prospectiva personalista" del subjecte humà immers en la història.<sup>994</sup> I, consegüentment, la política esdevé l'instrument privilegiat d'aqueixa prospectiva cap a la satisfacció de la necessitat humana de majors quotes de llibertat i justícia.<sup>995</sup>

“On peut aussi nommer cette prospective *personnaliste*, parce qu'elle ne voit pas de sens possible à l'avenir que dans l'accomplissement de la personne, c'est-à-dire dans sa liberté, non pas dans quelque puissance collective [...]. La prospective utile et significative ne peut donc être que libératrice («Fais l'avenir à l'image de tes désirs») ou monitoire («Si tu fais cela, prends garde! Voilà ce qui s'ensuivra») mais jamais contraignante ou simplement publicitaire. [...] Car l'objet de la prospective n'est nullement de prévoir et de calculer des phénomènes indépendants de l'observateur, comme une collision sidérale, mais de déterminer les conditions de toute action qui conduise aux fins souhaitées. C'est la recherche créatrice, élaborante, des moyens d'une politique [...]. C'est l'art d'aménager des chemins vers nos fins, et non pas de soumettre nos fins à ce qui fut «possible» jusqu'ici”.<sup>996</sup>

Lluny de l'òptica rougemontiana de revisió de la utopia moderna en clau teleològica i d'arrelament històric, fins i tot en clara actitud de censura respecte a ella, resten els atacs contra tota mena de pensament utòpic de la literatura neoconservadora contemporània. Investides bel-ligerants que van des dels defensors d'un *revival* aristotèlic i comunitarista, sense cap matís d'adaptació a la modernitat sociocultural, fins al neoliberalisme de Karl Popper, qui, usant el mètode del positivisme lògic fustiga

<sup>993</sup> Cf. Charles Ricq, “Denis de Rougemont: l'utopie créatrice”, a *DREE*, pp. 88-95.

<sup>994</sup> Denis de Rougemont, “Paradoxes de la prospective”, a *Bulletin du CEC*, nº 3 (any XV), tardor de 1975, pp. 30-43.

<sup>995</sup> “Le politicien part de l'idée que la politique est l'art du possible. L'utopiste, dans le meilleur sens du terme, part de l'idée que la politique, c'est l'art de rendre possible ce qui est nécessaire; les plus grands sont ceux qui ont réussi à susciter les moyens pratiques de leur but idéal, de leur projection lointaine d'un idéal cohérent. 10 février 1964”. *INED*, p. 191.

<sup>996</sup> *AVNA*, pp. 157 i 159.

sense pietat la utopia, recriminant-li uns derroters subjectivistes i tendents, en darrera instància, a la violència.

Ara bé, a la fi, cal no perdre de vista quin tipus d'utopia reivindica Rougemont. No la purament idealista i desvinculada de la persona històrica, ni tampoc aquella que, poregosa i escurçada en el seu horitzó, es queda ancorada en els prejudicis i límits mentals d'una societat històrica determinada. Sinó, més aviat, aquella utopia que, arran les finalitats antropològiques designades, permet consagrar els esforços presents al bastiment progressiu del model social anhelat per al futur.<sup>997</sup> La utopia rougemontiana, per tant, s'adiu amb els paràmetres d'allò que August Monzon ha designat com “modernitat amb memòria”, la qual, rebutjant el positivisme i l'idealisme decimonònics, reconsidera l'herència il·lustrada de forma crítica al llarg del segle XX. Cosa que li permet també reformular la utopia “com a «no-present social» (M. Latorre), «inèdit però viable» (P. Freire), en tant que projecte i meta d'emancipació humana”.<sup>998</sup> Perquè, “per bé que puga semblar paradoxal, preservar la idea d'utopia implica, a hores d'ara, recuperar el valor de la tradició, car una i altra s'exigeixen i s'impliquen mútuament”.<sup>999</sup>

En tal disseny, Rougemont coincideix amb l'hermenèutica de Paul Ricoeur, quan aquest comenta que interessa menys la “utopia-*vision*” que la “utopia-*visée*”, considerada aquesta última com a intenció, dinamisme o meta ètica que la responsabilitat solidària ha de percaçar amb esperança.<sup>1000</sup> Però també, si més no, hi ha una important correspondència amb l'enfocament més analític de pensadors socials compromesos amb els plantejaments altermundistes actuals, com ara amb el del sociòleg Immanuel Wallerstein. Aquest, aparcant les propostes d'utopia moderna massa desprestigiades per semblar “sognis celestials que no podran realitzar-se mai a la terra”,

---

<sup>997</sup> *INED*, pp. 150-151.

<sup>998</sup> August Monzon, “L'herència del segle XX: celebrar la tradició, preparar la utopia”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>999</sup> *Idem.*

<sup>1000</sup> Tomás Domingo Moratalla, “Utopía”, *op. cit.*, p. 438.

opta per una més humil “utopística”, la qual, entrelaçant una ètica dels fins, unes ciències que aporten mitjans i una política com a estratègia, conduïska a un futur alternatiu i històricament possible.<sup>1001</sup>

### III. PENSAR EUROPA

---

<sup>1001</sup> “La utopística és la ponderació seriosa de les alternatives històriques, un exercici de la nostra capacitat de judici pel que fa a la racionalitat material de possibles sistemes històrics alternatius. És l’avaluació serena, racional i realista dels sistemes socials humans, dels constrenyiments a què poden trobar-se sotmesos aquests sistemes i de les zones obertes a la creativitat humana. No pas la faç d’un futur perfecte (i inevitable), sinó la faç d’un futur alternatiu, creïblement millor i històricament possible (però incert). És, així doncs, un exercici que té a veure alhora amb la ciència, la política i la moral”. Immanuel Wallerstein, *Utopística. Les opcions històriques del segle XXI*, València, Universitat de València, 2003, p. 12.



## 1- Genealogia històrica de la idea d'Europa

Des que en els albors de la filosofia occidental, al bell mig de les ciutats jòniques, nasquera el pensament dialèctic, en oposició a la permanència i la unitat de l'ésser predicada pels eleates de la Magna Grècia, s'esbossa la paradoxa que sembla constituir la llei fonamental de la història europea. Aqueixa clau del pensament és, en opinió de Denis de Rougemont<sup>1002</sup>, la que hom encontra en l'antinòmia de l'U i del Divers, de la Unitat dins la Diversitat, ço és, la fèrtil coexistència dels contraris. Heràclit ho sentenciava així: “el que s'enfronta, coopera, i de la lluita dels contraris procedeix la més bella harmonia”.

Les fonts històriques bàsiques de l'Occident, les pregones arrels culturals d'Europa, arranquen doncs de la tríada simbòlica formada per Atenes, però també per Roma i Jerusalem. A la llum d'aquest origen tripartit, apuntat ja per Paul Valéry a principis del segle XX i, sens dubte, imbuït en la consciència nostrada des dels inicis de la modernitat, Rougemont desenvolupa les aportacions pròpies a cadascun dels seus components. Grècia i la raó crítica, la dialèctica de l'individu, l'àtom, i la ciutat dins del concepte de ciutadà, alhora lliure i responsable. Roma responent a l'individualisme hel·lenístic amb la invenció de l'Estat i de les institucions centralitzades, l'ordre i l'estabilitat emanant del dret. El cristianisme porta la contradicció fins al mateix cor de

---

<sup>1002</sup> Per a tota l'exposició dels fonaments culturals d'Europa, vegeu: Denis de Rougemont, *L'un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 239-240 i 244-245; del mateix autor també es pot consultar, *L'Aventure occidentale de l'homme*, *op. cit.*

l'ésser i la transposa als seus dogmes centrals: la Trinitat transporta a Déu mateix la paradoxa de l'U i el Divers, mentre que l'Encarnació duu a l'extrem la coexistència dels contraris; tot un tercer món de valors mal conciliables amb la saviesa grega i amb el pragmatisme utilitari romà.

Però, a més a més, a aquests tres pilars mestres se sumen, en plena època medieval, les fonts germànica, cèltica i àrab. La primera amb el dret comunitari i els valors de l'honor i la fidelitat. La segona amb el sentit del somni i de la recerca aventurera pròpies d'un Lancelot o d'un Tristà. I la tercera no sols amb la salvaguarda d'Aristòtil i l'impuls matemàtic, sinó també amb la poesia amorosa i el mite d'Eros. Amb l'arribada de la modernitat, d'ençà el Renaixement, es produeix un procés creixent de secularització cultural, el qual, tot i estar relacionat també amb la implantació de l'estatalisme polític i l'extensió absorbent de l'economicisme cap a totes les dimensions d'allò social, atresora un fonamental alé alliberador de la condició humana.

“Dans ce que l'on appelle l'ère moderne, qui commence avec la Renaissance et qui va jusqu'au XIXe ou XXe siècle, les diverses conceptions de l'homme chrétien vont développer peu à peu leurs conséquences politiques; l'ère moderne sera de plus en plus l'ère des idéologies politiques, et ces idéologies sont bien souvent des théologies laïcisées; elles reproduisent les mêmes structures que les grands débats théologiques, mais dans d'autres termes. 11 février 1966. [...] On peut dire que «conscience» et «individu» sont presque des synonymes, et que leur condition commune est précisément ce passage du sacré au profane, qu'on appelle «sécularisation»: apprendre à juger des choses en soi et non pas selon ce que la tradition religieuse voulait qu'on en pense. C'est dans ce passage qu'est né *l'individu au sens occidental du terme*. 14 novembre 1969”.<sup>1003</sup>

<sup>1003</sup> INED, pp. 159 i 156-157. Entre molts altres, el filòsof liberal Luis Díez del Corral també està d'acord en la incidència rellevant del procés de laïcització de les creences cristianes pel que fa a l'evolució de la modernitat, fins i tot en l'actualitat. Segons ell, cal entendre “[...] la secularización de la creencia cristiana de Occidente –con el acento puesto sobre el misterio de la Encarnación– como clave para comprender el dinamismo de la cultura europea, su afán de realización, así como su propensión caritativa de entrega al prójimo. No es que el cristianismo [...] consume, ni siquiera desde un punto de vista histórico profano, su sentido en el proceso de la secularización. De ser así, la secularización no habría sido tan larga y tan profunda [...]. Pero el cristianismo es todavía piedra de escándalo porque es algo vivo y actual”. Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa* (1954), Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 332-333. Xavier Rubert de Ventós, sense oblidar la part fosca i repressiva de l'herència històrica cristiana, valora positivament aqueixes possibles aportacions cristianes actuals a un tarannà europeu “crónicamente plural y abierto”, assentat sobre “un derecho y una moral de baja intensidad: un derecho *meramente natural* (es decir, no religioso) o *simplemente civil* (es decir, no estatal) al servicio de unos derechos *sólo humanos*”. D'ahí, segons ell, la seua hipòtesi: “la propia tradición cristiana que inspiró las inquisiciones y los integristas europeos está hoy en condiciones de auspiciar una Europa porosa, alérgica a sus propias idolatrías, sean éstas de estirpe helénica, romántica o republicana. Si su Reino, al fin y al cabo, no es de este mundo, los cristianos pueden comprometerse en él sin perder la ironía y la distancia que les permita ver como

I ni que només fos com a darrera remarca, l'influx eslau, a partir de mitjan segle XIX, abasteix les idees d'anarquia, de desmesura religiosa i de realisme en la seua nuesa més crua; mentre que el segle XX, finalment, ens introdueix en el misteri d'Àfrica, per bé que deixa la porta oberta a noves aportacions culturals futures. Al capdavall, què és la cultura europea?

“Tout cela dure, agit et vit en nous de mille manières. Tout cela se combine en figures et en structures variées à l’infini, mais dont la plus fréquente, de très loin, est le couple d’*antinomies inséparables*: autorité et liberté, personne et communauté, tradition et innovation, droite et gauche, nord et midi, évangélisme et ritualisme, réformisme et révolution, mythe et science, hérésie créatrice et saine doctrine, besoin de sécurité et goût du risque, conformité qui maintient les valeurs et originalité qui les conteste et les renoue. Tout cela préforme, dès avant notre naissance, nos sensibilités et nos jugements moraux, nos réflexes sociaux et nos besoins économiques. Tout cela nous incite aussi à remettre en question ces déterminations, et nous en fournit les moyens. Enfin tout cela dénote l’Europe comme patrie de la diversité”.<sup>1004</sup>

Ara bé, si, amb açò que acabem de veure, se'ns contesta, en resum, a la pregunta sobre Europa quant a la substància o contingut de la seua cosmovisió de l'home i del món<sup>1005</sup>, no és menys cert que el fet de l'autopercepció formal com a unitat

---

contingentes los poderes y las jerarquías, los dogmas y los análisis que pretendieron transformar nuestra gobernación, como nuestro pensamiento o nuestra circulación, en un sistema de avenidas de sentido único y obligatorio”. Xavier Rubert de Ventós, “Sobre si Europa es cristiana”, *El País*, 5 de març de 2003; vegeu també del mateix autor, *Europa y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1986.

<sup>1004</sup> *Idem*, *L'un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 245.

<sup>1005</sup> A la llum dels estudis rougemontians sobre el caràcter obert, plural i dialògic de la història cultural d'Europa, colpeix constatar com, en el preàmbul del recentment frustrat projecte de *Tractat pel qual s'institueix una Constitució per a Europa* (2003), s'oculten conscientment les fonts que doten de contingut a la cultura europea, titlada, amb accent rougemontia, d'“unida en la diversitat”. Així, hom parla, de forma rònega, d'un humanisme democràtic sustentat sobre les “herències culturals, religioses i humanistes d'Europa”. Justificada en raó de no entrebancar, per un costat, l'entrada de Turquia a la UE i, per altre costat, el ja de per si difícil acomodament de l'Islam europeu, aquesta eliminació de tot referent històric, conceptualment argumentable, comporta, segons Alain de Libera, unes greus conseqüències: la impossibilitat de pensar els problemes culturals i, per tant, l'impediment de filosofar, la qual cosa duu a la instauració d'uns orígens mítics, si no anònims, per a l'actual Europa, basada en els valors de la democràcia i de l'Estat de dret. I el que és pitjor, volent escapar del xoc de civilitzacions per mitjà de l'amnèsia voluntària, hom s'arrisca a encaminar-se cap a un xoc d'amnèsies col·lectives. Enfront de tal desgavell, de Libera considera molt més profitosa la via a la qual se sumen també els esforços de Rougemont. A saber, el bastiment d'un universalisme que, des de la unitat de la raó i el reconeixement de l'arrelament concret de la persona i de les comunitats, permeta conformar un “nosaltres” que incloga veritablement a l'altre. O el que és el mateix, la construcció d'una nova secularització de l'humanisme requerida per la diversitat cultural i religiosa, fent del fonament comú dels drets humans la garantia d'aqueixa multiculturalitat. Tal meta no suposa un nou “laïcisme republicà a la francesa”, sinó, més bé, una visió historicocrítica de la modernitat (porosa a les seues diferents arrels religioses medievals i oberta a la interacció actual amb les tres religions abrahàmiques) i el foment d'iniciatives com l'ecumenisme i el diàleg interreligiós. Alain de Libera, “Europe plurielle: l'héritage anonyme”, a *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle...*, *op. cit.*, pp. 81-96. Per la seua part, Javier de Lucas, partint de la base que la cohesió de tota comunitat sociopolítica requereix un imaginari cultural col·lectiu com a fonament, es

diferenciada, els moments de la presa de consciència sobre el “continent” no ens han estat relatats. Tal tasca la mamprengué Rougemont al seu llibre *Vingt-huit siècles d'Europe*<sup>1006</sup> (1961), que, en veritat, s'erigeix a tall d'una commovedora antologia al voltant de la construcció multiseular de la idea d'Europa.<sup>1007</sup>

És sobre el 900 a.C., a un poema d'Hesíode (vers 357 de la seua *Teogonia*), on trobem el primer testimoni escrit de la paraula Europa. Els mites grecs i semites funden l'aparició d'un mot que, per oposició a l'Àsia, aniria configurant un àmbit geogràfic de confins encara difusos. Les llegendes gregues del rapte d'Europa (filla del rei de Tir segrestada per Zeus i conduïda a Creta, on seria mare de la dinastia minoica) i de la recerca de Cadme (germà d'Europa que va a buscar-la sense èxit), amb el rerefons de la rivalitat entre Grècia i l'Àsia de fenicis i perses, hi són un vessant. L'altre el constitueix, principalment, la Bíblia hebrea de l'Antic Testament, la qual, interpretada pels Pares de l'Església grecs i llatins des del segle IV, emanà el mite de Jafet. Segons aquest, els fills de Noé, Sem, Cam i Jafet, reberen en herència les tres parts del món que són

---

mostra proper a Rougemont quan accepta, amb Edgar Morin, que si s'ha de parlar d'identitat cultural europea cal fer-ho en termes de pluralitat integradora, oberta a la crítica i a l'evolució històrica, mai com a formulació d'una identitat unívoca i excloent. Nogensmenys, el seu punt de vista, incòmode doncs amb el patriotisme constitucional o republicà de Habermas, tendeix a identificar-se amb la concepció “oficial”, criticada per Alain de Libera. Així, per a de Lucas, “hay que apostar por la vía jurídica y política en lugar de encallarse en la imposible empresa de la recreación de la comunidad cultural europea, de la UE como comunidad cultural. En ese sentido parecía entenderlo la Carta de Niza primero y ahora el actual proyecto de Constitución [...]. La clave es ésta: la capacidad para transformar esa diversidad cultural en un marco jurídico y político que podríamos definir en términos de democracia plural e inclusiva”. Javier de Lucas, “Identidad y Constitución Europea ¿Es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?”, a *Europa: derechos, culturas*, València, Universitat de València/Tirant lo Blanch, 2006, pp. 150-151.

<sup>1006</sup> Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe* (1961), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 485-777; traducció en castellà: *Tres milenios de Europa* [Fernando Vela, trad.], Madrid, Revista de Occidente, 1963. Des d'aquest punt fins al final del present apartat, el nostre estudi analític versarà sobre el desenrotllament dels arguments inserits al si d'aquesta obra. Per la qual cosa ens hi remetem i no realitzarem cap nota a peu de pàgina que no tinga com a objectiu, o bé assenyalar alguna cita textual de dit llibre, o bé constatar la referència a alguna altra publicació distinta.

<sup>1007</sup> Respecte al bastiment de la idea d'Europa al llarg dels segles, a més a més de *Vingt-huit siècles d'Europe* de Rougemont, s'hi poden trobar altres obres coetànies també qualificables de clàssics de l'europeisme, com ara, Federico Chabod, *Historia de la idea de Europa* [Constantino García, trad.] (1961), Madrid, Edersa, 1992; Carlo Curzio, *Europa. Storia di un'idea*, Florència, Vallecchi, 1958; Jean-Baptiste Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, París, Denoël, 1965; o també Bernard Voyenne, *Historia de la idea europea* [J. Ignacio F. de la Reguera, trad.] (1964), Barcelona, Labor, 1970. Per a consultar estudis més recents, vegeu, per exemple, DD. AA., *The history of the idea of Europe* [Kevin Wilson i Jan van der Dussen, eds.], Londres, Routledge, 1995; o també el capítol primer del llibre de Rogelio Pérez-Bustamante, *Historia de la Unión Europea*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 13-41.

respectivament Àsia, Àfrica i Europa. Aquesta tripartició mítica de la terra dominaria tota la geografia de l'edat mitjana.

Durant el període de dominació romana, la unitat imperial, comú a Occident i a Orient, feia impossible qualsevulla idea d'una Europa política. Tanmateix, la pura concepció geogràfica, en contínua extensió vers el nord, o inclús administrativa (divisió de l'imperi entre Arcadi i Honori en el 395), s'amplia al plànol espiritual. Gràcies als Pares llatins i a llurs hagiografies dels primers sants cristians occidentals (Martí de Tours, Vital de Ràvena, Gervasi i Ambròs de Milà, Vicent de València...), la imatge d'un Occident immers en la nit de la matèria i d'un Orient místic, símbol de la llum, es clevellà, sense desaparèixer, de manera definitiva.<sup>1008</sup>

El terme Europa, que es repetirà amb creixent insistència fins a l'Imperi de Carlemany, tanmateix, no seria utilitzat en una accepció política i històrica d'unitat continental fins a la Crònica mossàrab hispànica de 754 (continuació de la Crònica d'Isidor de Sevilla), en la qual es narra la batalla de Poitiers (732) guanyada “pels

---

<sup>1008</sup> En el seu assaig sobre la construcció històrica de la idea d'Europa, Rougemont no fixa taxativament una època com a clau en la formació dels orígens del Vell Continent. Opta, més aviat, per incentivar la narrativitat hermenèutica ininterrompuda d'aquest procés. Per la seua banda, Albert Viciano, seguint un mateix mètode hermenèutic, xifra en concret el període de l'antiguitat tardana (segles IV-VI d. C.), amb la recepció cristianitzadora de l'anterior cultura grecoromana mampresa pels Pares de l'Església orientals i occidentals, com el moment de substitució del “relat constitutiu” de la cultura clàssica, en benefici d'un altre que prima el valor suprem de la persona humana i la visió teleològica de la història. En raó d'acò, parafrasejant a Lucien Febvre (*Europa. Génesis de una civilización* [Juan Antonio Vivanco, trad.], Barcelona, Crítica, 2001, p. 69), afirma que Europa nasqué quan va caure l'Imperi romà. A més a més, altres autors, des d'una perspectiva hegeliana que centra les transformacions històriques en la lògica “tesi-antítesi-síntesi”, també semblen recolzar la mateixa conclusió. És el cas, citat per Viciano, d'Octavi Fullat (*Els valors d'Occident*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001) i Charles N. Cochrane (*Cristianismo y cultura clásica* [José Carner, trad.], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983). Puix, per un costat, el primer contraposa la civilització hebrea (Jerusalem) a les civilitzacions grega (Atenes) i llatina (Roma), contraposició que es troba en l'origen del cristianisme i que representa la primera versió del món occidental, perpetuada, després, mitjançant la seua transformació en modernitat. Per altre costat, el segon fixa la “tesi” en el model clàssic grecoromà, l’“antítesi” en el cristianisme primitiu i la “síntesi” en la regeneració duta a terme pels Pares de l'Església, com a intel·lectuals cristians que visqueren en aquell temps; molt especialment pensant en la figura de sant Agustí. Vegeu Albert Viciano, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa*, Múrcia, Universidad Católica San Antonio, 2003, pp. 363-373. A més a més, en referència al debat sobre les fonts culturals de la civilització occidental, cal remarcar ací la important controvèrsia paral·lela sobre els dèficits de la modernitat il·lustrada, i en concret, la polèmica entre J.-B. Metz i J. Habermas entorn a l'oblit o la inclusió en la raó pràctica moderna d'una raó anamnètica, és a dir, d'una *memoria passionis* o memòria afectiva i raonable del dolor humà. Vegeu Jürgen Habermas, “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 10, octubre de 1994, pp. 107-131; també Reyes Mate, *op. cit.*, pp. 73-106.

europèus” davant l’espenta musulmana. El poder imperial carolingi corona el cim d’una consciència d’Europa unida, que, en correlació amb la desintegració de tota mena arrossegada pel feudalisme, decauria fins al silenci. L’alta edat mitjana és el cresol que marcaria el naixement de la diversitat de pobles europeus, però també, per contraposició a l’Islam, l’assimilació del Vell Continent a la idea de Cristiandat llatina, en la qual, l’Església ortodoxa de Constantinoble, després de la ruptura amb Roma durant el segle XI, no s’englobaria.<sup>1009</sup> Tal concepció, junt a l’estructura eclesiàstica, determinava un mínim d’unió enmig de l’esmicolament feudal, però la Cristiandat dins d’ella mateixa tampoc era aliena a la divisió, a una guerra d’investidures entre güelfs i gibelins, entre el Papat i l’Imperi d’arrel germànica.

Ja en el trànsit de la baixa edat mitjana a l’època moderna:

“La mayor parte de los procesos de pacificación y, por consecuencia, de unión de Europa se encontrarán, por tanto, orgánicamente enlazados –¡y esto hasta el siglo XVIII!– a los proyectos de reconquista de los Santos Lugares y después a una coalición defensiva contra los turcos. Tres grandes motivos imponen estos proyectos: la paz, la Cruzada, la lucha por o contra la hegemonía de una potencia dentro de Europa”.<sup>1010</sup>

En aqueix sentit, una sèrie ininterrompuda de propostes variades s’estén, al llarg de la història europea, des del segle XIV fins a les utopies del segle XVII, passant pel Renaixement i desembocant en les reflexions de la Il·lustració divuitesca.

Hom pot citar, a títol representatiu, la monarquia universal de Dant Alighieri, tan assentada encara en la mentalitat medieval; la coetània “societat cristiana” de Pierre du Bois, que dóna ja veu pròpia als distints prínceps sota la direcció d’un concili reformador de l’Església; la federació de la Cristiandat plantejada pel rei de Bohèmia, Georges Podiebrad, sobre aqueixa nova realitat europea, la dels reialmes autoritaris afermats ja al segle XV, i que exclouïa l’emperador i el papa; la crida a una croada contra

<sup>1009</sup> Cf. Robert Bartlett, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, València, Universitat de València, 2003. Situant també el moment clau del naixement d’Europa a l’edat mitjana i fent un èmfasi especial en el paper determinant del cristianisme en aquest procés, vegeu els escrits de Jacques Le Goff, “Le christianisme, creuset de l’Europe”, a *La vie*, nº 3046, gener de 2004; i també, *¿Nació Europa en la Edad Media?* [M<sup>a</sup> José Furió, trad.], Barcelona, Crítica, 2003.

<sup>1010</sup> Denis de Rougemont, *Tres milenios de Europa, op. cit.*, p. 64.

els otomans realitzada per l'humanista Pius II, al poc de ser nomenat papa el 1458, per a “expulsar d'Europa als infidels” (primer ús del mot a l'alba del Renaixement); l'elaboració de dita idea federativa per l'humanisme nòrdic al segle XVI, ja a mode d'un “pacte cristià” o poder supranacional entre Estats de dimensions mitjanes en Erasme<sup>1011</sup>, ja com una “concòrdia” entre els prínceps de la “república cristiana” en Joan-Lluís Vives<sup>1012</sup>; en fi, l'homònima “república cristiana”, però antipapal i antiimperial, del protestant Gaspard Peucer, el qual representa el sentiment de profunda ruptura que la Reforma causà en la Cristiandat (malgrat tot, el concepte d'Europa no fou invocat per cap dels seus protagonistes –Luter, Calví, Ignasi de Loiola...). D'aquesta manera, conforme afirma Antonio Truyol:

“Fueron la crisis de la Cristiandad en la baja Edad Media y la Reforma protestante en el siglo XVI las que iban a alumbrar una nueva idea de Europa, su concepto actual, no sólo geográfico, sino también cultural y político. [...] Fueron los humanistas los que, ante la nueva realidad religiosa y política, usaron, para designarla, el término «Europa», por su carácter neutral, toda vez que el de «Cristiandad» no era ya viable en un sentido estricto”.<sup>1013</sup>

El segle XVII, castigat per una crisi politicoeconòmica lacerant, seria, tanmateix, el moment en el qual es postulava un conjunt de grans plans o utopies per a l'Europa sencera, més o menys realistes segons els casos. La *Nova Cynea* d'Emeric Crucé encarna, sens dubte, el projecte més audaç de la centúria, un programa d'unió no sols de l'Europa cristiana, sinó també de tot el món conegut, inclosos els musulmans. Tant aquest autor com d'altres més prudents, limitats a la federalització dels Estats

<sup>1011</sup> “L'Europe va passer ainsi du statut de mot savant à celui de civilisation. [...] Érasme va pouvoir ainsi penser à organiser une nouvelle, une autre sorte de «République chrétienne», loin du Moyen-âge mais possible et viable. Celle-ci prend tout naturellement la forme européenne au moment où partout «le concert des Etats» a remplacé «l'idéologie impériale». [...] Érasme pense ainsi la nouvelle Europe chrétienne comme «une fédération d'États distincts». [...] Ainsi l'humanisme qui, en quelque sorte, a «dégagé» l'Europe de l'ancienne chrétienté, lui a donné en même temps une sorte d'identité en tout cas un projet de rassemblement autour de l'idée de paix”. Marc Pena, “Érasme ou la vision européenne d'un humaniste”, a *L'Europe entre deux tempéraments politiques: idéal d'unité et particularismes régionaux* [M. Ganzin, dir.], Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix – Marseille/Faculté de Droit et Science Politique, 1994, pp. 31-32, 34 i 40.

<sup>1012</sup> Cf. August Monzon, “Joan Lluís Vives, Valencia y Europa, 500 años después”, *Lluís Vives. Reflejo de la Europa de su tiempo (1492-1540)*, València, Cámara de Comercio, Industria y Navegación de Valencia, 1992.

<sup>1013</sup> Antonio Truyol y Serra, “La identidad europea: pasado, presente y futuro”, a *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* [José Luis Abellán, coord.], Madrid, Trotta, 1994, p. 100.

cristians europeus, com ara el duc de Sully, Amos Comenius, el quàquer William Penn o el mateix Leibniz, no deixaren d'estar imbuïts per una doble inquietud: l'angoixa davant l'esperit absolutista imperant i una no menor religiositat, no solament pregona, sinó ecumènica *avant la lettre*. L'acostament de les confessions cristianes cap a la unitat, que marcava l'Evangelí, esdevenia un fi crucial als seus objectius.

Ubicat de ple en aquest context, és on hom troba també el pla de "Pau eterna" (entre els sobirans europeus) de l'abat de Saint-Pierre, publicat ja a principis del segle XVIII i cridat a influir en les ànimes il·lustrades més conspícues de les dècades posteriors. La Il·lustració encapçalava una veritable revolució de l'esperit. Els membres dels estaments dirigents aprenen les diversitats d'Europa viatjant, la comparen com un tot amb altres pobles del globus. Europa, llavors, es descobreix a si mateixa. D'igual mode, el Vell Continent comença a ser identificat, no ja com a sinònim de Cristiandat, sinó com a "unitat cultural dels diversos territoris europeus". S'inicia l'autocrítica. La filosofia de la història sorgida amb Vico a Itàlia i Gibbon a l'Anglaterra, donarà lloc als pioners estudis sobre les dinàmiques històriques (idees de progrés indefinit, de decadència de les civilitzacions...).

Mentrestant, Montesquieu intentava persuadir a Europa de la interdependència de les seues nacions, i Voltaire es mostrava escèptic respecte a tota proposta que no anara acompanyada d'una virtuosa tolerància. Per la seua part, Rousseau –creient-se inventor del federalisme–, defén un model federal bastit, no ja pels monarques, sinó pels mateixos pobles europeus, i a més, en contraposició al cosmopolitisme dominant, el caracteritza a exemple d'un particularisme comunal. Finalment, Kant, esclatada ja la Revolució francesa, donaria a conèixer el seu famós tractat *Sobre la pau perpètua* (1795), en el qual s'aferma, amb tota la seua radicalitat, la doctrina rousseauniana de la lliga dels pobles, però ara amb vocació mundial. Ja que l'exigència de la raó pràctica



moral d'eliminar la guerra requereix la superació de l'estat de naturalesa entre els Estats, els quals, dotats d'una constitució civil republicana, han de buscar, a mode d'ideal regulatiu, l'assoliment d'un Estat mundial de caire federatiu (*civitas gentium*) amb un dret cosmopolita, limitat a l'hospitalitat universal.<sup>1014</sup>

Nogensmenys, i a pesar dels lloables esforços desenvolupats per tots aquests pensadors, “hay que admitir que el sueño de estos «Europeos», aislados siempre, fue un epifenómeno. Esos hombres, aunque fueran sabios u hombres de Estado, filósofos o incluso príncipes, nunca consiguieron tener influencia real en el curso de los acontecimientos”.<sup>1015</sup> De forma oficial, des de 1648, quan Europa començà a organitzar-se sobre la base de les sobiranes estatals, fins els albors del segle XIX, una única tentativa “internacional” i “europea” es dugué a terme: el Congrés de Viena que fundà la Santa Aliança contra el liberalisme burgés de la Nació, en franca expansió. En efecte, els conservadors, com ara el canceller austríac Metternich o el ministre prussià von Gentz, optaven per un feble confederalisme que permetera la tornada al sistema d'equilibris entre potències.

Enfront d'ells, l'Imperi de Napoleó havia suposat la culminació de la ideologia jacobina dels Mirabeau, Robespierre, Desmoulins o Cloots: la unió del “gènere humà” (restringit a l'àmbit europeu) sota el govern de la República universal. “Así, pues, toda Europa se puso a hablar de Europa contra Napoleón que había querido hacerla. Pero este concierto de los intelectuales es tan discordante como el de las Potencias pretende ser armonioso”.<sup>1016</sup>

Tres grups principals es distingirien. En primer lloc, els liberals federalistes, hereus en molts casos dels girondins, entre els que destaquen els suïssos Benjamin Constant i Madame de Staël, introductora de Goethe, Herder i d'altres plumes

<sup>1014</sup> Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, op. cit.

<sup>1015</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, op. cit., p. 39.

<sup>1016</sup> Denis de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, op. cit., p. 203.

germàniques a França. Els reaccionaris, en segon terme, encapçalats per Joseph de Maistre (retorn dels pobles a Roma i subordinació al Papa, sense idea de futur europeu) i pel cercle de romàntics catolitzants alemanys (Novalis, Görres...), entestats en la nostàlgia d'una Europa germanocatòlica desfeta per la Reforma. I, per últim, personatges com Henri de Saint-Simon, economista presocialista, que, amb un projecte d'unió dels Estats europeus, se situa en precursor de la tendència institucionalista del segle XX. Dins d'aquest tercer sector caracteritzat pel seu impuls sistematitzador i racionalista, no es pot oblidar la presència de Johannes Müller, Hegel o Schelling, formuladors dels grans sistemes historicofilosòfics.

Ara bé, la conseqüència més important de les diferents explosions revolucionàries fins a 1848 fou, innegablement, la conjunció de la sobirania absoluta de l'Estat amb el patriotisme llibertari, el sorgiment de l'Estat-nació centralitzador, legitimat, a més, per la democràcia. En definitiva, la generalització dels nacionalismes arreu del continent. Afavorida, en gran mesura, per l'historicisme i la mística romàntica del *Volkgeist* germànic, en reacció a l'universalisme abstracte jacobí. I, si més no, per l'anti-Europa de l'Estat autàrquic i clos, propugnada per Fichte a mode de garantia de la pau. Qüestió apart és el cas de Rússia, balafiant el seu potencial enmig d'inacabables discussions de tarannà nacionalista entre eslavòfils i occidentalistes, de les quals l'obra de Fiódor Dostoievski n'es un dels millors exponents.

Davant la realitat nacionalitària imperant a l'època, l'ideal d'uns "Estats Units d'Europa", exaltat entre d'altres per Victor Hugo, Carlo Cattaneo o Giuseppe Mazzini, jugaria un paper de compensació. Menys com a reivindicació d'una nova sobirania superior als Estats, que com a lírica retòrica, conjuradora dels mals presentits a conseqüència de les passions nacionals. Únicament Pierre-Joseph Proudhon, avantpassat europeu de les formes democràtiques de socialisme, des d'una filosofia de

la història basada en la fe en el progrés modern, sembla, aleshores, enllestir un federalisme amb vocació de viabilitat.<sup>1017</sup>

Així, de mode irremeiable, la segona meitat del segle XIX simbolitza no sols la victòria de l'enquadrament estatonacional, sinó també el pas des de l'harmonia entre les nacions alliberades a l'anarquia entre els nacionalismes autoritaris. Una tercera forma de consciència patriòtica, ja ben entrada la següent centúria, seria el feixisme passional i popular. D'aquesta forma, un pessimisme de darreries de segle, corprés enfront del fatalisme nacionalista, s'expressa en autors tan dispars com ara Leopold von Ranke, Ernest Renan, Georges Sorel, Jules Romains o, fins i tot, amb el geni propi que el caracteritza, en Friedrich Nietzsche.<sup>1018</sup> La conseqüència immediata fou l'esclat bèl·lic de 1914, que va significar el fracàs estrepitós de l'internacionalisme obrer així com de l'afeblit cosmopolitisme europeista decimonònic, encara que, paradoxalment, també sembrà la llavor del principi del fi per a l'Europa dels Estats-nació.

Durant el trànsit entre les dues guerres mundials, la iniciativa esperançadora de la Societat de Nacions aniria, tanmateix, sumint-se en un anquilosament progressiu i inoperant. La no institució d'una mínima supranacionalitat en el seu funcionament suposaria, al remat, la seua condemna a mort d'ençà la seua fundació. En paral·lel, una

---

<sup>1017</sup> “La idea de federación parece tan antigua en la historia como las de monarquía y democracia, tan antigua como la autoridad y la libertad mismas. ¿Cómo había de ser de otra manera? Todo lo que la ley del progreso hace aparecer a la superficie de las sociedades tiene sus raíces en la misma naturaleza. [...] Durante largos siglos, la idea de federación parece como velada y en reserva. La causa de este aplazamiento reside en la incapacidad primitiva de las naciones y en la necesidad de ir las formando por medio de una vigorosa disciplina. Ahora bien, tal es el papel que por una especie de consejo soberano parece haberse dado al sistema unitario. [...] La federación no podía llenar esa necesidad de educar a los pueblos, primero porque es la libertad, porque excluye la idea de violencia, descansa en la noción de un contrato sinalagmático, conmutativo y limitado, y tiene por objeto garantizar la soberanía y la autonomía a los pueblos que une, y por tanto, a los que en un principio se trataba de tener subyugados hasta que fuesen capaces de obedecer a la razón y gobernarse por sí mismos. Siendo, en una palabra, progresiva la civilización, sería contradictorio suponer que la federación hubiese podido realizarse en los primeros tiempos”. Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo*, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>1018</sup> “Nosotros, «buenos europeos», tenemos también horas en que nos permitimos un sólido remozamiento de nacionalismo [...]. Soy hasta capaz de imaginarme razas más débiles y vacilantes que, incluso en nuestra Europa apresurada, tendrían necesidad de sumar siglos para superar estos accesos de patriotismo atávico, local y de apego al terruño para volver a la razón; quiero decir, al «buen europeísmo»”. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* [Carlos Vergara, trad.], Madrid, EDAF, 1999, p. 167.

prolífica “literatura de la crisi de civilització occidental” travessa aquest període, generant, si més no, una consciència creixent de l’originalitat i de la necessitat de refundació de l’“esperit europeu”. De la decadència romàntica inevitable d’un Spengler a l’aurora de la unió europea d’Ortega y Gasset o, àdhuc, a la proposta d’un nou humanisme integral de Maritain, una llarga llista d’escriptors hi sumà la seua reflexió. Romain Rolland, Thomas Mann i Stefan Zweig, entre d’altres, impulsarien també un corrent d’entesa francoalemanya amb una òptica europeïsta.

Seria aquest, doncs, el moment del renaixement de distints projectes decididament europeïstes. Caldria entreveure ací tres línies.<sup>1019</sup> El liberalisme, en un primer i reeixit protagonisme, manifestà una viva però sovint descoordinada acció, a través d’una àmplia gamma de cercles d’activistes. Per exemple, el primer enc federalisme polític italià sorgit a la llum pública de la mà de Luigi Einaudi, quan encara no havia acabat la Primera Guerra Mundial, o el posterior grup anglés anomenat *Federal Union*. També la posada en marxa de diferents entitats privades de caire econòmic (la Unió Econòmica i Aduanera en 1926, l’Institut d’Economia Europea...) o cultural (el Comité de Cooperació Europea en 1927). I, culminant tot aquest procés, el *Memoràndum* en pro d’uns Estats Units d’Europa (simplement associatius, no federalistes) presentat per Aristide Briand, representant del corrent pacifista del republicanisme francès, davant la Societat de Nacions el 1930.<sup>1020</sup>

En un segon terme, la Unió Paneuropea llançada en 1923 pel comte Richard de Coudenhove-Kalergi, després de la publicació del seu llibre *Panuropa* el mateix

---

<sup>1019</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, op. cit., pp. 49-84; com també Alexandre Marc, “Historia de las ideas y de los movimientos federalistas desde la Primera Guerra Mundial”, a *Federalismo y federalismo europeo*, op. cit., pp. 135-139.

<sup>1020</sup> És just recordar que el redactor del *Memoràndum* fou Alexis Léger, més conegut per Saint-John Perse (el seu pseudònim de poeta), aleshores col·laborador de Briand a títol de secretari del Quai d’Orsay, i, per tant, a ell es deu la invenció del “llenguatge europeu”. Per exemple, termes com “organisme federatiu supranacional”, “mercat comú”, “solidaritat de fet”..., els quals es popularitzarien a partir de 1950 amb el Pla Schuman per a la creació de la CECA. Dusan Sidjanski, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes...*, op. cit., p. 12.

any.<sup>1021</sup> Aquest aristòcrata cosmopolita propugnava la reorganització de la institució internacional ginebrina a partir d'unes precedents unions continentals. El moviment, darrere d'una brillant façana de personalitats de primer ordre (Edouard Herriot, Paul Valéry, Miguel de Unamuno, Konrad Adenauer...), restava dèbil, la qual cosa no li impedí erigir-se en un dels principals promotors de la iniciativa Briand. Finalment, un tercer nucli proeuropeu, d'inequívoca tendència federalista, el formava, arran el decenni dels trenta, el personalisme comunitari francès. Aquest, sense menysprear uns tímids contactes amb la Unió Paneuropea, no aplegà mai a una col·laboració concreta. Puix considerava tant als seguidors de Coudenhove-Kalergi, com a la resta d'europèistes més marcadament liberals, dins del conformisme propi al “desordre establert”. En tot cas, el pensament personalista seria cridat a participar, de forma rellevant (com més tard veurem), en l'acció política, econòmica i cultural que, al llarg de la segona postguerra, intentaria fer efectius tots aquests projectes.

## 2- Identitat i vocació d'Europa en l'obra de Denis de Rougemont

---

<sup>1021</sup> Cal tenir en compte que l'enfocament de Coudenhove-Kalergi, atenent a la mentalitat de l'època, s'explicita a mode d'un “patriotisme paneuropeu”, no exempt d'eurocentrisme. “La unidad de la cultura occidental nos da derecho a hablar de una «nación europea» que se subdivide en diversos grupos lingüísticos y políticos. Si este sentimiento de la cultura paneuropea llega a imponerse, todo buen español, francés, alemán, polaco o italiano será también un buen europeo. Los europeos de lengua latina, germana o eslava serán los pilares de una cultura europea que brillará en el mundo, una cultura que ya ha hecho tanto y en todos los órdenes por la humanidad y que está llamada a hacer tanto en el futuro”. Richard de Coudenhove-Kalergi, *Paneuropa. Dedicado a la juventud de Europa* [Ángel Gamboa, trad.], Madrid, Tecnos, 2002, pp. 133-134.

A algú li podria semblar excusable, fins i tot redundant, abordar una delimitació de la identitat i la vocació d'Europa al si del *corpus* rougemontianà, una volta analitzats els arguments que hem exposat fins aquí. I és que tots els escrits del nostre autor alenen europeïtat. Açò, que hom creu evident, tan sols volem ara mostrar-ho en la seua nuesa més diàfana, si més no, amb brevetat.

En paraules del mateix Rougemont, referides a la construcció política del continent després de 1945: “Je pense, avec Robert Schuman, qu’il est possible d’unir nos pays pour cette raison littéralement fondamentale qu’une *unité de base* existe, sur la quelle fonder cette union. Il s’agit de l’unité de culture, de laquelle participent tous les Européens”.<sup>1022</sup>

Tal unitat cultural s’assenta en un doble fonament, que, tanmateix, s’encontra intrínsecament lligat. Per un costat, una idea de persona humana lliure, responsable i regida pel valor màxim d’amor al proïsme, d’obertura a la comunitat; en essència, l’home real, l’home de la contradicció creadora. “Le goût furieux de différer, par lequel nous nous ressemblons tous, c’est notre mal et notre bien, il faut en prendre son parti, et c’est là-dessus qu’il faut bâtir notre union, si l’on veut qu’elle mérite le nom d’Europe”.<sup>1023</sup> Per altre costat, però seguint un mateix sentit, l’existència d’una dinàmica dialèctica, en tensió fructífera, determina l’altre vessant clau de la cultura europea. Hom palesa, doncs, una relació entre l’u i el divers en constant interacció:

“Unité non pas homogène et qui ne résulte pas d’un processus forcé d’uniformisation, de nivellement et d’exclusion de ce qui diffère, mais qui au contraire englobe, et compose largement, dans une communauté de plus en plus complexe au cours des siècles, des valeurs bien souvent antinomiques, provenant d’origines multiples, dont les contrastes et les combinaisons entretiennent des tensions renouvelées sans répit”.<sup>1024</sup>

<sup>1022</sup> Denis de Rougemont, *L’un et le divers* (1970), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 243.

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>1024</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

El nostre pensador, en resum, aspira a la traducció de la identitat europea, una i diversa, en una feraç vocació política federal d'unió dels pobles del continent, que, en si mateixa, encarne la garantia d'aqueixa idiosincràsia plural. Per a acabar, només quatre guies interpretatives assenyalades per Rougemont en la introducció al ja citat *Vingt-huit siècles d'Europe* (1961)<sup>1025</sup>, i que vénen a completar la concepció esbossada:

1. Europa és molt més antiga que els seus Estats. Solament el refús a les sobiranes absolutes, tancades sobre els seus respectius marcs estatonacionals, permet la salvaguarda del pluralisme dins la unió continental.
2. Europa ha exercit des dels seus orígens una funció no sols *universal* sinó *universalitzant*. “Ha fomentado el Mundo, primero explorándole, después suministrando los medios intelectuales, técnicos y políticos de una futura unidad del «género humano». Y sigue siendo responsable de una vocación mundial, que no podrá sostener más que federando sus fuerzas”.<sup>1026</sup> La gravetat d'aquesta missió federalitzadora a nivell mundial no ha de confondre's amb cap eurocentrisme arrogant.<sup>1027</sup> Ans, al contrari, el

---

<sup>1025</sup> *Idem, Tres milenios de Europa, op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>1026</sup> *Idem.*

<sup>1027</sup> En l'actualitat, són molts els que pensen el “somni d'Europa” en aqueix sentit. A títol d'exemple, Xavier Flores creu que, una vegada ultrapassat el xoc entre blocs de la Gerra Freda, Europa s'ha de posar en relació amb el món, ha de concebre's tornant a projectar tot el sistema de relacions internacionals, tant polítiques com econòmiques. D'altra manera, “Europa daría la espalda a su pasado y a las responsabilidades derivadas de su antigua política imperial. Esta Europa, «conciencia del mundo» –así la calificó Denis de Rougemont– por cuanto no cesó de escarbar en las demás culturas, revelándolas a veces a sí mismas, ha de seguir proyectándose, aunque no como antaño, en el enderezamiento de un planeta necesitado más que nunca de un nuevo orden internacional”. Xavier Flores, “El sueño de Europa”, a *El reto europeo: identidades culturales...*, *op. cit.*, p. 117. El pensador nord-americà Jeremy Rifkin és també de la mateixa opinió. Puix defén que, mentre la identitat dels EUA és més patriòtica, lligada a l'Estat-nació, Europa, per contra, detenta una imatge identitària més complexa, que va del nivell local fins al global, on els factors clau són la inclusivitat, la diversitat cultural, l'equilibri entre oci i treball, el desenvolupament sostenible i la cura pel medi ambient, la qualitat de vida, els drets humans universals i els desenrotllament d'un món més cooperatiu, pacífic i harmoniós. Tant és així que la UE, com a espai polític transnacional, ha de servir, eventualment, a tall de paradigma en benefici de nous espais transnacionals similars arreu del món. Jeremy Rifkin, *El sueño europeo: cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano* [Ramon Vilà, trad.], Barcelona, Paidós, 2004. Sense cap mena de dubte, en oposició a aquestes visions optimistes i engrescadors sobre un futur europeu en consonància amb el bastiment d'una societat internacional multilateral i respectuosa amb el Dret internacional, s'hi

requeriment d'un diàleg cultural permanent amb altres civilitzacions esdevé cabdal, al capdavant, es tracta d'una autoexigència de respecte i aprofundiment en la humanitat plural.<sup>1028</sup>

3. L'Europa unida no és un quefer modern, econòmic o polític, puix representa un ideal que aproven des de fa mil anys tots els seus esperits millors. "Ya Homero calificaba a Zeus de *europos*, adjetivo que significa «el que ve a lo lejos»".<sup>1029</sup>
4. Conforme ensenya el mite de Cadme, a Europa sols se la troba fent-la. És a dir, no tant intentant circumscriure-la en el temps i l'espai històrics, sinó, més bé, renovant sense cansanci la irradiació del seu geni singular, que ens apareix, paradoxalment, universal.

Acotada doncs la visió sobre la identitat i la vocació d'Europa en l'obra rougemontiana, no podem deixar de banda les reticències, suspicàcies i fins i tot oposicions declarades que ha suscitat. En l'escenari de la immediata segona postguerra, als *Rencontres Internationales de Genève* de setembre de 1946, Karl Jaspers va mostrar el seu acord amb una primera exposició d'aquestes postures per part de Rougemont, és a dir, amb la definició d'una Europa circumscribida no per criteris geogràfics o polítics, sinó

---

troba la teoria realista de les relacions internacionals, revigoritzada durant els darrers anys pels neoconservadors nord-americans. Exponent privilegiat d'aquesta concepció realista de les relacions de poder al món són els escrits de Robert Kagan. Aquest autor resta ancorat en una mentalitat hobbesiana i nietzscheana, on prima la voluntat unilateral de poder enmig d'un món en estat de naturalesa, en el qual els Estats, al seu lliure albir i conveniència, s'hi mouen sense atendre a cap mena de contracte que garantisca la unió de la societat internacional a través del dret. D'aquesta forma, per a ell, Europa representaria la debilitat d'un model de política internacional regit per l'ètica i el contractualisme, mentre que els EUA exemplificarien el patró d'una política exterior basada en la salvaguarda, a tota costa, d'un poder unilateral i, per tant, necessàriament arbitrari. Robert Kagan, *op. cit.*

<sup>1028</sup> Com ja hem tingut oportunitat d'analitzar, Denis de Rougemont inicia la preocupació pel diàleg cultural (ultraeuropeu) just en el llinar entre els anys cinquanta i seixanta del segle XX, marcant així una continuïtat respecte a la pregunta sobre la cultura europea i l'ecumenisme cristià, qüestions ja tractades per ell des de la dècada de 1930. Hom s'adona com la inquietud original, encarada a perfilar els contorns de l'Occident, aniria donant pas a una comunicació fluïda amb altres àmbits de civilització humana. La Conferència Europa-Món (Basilea, 1964) és un bon exemple del que comentem, a més de constituir un reflex dels treballs duts a terme al si del Centre Europeu de la Cultura, ubicat a Ginebra i dirigit per Rougemont. Vegeu *idem*, *Le dialogue des cultures* (1962) i *Principes et méthodes du dialogue entre les cultures* (1962), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 13-24 i 27-38, respectivament.

<sup>1029</sup> *Idem*, *Tres milenios de Europa*, *op. cit.*, p. 16.



culturals i espirituals. Però, així mateix, no s'estalvià l'advertència del perill en què podria derivar: la conformació d'un nou nacionalisme europeu enfrontat als EUA i a la URSS, negligint de tal manera el fet que l'esperit europeu es trobava present també en ambdues potències geopolítiques.<sup>1030</sup> Assumint la crítica, Rougemont li respongué llavors que, precisament per a no caure en l'anquilosament d'una culpabilitat històrica exacerbada (a causa dels totalitarismes i la descolonització), calia als europeus ser conscients d'“une supériorité, une toute petite, qui est la culture, et cela, nous devons le garder, non pas pour nous-mêmes, mais pour tous. Et là encore, c'était le contraire de l'impérialisme”.<sup>1031</sup>

Posteriorment, malgrat la generalització de l'òptica rougemontiana dins les files de l'europeisme, inclús més enllà dels estrictes defensors del federalisme europeu, no han faltat veus que, de tant en tant, han fet seua aquesta reticència que subratlla el risc latent de revigoritzar un nou nacionalisme cultural europeu. Étienne Gilson, trencant la unanimitat en la comissió encarregada de debatre la resolució cultural del Congrés de l'Haia de 1948 –redactada finalment per Rougemont–, incidí en aqueixos temors.<sup>1032</sup> En tot cas, com destaca Luisa Passerini, durant els primers vint anys de la segona postguerra, moment en què es publiquen els grans assajos sobre la idea d'Europa (F. Chabod, J.-B. Duroselle, B. Voyenne, el mateix Rougemont...), hi hagué un cert consens entorn al tema. Puix la problematització i la creixent incertesa al voltant de què volia dir ser europeus, ço és, el veritable sorgiment del debat sobre la “identitat cultural europea”, no apareix fins a mitjans dels seixanta de la mà dels nous moviments socials i dels moviments culturals de caire ètnic i regional. La Declaració sobre la Identitat

<sup>1030</sup> Karl Jaspers, “Troisième entretien”, a *L'esprit européen*, op. cit., pp. 199 i 201.

<sup>1031</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>1032</sup> Mary Jo Deering, op. cit., p. 295.

Europea de la CEE, aprovada a Copenhague en 1973, testimonia l'efervescència d'aquestes preocupacions identitàries.<sup>1033</sup>

En l'actualitat, percaçant i aprofundint a l'extrem les prevencions enfront d'un pretés “nacionalisme europeu”, hi trobem una interpretació d'inspiració positivista i sociològica frontalment oposada a la del pensador suís. Es tracta d'autors com José M<sup>a</sup> Tortosa<sup>1034</sup> i Klaus-Jürgen Nagel<sup>1035</sup>, els quals, basant-se en el cas d'aquest últim en les teories instrumentalistes sobre el nacionalisme d'Ernest Gellner, del postmodern Benedict Anderson i dels marxistes Eric Hobsbawm i Terence Ranger, conclouen que:

“hem d'admetre la inexistència d'una cultura europea, tant en el sentit antropològic com en el d'una cultura popular comuna, i que la cultura de masses és mundial o nord-americana. Potser sí que existeix l'elit europea que combina Goethe amb Cervantes i podria avançar en la línia de legitimació del projecte nacional europeu. [Tortosa ho discuteix] Però la massa crítica d'aquesta elit em sembla d'una insuficiència manifesta”.<sup>1036</sup>

D'aquesta manera, en opinió de Nagel, combinant l'anàlisi marxista i l'aparell conceptual del politòleg Stein Rokkan, la integració europea usa el discurs nacionalista (irracional *per se*) per a fornir un projecte típicament d'elits, amb l'objectiu de crear mercats més amplis en la perspectiva del bastiment d'un mercat mundial. A hores d'ara, tal projecte només ha assolit una xicoteta porció del programa de *state-building*. Mentre que els Estats-nació, als quals es sobreposa, ja han avançat en els processos de *state-building*, *nation-building* i confecció de la *mass democracy* i del *welfare state*.<sup>1037</sup>

Donada aquesta comprensió del procés de construcció europea, Nagel considera “absurd” el discurs de l'europeisme “oficialista o institucional”, que s'ha

<sup>1033</sup> Luisa Passerini, *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad* [Inmaculada Miñana i Josep Aguado, trads.], València, Universitat de València, 2006, p. 91.

<sup>1034</sup> José M<sup>a</sup> Tortosa, *El nacionalismo europeo. Orígenes, materiales y versiones*, Alacant, Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.

<sup>1035</sup> Klaus-Jürgen Nagel, “*Nation-building* europea? Unificació europea i teories de la nació”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, op. cit., pp. 187-205.

<sup>1036</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>1037</sup> *Ibid.*, pp. 198-201

vingut fonamentant, des de després de la Segona Guerra Mundial, en l'existència d'una identitat europea d'orígens multiseulars.<sup>1038</sup>

“Molts dels que conceben Europa com un fet cultural, tanmateix, no parlen en termes de races o ètnies, sinó d'una identitat cultural primordial i perenne, això sí: mig destruïda pels estats nació i les seves guerres, i que, per això, hauria de ser redescoberta i restaurada. És el cas dels paneuropeïstes en la tradició de Coudenhove-Kalergi, autèntics defensors d'una *Renaixença* cultural i política europea”.<sup>1039</sup>

Davant d'aquesta mena de diatribes, Rougemont, hereu de l'europèisme de Coudenhove-Kalergi sense cap dubte, considera que s'està jugant a nodrir un sofisma perillós, perquè s'obstaculitza d'arrel la possibilitat d'una unió política europea.<sup>1040</sup>

És evident la utilització d'un llenguatge de tonalitats nacionalistes i eurocèntriques en l'argumentari paneuropeïsta del comte xec, puix la mentalitat del període d'entreguerres, regida per la vigència del principi de les nacionalitats en l'àmbit intraeuropeu i pel colonialisme extraeuropeu, així ho determinaven.<sup>1041</sup> Tanmateix, la contesa bèl·lica de 1939 a 1945 va marcar una transformació substancial tant en la formulació com en la transcendència pràctica de l'europèisme, ja que, de representar una imatge utòpica i marginal a remolc dels esdeveniments polítics, es convertí en una idea-força central i dominant en l'escena de l'Europa occidental. És per això que, en el nou ordre internacional dissenyat per les declaracions de drets humans d'organismes nounats com l'ONU i el Consell d'Europa i per la incipient descolonització, la contribució reeixida de Rougemont a la confecció del discurs europeïsta no revesteix cap traça de “nacionalisme continental”, més bé tot el contrari, lluitant per conjurar, a

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>1039</sup> *Idem.*

<sup>1040</sup> “Cierta número de escritores ha descubierto que Europa no existe como una entidad geográfica e histórica, puesto que sus fronteras no han variado en el curso del tiempo. Europa sólo podría ser objeto de definición por su cultura específica, que no existe. La conclusión es que Europa es una entelequia y que para operar sobre ella, primero habría que inventarla. Por lo tanto, es ilusorio trabajar para la unidad de lo que no existe. Éstos son los juegos de palabras con que los sofistas entretienen a sus lectores, aunque éstos no dejan de darse cuenta de que se les sirve un argumento artificial que no tiene ninguna relación con el futuro drama”. Denis de Rougemont, “Introducción”, a Max Beloff, *Europa y los europeos* [José M<sup>a</sup> Aroca, trad.], Barcelona, Plaza & Janés, 1961, p. 24.

<sup>1041</sup> Rougemont n'és conscient del que comentem. Vegeu Denis de Rougemont, *L'esprit européen*, op. cit., pp. 149-150.

poc a poc, els vestigis eurocèntrics que hi restaven. Dir altra cosa dels textos rougemontians i de l'acció cívica del filòsof neuchâtelés ens sembla, senzillament, que no atén a la realitat.

Així pensen també altres federalistes integrals i europeistes il·lustres com Henri Brugmans<sup>1042</sup> i Alexandre Marc. Per a aquest últim, la mirada de Rougemont sobre Europa confegeix pròpiament un patró d'universalitat concreta, distant tant del cosmopolitisme abstracte com dels particularismes nacionals exclusivistes. Afegint fins i tot un pessic d'elogi poètic, diu:

“Lui qui a été, avec Dandieu et ses amis, le chantre de la diversité libératrice, pouvait-il faire semblant d'ignorer que l'Europe, sans qu'elle le mérite, reste aujourd'hui, pour l'homme, l'ultime chance de la pluriappartenance libératrice, un autre de mots clés de sa pensée! Il convient d'insister *in fine* sur ce point, ne fût-ce que pour dénoncer les terribles simplificateurs, stigmatisés tant de fois par Denis de Rougemont lui-même, qui veulent le faire passer pour un nationaliste européen. Certes, il fut attaché toute sa vie à sa patrie ou, plus exactement, à ses patries, petites ou grandes, ainsi qu'aux valeurs nationales –*approche concrète de l'universel* [la cursiva és nostra]–, mais de toutes les fibres de son être, il refusait le stonationalisme au front bas. L'Europe pour laquelle il n'a jamais cessé de militer n'était pas celle du cosmopolitisme, mais non plus celle des frontières, douanes, exclusives et souverainetés”.<sup>1043</sup>

Conforme apunta Mary Jo Deering, en un sentit concordant amb Marc i Brugmans, l'Europa de Rougemont s'acull al model clàssic de la tradició humanista que prové del Renaixement, puix per a ell les fonts grecoromanes i judeocristianes hi són bàsiques. Però, a més a més, integrant la sensibilitat existencial contemporània –per mitjà de la filosofia personalista–, renova el perfil d'una Europa que queda oberta a la contradicció interna, al diàleg constant amb altres espais de civilització i, a la fi, a la creació renovadora fruit de les inacabables i successives tensions.<sup>1044</sup> No cap la possibilitat d'edificar la federació europea sobre un constructe artificios, perquè Europa constitueix la unitat cultural “existent” sobre la qual bastir la unió política,

<sup>1042</sup> “A cet égard, Rougemont fut ambitieux. On l'a même accusé d'introduire une nouvelle forme de nationalisme, cette fois de dimensions continentales. On a eu tort. Son patriotisme européen n'est ni agressif ni exclusif: il est ouvert au monde et ne nie la valeur d'aucune autre culture soeur. Surtout, il ne se demande pas ce que l'Europe doit «préservé» ou «défendre», mais ce qu'elle peut apporter [...] à l'ensemble de l'humanité”. Henri Brugmans, “L'Europe: par son histoire, une vocation d'avenir”, a *DREE*, pp. 129-130.

<sup>1043</sup> Alexandre Marc, “Préface. L'heure est venue. Allons-y”, a *INED*, p. 17.

<sup>1044</sup> Mary Jo Deering, *op. cit.*, p. 203.

històricament necessària.<sup>1045</sup> “*On ne fera l’Europe sans sa culture, car ce serait faire l’Europe sans ce qui la définit*”.<sup>1046</sup> Arran d’aquesta convicció, Rougemont extrau quatre tasques precises a realitzar:<sup>1047</sup>

1. Reduir els prejudicis incubats en els sistemes nacionals d’educació que, en minva del context europeu, sustenten la il·lusió de l’existència primera i eterna de les “cultures nacionals” dels Estats-nació (formats en la seua major part durant els darrers segles).
2. Informar a les elits i a les masses del drama patit per Europa, del seu paper decisiu en les transformacions en marxa al segle XX, de la seua vocació i del seu futur si s’uneix.
3. Vertebrar instruments de cooperació dins les distintes branques de la cultura quan la necessitat de col·laboració internacional ho requerisca.
4. Afavorir el diàleg, per una banda, a l’interior de la plural cultura europea, i, per l’altra, entre aquesta i les cultures asiàtiques, islàmiques, russa i americana; puix confrontats amb la resta del món, els pobles europeus descobriran la seua germanor i voran millor llur vocació comuna.

Comptat i debatut, si, més amunt, acabem de veure les crítiques més dures contra el fonament cultural i identitari de l’europeisme rougemontia, entrem ara, per contra, a analitzar algunes significatives aproximacions, correspondències i influències del pensament europeista de Rougemont sobre la identitat i la vocació d’Europa en referència a d’altres autors contemporanis. En primer lloc, com hom pot suposar, les

---

<sup>1045</sup> “On peut créer une Fédération européenne, et il le faut. Mais on ne peut pas créer une culture européenne et personne ne l’a jamais demandé, pour la simple raison qu’une culture ne se crée pas comme une institution, et qu’au surplus la culture européenne existe. C’est même elle, et elle seule, qui nous permet de parler de l’Europe comme d’une *unité existante*, sur laquelle il devient possible de construire notre *union nécessaire*”. Denis de Rougemont, “Europe et culture”, a *Quelle Europe?*, París, Fayard, 1958, p. 69.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>1047</sup> *Idem.*

trobem d'immediat en tots aquells que, més o menys, s'agrupen dins del corrent de l'hermenèutica fenomenològica. Es tracta, entre d'altres, d'autors com ara Hans-Georg Gadamer<sup>1048</sup>, José Luis López Aranguren<sup>1049</sup> i Paul Ricoeur<sup>1050</sup>, els quals incorporen, sincerament, l'exigència ineludible de la modernitat cultural respecte al refús de l'essencialisme metafísic.<sup>1051</sup>

En aquest sentit, a més a més, Luisa Passerini, seguint en gran mesura l'empremta ricoeuriana, afirma, parafrasejant Bronislaw Geremek, que una idea ajustada de la identitat europea en l'actualitat ha d'acceptar l'anomenada “dialèctica de la Il·lustració”, postulada per l'Escola de Frankfurt, fins a les seues últimes conseqüències. Açò vol dir que s'han de refusar per incompletes aquelles postures que redueixen el bagatge cultural europeu a una modernitat abstracta i racionalista, delimitada únicament pel govern de la llibertat i el dret.<sup>1052</sup> Així, “no se puede no estar de acuerdo con Bronislaw Geremek [...] hay que aceptar la «dialéctica de la Ilustración» propia de la tradición europea, que incluye el desarrollo simultáneo de la emancipación y del terror, y por lo tanto asignar un papel central en la memoria europea sea a la

---

<sup>1048</sup> Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa, ensayos* [Pilar Giralt, trad.], Barcelona, Península, 1990. Per a ell, la història cultural d'Europa ve determinada per la diferenciació i la tensió dialèctica, encara en marxa, entre diversos plànols de la creativitat humana, en concret, entre la filosofia i la ciència, la qual cosa configura Europa a mode d'una entitat multiforme i evolutiva regida per la recerca de la felicitat i la veritat.

<sup>1049</sup> “Por de pronto me desconcierta un poco este título de los «fundamentos filosóficos de la Unión Europea». No porque no tenga fundamentos filosóficos [...], sino porque, de hecho, no se invocan. [...] Hay unas identidades culturales –no sé si son precisamente identidades–, pero sí semejanzas culturales; hay una cultura que es a la vez común y varia. [...] Europa, es, pues, en contraste con todas las demás culturas, una cultura dinámica. Abierta y dinámica al mismo tiempo. [...] La tarea pendiente es que esa base filosófica se erija en forma de identidad –semejanza– y de solidaridad; que partiendo de una filosofía fundamentalmente histórica, como todo lo europeo, desemoquemos en una cultura real de carácter común”. José Luis López Aranguren, “Del mito a la Unión Europea”, a *El reto europeo: identidades culturales...*, *op. cit.*, pp. 31-33.

<sup>1050</sup> Paul Ricoeur, “Quel éthos nouveau pour l'Europe?”, a *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturel et économique* [Peter Koslowski, ed.], París, Éditions du Cerf, 1992.

<sup>1051</sup> Segons Passerini, “me parece hoy por hoy inaceptable la afirmación de que «la unidad espiritual» de Europa sea «ya una realidad adquirida y al mismo tiempo una obligación», donde los dos términos parecen situarse sobre el mismo plano. Si se quiere evitar cualquier riesgo de esencialismo, la unidad espiritual no puede y no debe darse por alcanzada: sólo puede ser entendida y acometida como un compromiso encarado principalmente hacia el futuro y siempre sólo de forma crítica hacia las formas que la han precedido”. Luisa Passerini, *op. cit.*, p. 95.

<sup>1052</sup> Aquest és el cas de Norberto Bobbio, “Grandezza e decadenza dell'ideologia europea”, a *Lettera internazionale*, any III, nº 9-10, pp. 1-5; citat a Luisa Passerini, *op. cit.*, p. 94.

Shoah, sea a otros procesos de persecución y marginación”.<sup>1053</sup> Jorge Semprún hi està també íntimament d’acord des de l’experiència del sofriment propi en el camp de concentració nazi de Buchenwald.<sup>1054</sup> Al capdavall, a partir d’aquesta avaluació crítica, Passerini arriba a la conclusió que, no per casualitat, els dèficits de definició de la identitat europea sols s’han encarat amb garanties d’èxit des d’una noció d’*unitas multiplex*, la qual, llastada malgrat tot de cert formalisme, obri l’europeïtat, per mitjà del diàleg intersubjectiu, a una projecció envers el futur.<sup>1055</sup>

“Esta proyección hacia el futuro es una constante de la aproximación aquí propuesta a nuevas formas de europeidad. Entre las posiciones que niegan totalmente la posibilidad o el sentido de una identidad europea y las que la convierten en algo rígido como una comunidad ya dada de valores y actitudes, considerados la expresión de un único espíritu europeo, este enfoque propone la búsqueda de formas de identidad problemáticas, críticas, ligadas a un sujeto «no-superior», no basadas en la exclusión o la contraposición con respecto al otro, sino capaces de reconocer la alteridad presente en sí mismos, en el propio mundo y en el mundo. Eso presupone, o bien mantener la tensión entre conocimiento y práctica, entre política y cultura, entre ideas y emociones, o bien buscar incesantemente sus conexiones; y además tener presente el carácter fundacional de la intersubjetividad como horizonte de la nueva identidad [...]”.<sup>1056</sup>

Per la seua part, precedint a Passerini, Edgar Morin, des de mitjans de la dècada de 1980, manté una opinió semblant. El sociòleg francès, amb un estil genuí força il·lustratiu i atent a l’esdevenir historicocultural, argumenta la seua posició de forma quasi anàloga a la de Rougemont; pensador que, com s’evidencia als textos, l’ha

<sup>1053</sup> *Idem*. Aquest fosc segment de terror, inseparable del llegat cultural europeu, és allò que, amb altres paraules, el teòleg Johann Baptist Metz ha designat amb el nom de *memoria passionis*.

<sup>1054</sup> Semprún pensa Europa a través de la unió de dos elements en relació. Abans de res, la consciència del dolor causat pels totalitarismes nazi i comunista. I, segonament, la definició d’Europa no com a territori geogràfic (que deixaria fora a la Gran Bretanya i als EUA), sinó com a entitat espiritual, hereva d’una tradició cultural crítica basada en la raó i la llibertat. Aquesta última idea confessa que l’ha interioritzada colpít per la reflexió al voltant de la conferència d’Edmund Husserl titulada “La filosofia en la crisi de la humanitat europea”, impartida en maig de 1935 a Viena. El filòsof alemany d’origen jueu considerava que d’aqueixa força espiritual europea havia de sorgir una supranacionalitat política superadora de la barbàrie decadent i dels excessos de l’Estat nacional. Jorge Semprún, *Pensar en Europa*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 277-282. Ara bé, conforme puntualitza Josep Ramoneda al pròleg del mateix llibre: “Pero el problema está en la razón. Porque esta misma razón, en cuyo heroísmo cifra Husserl el porvenir de Europa, está en el origen de las dos grandes utopías que asolaron física y espiritualmente el continente: el nazismo y el comunismo. Ambas son construcciones de la Europa ilustrada. La apelación a una superación definitiva de las contradicciones –por la vía de la pureza de raza o de la destrucción de las clases opresoras– demuestra que también la razón, cuando pierde la noción de los límites, genera monstruos. Ambos edificios totalitarios se construyeron sobre claves de la razón moderna: una idea determinista del progreso y una racionalidad burocrático-industrial de la acción. Quizás el secreto está en el «naturalismo». La revolución como destino natural de la historia y el mal como astucia de la razón”. Josep Ramoneda, “Prólogo”, a *ibid.*, p. 11.

<sup>1055</sup> Luisa Passerini, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 105.

influenciat a bastança. Trobem ací, doncs, el perllongament d'un cert fil intel·lectual. No debades, Morin considera que “Europa és un *Complex* (*complexus*: allò que està entreteixit)”<sup>1057</sup>, car “la dificultat de pensar Europa prové d'aquesta dificultat de pensar l'u dins el múltiple i el múltiple dins l'u: l'*unitas multiplex*”.<sup>1058</sup> Per això la identitat cultural europea se li apareix, metafòricament, bé com una espiral bé com un remolí dialògic, dinàmic i en evolució contínua.

“Hem de comprendre l'associació complexa, que no només està feta de complementarietat, sinó també de rivalitats i antagonismes. [...] Així, el que fa la unitat de la cultura europea no és pas la síntesi judeo-cristiana-greco-romana, és el joc no solament complementari, sinó també dual i antagònic entre aquests components, cadascun dels quals té la seva pròpia lògica: *la seva dialògica*. [...] Hem d'entendre els processos generadors i regeneradors com espirals productives i ininterrompudes, en les quals cada instant, component o estadi del procés és al mateix temps producte i productor d'altres moments, components o estadis”.<sup>1059</sup>

Tot plegat, la visió de Morin aplega, a la fi, a il·luminar als capdavanters resseguint les petjades rougemontianes: “Ja hem assenyalat que els impulsos infraestats i els impulsos supranacionals podrien i haurien d'associar-se d'una manera sinèrgica. Com deia Denis de Rougemont, «ecologia, regió, Europa federada, un mateix futur». De fet, [...] el que és en gestació no és pas una Supernació, sinó una Metanació”.<sup>1060</sup>

Altre sociòleg, Alain Touraine, engegant una obertura cap al paradigma postmodern que afavoreix la superació del dualisme modern (universalisme racionalista *versus* tradicions històriques locals), sembla afegir-se *a posteriori* al rumb traçat pel seu homòleg gal, si més no amb algunes majors reticències de caire positivista. D'aquesta manera, com no podia ser d'altra forma des del seu punt de vista, nega l'existència d'una identitat europea mítica o metafísica, inamovible en si mateixa. No obstant, defén que Europa ha de ser fidel i respectuosa amb la seua memòria col·lectiva comuna, és a dir, amb els seus fonaments filosòfics i culturals de tarannà històric, no tant per a crear

<sup>1057</sup> Edgar Morin, *Pensar Europa*, op. cit., p. 22.

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>1059</sup> *Ibid.*, pp. 22, 23-24.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, p. 143.



una identitat europea, sinó per a fundar un model de democràcia social que sàpia entrellaçar les dimensions de globalització i d'identificació.<sup>1061</sup> Heus ací l'adaptació del discurs de Touraine al nou marc postmodern, molt pareguda, per altre costat, a la d'Anthony Giddens, la qual resta més centrada en les transformacions necessàries per a la supervivència del model europeu d'Estat social de benestar.<sup>1062</sup>

Ja per a cloure aquest punt, després de contrastar la fecunditat i les sinergies que la concepció rougemontiana de la identitat i la vocació d'Europa presenta en referència a diferents autors i corrents de pensament hodierns, és interessant, almenys, deixar apuntada també la seua rellevància respecte a dues qüestions polèmiques en l'actualitat: els límits d'Europa i l'adequació o no del multiculturalisme com a model identitari per al Vell Continent.

D'una banda, Bronislaw Geremek ens persuadeix del fet que la construcció europea requereix tant de l'economia com de la cultura per a progressar en benefici d'una dimensió política més vasta. “Et que la dimension politique veut dire qu'il faut retrouver l'héritage des idées pour pouvoir devenir une communauté politique; plus que jamais, les problèmes chers à Denis de Rougemont des valeurs et de l'héritage historique de l'Europe sont importants”.<sup>1063</sup> D'ahí que prenga en compte un acotament dels límits d'Europa de caràcter axiològic o valoratiu<sup>1064</sup>, la qual cosa el duu a fixar dues condicions pel que fa a futures incorporacions de nous països membres a la UE, després de l'adhesió de Bulgària i Romania l'u de gener de 2007. En concret, d'un costat, reclama l'assumpció dels valors europeus comuns per part dels Estats candidats; valors democràtics, de respecte a l'Estat de dret i a les minories, que, en la pràctica

<sup>1061</sup> Alain Touraine, “¿Existe realmente una cultura europea?”, a *El sujeto europeo* [Josefina Casado i Pinar Agudiez, comps.], Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990, pp. 17-34; i també “Europa: un modelo de sociedad”, a *El reto europeo: identidades culturales...*, op. cit., pp. 121-123.

<sup>1062</sup> Anthony Giddens, *Europa en la era global* [Albino Santos, trad.], Barcelona, Paidós, 2007.

<sup>1063</sup> Bronislaw Geremek, “Jusqu'òu l'Europe?”, a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, op. cit., pp. 45-46.

<sup>1064</sup> Segons l'autor, “[...] les frontières de l'Europe sont définies par son héritage culturel, par les valeurs partagées, par l'axiologie [...]”. *Ibid.*, p. 53. Cf. Denis de Rougemont, “L'Europe est d'abord une unité de culture”, a *Intégration*, n° 3-4, 1971, pp. 219-225.

comunitària, se solen identificar amb els anomenats “criteris de Copenhague”, aprovats en 1973. I, d’altre costat, sense ofegar les esperances dels països candidats i tenint en compte el calendari específic d’integració, esgrimeix la necessitat d’avaluar la capacitat d’absorció de la UE, la qual, ben bé, podria mesurar-se a través de la consulta als propis ciutadans europeus sota la forma de referèndum d’admissió.<sup>1065</sup>

D’altra banda, des de les files del multiculturalisme, Riva Kastoryano, junt a d’altres estudiosos, s’han preguntat si aquest paradigma identitari podria servir per a Europa en un sentit global. La seua contestació, bastant encertada al nostre parer, és positiva sempre que no es confonga de cap manera el patró multiculturalista amb el comunitarisme, que juxtaposa identitats i interessos grupals tendents a la incomunicació.<sup>1066</sup> Però, a més a més, en perspectiva rougemontiana, per a validar aqueix model, caldria recalcar-hi, paral·lelament, la necessitat de promoció constant del diàleg intercultural, així com el refús del relativisme ètic, per raó de la seua incompatibilitat amb la defensa de la universalitat dels drets humans. I, per últim, caldria afegir-hi, conforme apunta Giuseppe Duso –combinant el mètode historicoconceptual de Reinhart Koselleck amb l’hermenèutica–, la conveniència de complementar, en tensió creativa, la filosofia política del contractualisme liberal amb una altra, també pròpiament moderna i no organicista, superadora del dogma de la sobirania estatal exclusiva, a saber: el federalisme pluralista, el qual uneix l’esperit polític de l’humanisme renaixentista i la reforma calvinista, culminat per Althusius, amb el federalisme integral del segle XX.<sup>1067</sup> Sols així l’òptica de Rougemont estaria d’acord amb la de Kastoryano quan aquest darrer afirma que la construcció europea, basada en

<sup>1065</sup> Bronislaw Geremek, “Jusqu’où l’Europe?”, a *Denis de Rougemont, aujourd’hui, op. cit.*, pp. pp. 45-53.

<sup>1066</sup> Riva Kastoryano, “Introduction. «Multiculturalisme» une identité pour l’Europe?”, a *Quelle identité pour l’Europe? Le multiculturalisme à l’épreuve* [Riva Kastoryano, dir.], París, Presses de Sciences Politiques, 1998, pp. 11-39.

<sup>1067</sup> Giuseppe Duso, “¿Qué conceptos políticos para Europa?”, *op. cit.*, pp. 63-80.

la dinàmica de l'u i el múltiple, podria conciliar la universalitat del quadre jurídic amb la singularitat de les identitats culturals i, de tal forma, assolir l'objectiu de constituir una cultura política comuna.<sup>1068</sup>

En fi, aqueixa transposició de la noció de multiculturalisme a nivell europeu, efectivament, podria ajudar a vertebrar una identitat cívica europea bastant pròxima a la dissenyada per Rougemont. Cosa que dotaria als poders públics d'instruments legitimadors per a contrarestar el perill, francament real a hores d'ara, de sorgiment sociològic d'una Europa defensiva, inclinada a l'exclusió.<sup>1069</sup>

A tall de colofó, el poeta Saint-John Perse ens presta les paraules per a il·lustrar la importància cabdal dels escrits de Rougemont en pro de la presa de consciència de la nostra europeïtat cultural, base indefugible d'una unió política continental estable i fructífera. “Dans son extrême complexité d'Européen, il apparaît, sur notre front occidental, comme le plus représentatif de ce que pourrait être, au regard de l'Histoire, une figuration scientifique de l'«HOMO EUROPEANUS»”.<sup>1070</sup>

#### IV. EUROPA EN FORMACIÓ: L'ACCIÓ DE L'EUROPEISME DURANT LA SEGONA POSTGUERRA I EL DEBAT INTERPERSONALISTA

<sup>1068</sup> Riva Kastoryano, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 36. Passerini és de la mateixa opinió. “Nos dice ahora la sociología que se está formando una identidad europea defensiva, no siempre de forma totalmente explícita, dirigida contra los emigrantes, contra el multiculturalismo y contra la pérdida de prestigio que comportan para Europa las recientes transformaciones sociales a nivel intercontinental. Esta identidad defensiva se apropia la violencia ya sea en sentido metafórico, ya en sentido literal y práctico, y especialmente en sentido cultural, como violencia de la asimilación”. Luisa Passerini, *op. cit.*, 124.

<sup>1070</sup> Saint-John Perse, “Rougemont l'occidental”, a *DREE*, p. 7.

Durant l'exili als EUA, forçat tant per la situació bèl·lica a Europa com per la incomoditat que la seua presència a Suïssa provocava enmig dels cercles governamentals helvètics, Denis de Rougemont no sembla haver guardat contactes amb els moviments federalistes, que, en expansió sobretot a la Resistència, preparaven la postguerra.<sup>1071</sup> Fins i tot, a Amèrica, la llunyania marcà la seua relació amb els militants europeistes que, allí, s'hi trobaven també refugiats. Participà en la reunió-homenatge a Aristide Briand (Nova York, mars de 1942), organitzada per R. de Coudenhove-Kalergi, i poc més. La posició federalista esbossada als anys trenta no hi era absent, tanmateix, el discerniment filosòfic i teològic centrava aleshores els seus treballs.<sup>1072</sup> A més, els quefers literaris no l'abandonen. Així, integrat al si del grup aplegat al voltant de Hélène Iswolsky, on catòlics, protestants, ortodoxos i jueus preparaven l'acció espiritual de la postguerra, col·laborà en l'elaboració d'un cert "personalisme ecumènic".<sup>1073</sup> És des

---

<sup>1071</sup> Més enllà d'iniciatives governamentals exigides per l'esforç militar, com el fracassat projecte d'unió francobritànica de 1940, la importància de l'anhel europeista i federalista de certa porció destacable del moviment de resistència es pot copsar en els següents fets: "A la voluntad del Führer de unir Europa por la fuerza, los movimientos de resistencia oponen el ideal de una Europa federal basada en la libre adhesión de los pueblos democráticos. A pesar de la guerra y la ocupación, los resistentes dan testimonio de la vitalidad de la idea europea. Al comienzo de la guerra en 1939, Léon Blum toma partido en *Le Populaire* a favor de una Europa federal. [...] Durante la guerra, en Inglaterra, la *Federal Union* continúa, por su parte, realizando estudios sobre la necesidad y las condiciones de una organización federal de los países democráticos. Desde junio de 1941, Altiero Spinelli, comunista convertido al federalismo, y Ernesto Rossi, ambos deportados a la isla de Ventotene, hacen circular clandestinamente el «Manifiesto de Ventotene» y fundan el Movimiento Federalista Europeo (MFE). [...] Paralelamente, en Francia, *Combat*, creado en 1941, se rodea de numerosos colaboradores cuyos nombres, como es el caso de Spinelli, marcarán la historia de la Unión europea: Henri Frenay, Georges Bidault, Albert Camus, Henri Teitgen, Edmond Michelet, François de Menthon y muchos otros, se reúnen en la resistencia y en el combate por la Europa Unida. [...] La corriente federalista europea no es la única que anima a la resistencia; pero a diferencia de la resistencia comunista y de la resistencia nacionalista, es esta corriente la que ha ejercido su influencia de forma determinante a través de los gobiernos surgidos de la resistencia en la nueva orientación de su política europea". Dusan Sidjanski, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes...*, op. cit., pp. 12-16. A més de la tasca d'auxili i recolzament organitzatiu a tots aquests grups, desenvolupada per l'entitat *Union européenne de Suisse/Europa-Union Schweiz*, a Suïssa també hi hagué un cert floriment de les idees pròpies de l'europeisme federalista durant aquells temps de guerra. Un bon exemple són els escrits de Raymond Silva, futur col·laborador de Rougemont al CEC: *Au service de la paix: l'idée fédéraliste*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.

<sup>1072</sup> *DRBIO*, vol. II, pp. 841 i 855.

<sup>1073</sup> La labor del grup es veié reflectida en la publicació, a partir de 1946, d'uns quaderns titulats *The Third Hour*. En una de les editorials hom pot trobar les seues aspiracions: "réaffirmer les valeurs

d'aquests paràmetres intel·lectuals i espirituals, i no únicament polítics o ideològics, des d'on prendrà posició davant la realitat europea.

Convidat a prendre part en els primers *Rencontres Internationales de Genève* el setembre de 1946, torna, de forma encara temporal, al Vell Continent. L'ambient cultural parisenc, que havia estat el seu marc d'actuació privilegiat a l'època anterior a la guerra, se li apareix ara asfixiant i constrenyidor. El marxisme, prestigiat per la lluita resistent dels comunistes, i l'existencialisme, sota l'auspici de l'emblemàtic Jean-Paul Sartre a *Temps Modernes*, dominen el panorama d'una nova generació intel·lectual.<sup>1074</sup> Aquesta, nogensmenys, es veu sotmesa a la depuració de qualsevol element sospitós de col·laboracionisme i a la fèrria disciplina imposada pel Comité National d'Écrivains (òrgan de composició plural però controlat pel PCF). Una profunda escletxa s'obri entre el comunisme, fidel als mandats de la URSS, i els seus adversaris, encapçalats pels gaullistes (Raymond Aron, André Malraux, Pascal Pia...). Enmig, arriscant un equilibri força precari, l'esquerra independent de *Combat*, dirigida per Albert Camus, i *Esprit* buscaven un difícil diàleg amb el comunisme, en nom de la justícia social i d'un antiamericanisme declarat.<sup>1075</sup>

Enfront d'açò, el pensador neuchâtelés opta amb decisió per recolzar el projecte d'unió continental d'Europa, el context de les polèmiques nacionals franceses se li feia estret. A la conferència pronunciada en el susdit fòrum ginebrí, realitzà un

---

spirituelles essentielles que représentent l'humanisme chrétien et la culture; [...] défendre la justice sociale à la lumière du Christ; rejeter les doctrines totalitaires et la discrimination raciale; défendre la liberté humaine et la dignité de l'homme, mais aussi la paix, en faisant usage de tous les moyens pacifiques pour y parvenir"; citat a Thomas E. Bird, "In Memoriam. Hélène Iswolsky", *Irénikon*, 4<sup>o</sup> trimestre, 1976, p. 493. Per a copsar l'aportació pròpia a Rougemont en aquesta tasca comuna, vegeu: Denis de Rougemont, *The Christian Opportunity*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1963.

<sup>1074</sup> Rougemont criticarà llavors a Sartre la seua apropiació del terme d'"engagement", concepte de contingut eticosocial, de rerefons religiós, confegit per la filosofia personalista abans de la guerra. "L'opposition intransigente de Rougemont à l'engagement conformiste des intellectuels date du milieu des années trente. Sa rivalité personnelle avec Sartre [...] semble dater de 1946, année où Rougemont apprend que Sartre a plagé (du moins à ses yeux) le concept à partir duquel lui-même s'était défini avant la guerre, lui donnant une coloration nettement marxiste et l'érigéant après l'avoir déformé en une nouvelle orthodoxie intellectuelle". Mary Jo Deering, *op. cit.*, p. 201.

<sup>1075</sup> Herbert Lottman, *op. cit.*, pp. 335-417.

ressonant diagnòstic de la situació europea, totalment invertida després de 1939.

Aquesta presa de posició la repetiria al llarg d'aquells anys fins a la sacietat.

“Aujourd’hui l’Europe, vue d’Amérique, et j’imagine aussi, vue de Russie, paraît plus petite que nature: physiquement resserrée entre deux grands empires dont les ombres immenses s’affrontent au-dessus d’elle, rongée et ruinée sur ses bords, moralement refermée sur elle-même. Il y a plus. Nous voyons l’Europe comme vidée, au profit de ces deux empires, de certaines ambitions, de certains rêves et de certaines croyances apparus sur son sol, et qui semblaient parfois définir son génie”.<sup>1076</sup>

Els dos blocs naixents, posseïdors de les forces econòmiques, militars i científiques, no eren en cap cas desitjables. Ni l’individualisme ferotge del *american way of life* liberal, ni el col·lectivisme estatalista i, per tant, totalitari, dels soviètics. Calia, doncs, reinventar el caràcter intrínsec de l’home europeu, recuperar la idea d’equilibri humà. Com si d’una Au Fènix es tractara, calia refer Europa des de les seues cendres, agafant-se a allò que li quedava, la cultura. Una actitud filosòfica, espiritual i humana portadora d’unes estructures polítiques i institucionals a la mesura de l’home: el federalisme.

Tal postura no li estalviaria dures crítiques, tant des dels sectors comunistes (Louis Aragon arribà a l’insult personal, en la línia de desprestigi d’intel·lectuals no afins al *Kominform*)<sup>1077</sup>, com, inclús, des del mateix personalisme. La comuna concepció democràtica, socialista i, al remat, federalista, que havia animat *Esprit* i *Ordre Nouveau* als anys trenta, dins d’un ampli ventall de matisos, anava a ser interpretada de forma diferent, a la llum de les circumstàncies històriques de postguerra, pels seus protagonistes.

El març de 1945, amb ocasió de la Conferència Federalista Europea organitzada a París, Mounier pren ja les seues distàncies escèptiques respecte als balbucients projectes d’unió federal d’Europa, als quals qualifica d’antisoviètics i

<sup>1076</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 19.

<sup>1077</sup> *DRBIO*, vol. II, p. 852.

utòpics en excés.<sup>1078</sup> De 1945 a 1948 s'observa un procés de radicalització filocomunista en els postulats d'*Esprit*. Açò duu a Mounier a sentenciar que “el federalismo como utopía directriz es ciertamente una expresión del personalismo, pero una utopía directriz, ya se trate de pacifismo o de federalismo, no se debe transformar jamás en utopía actual y ocultarse el sentido que le hacen tomar las circunstancias, a veces contra su espíritu”.<sup>1079</sup> A resultes d'aquests canvis, Rougemont lliurà els seus últims articles a la revista encapçalada per E. Mounier durant la tardor de 1946. El trencament, que es manifestaria fins entrats els setanta, vingué motivat per distintes causes: l'acostament d'*Esprit* al marxisme (entés com una exigència de compromís amb els desheretats, amb la classe obrera), la seua reconsideració positiva de la funció intervencionista de l'Estat i el correlatiu rebuig de l'incipient projecte de construcció europea, considerat favorable als interessos nord-americans.<sup>1080</sup> Els hereus de l'extint *Ordre Nouveau* (Alexandre Marc, Robert Aron, el mateix Rougemont...)<sup>1081</sup>, oposats per la seua banda a tals canvis, en llur opinió contraris al pensar personalista, persistiren en la puresa de la font proudhoniana. Es mostraren fermes anticomunistes, denunciant l'estatalisme totalitari del règim estalinista, i, per damunt de tot, es comprometeren amb l'uropeisme, destil·lant, des dels seus postulats personalistes, el que els seus coetanis denominarien “federalisme integral o global”. A aquesta darrera línia se sumaren alguns

<sup>1078</sup> Pierre Grémion, “Personnalisme, fédéralisme, progressisme”, a *PFE*, pp. 125-126. Per a resseguir detalladament el debat interpersonalista que enfrontà als federalistes integrals amb els progressistes d'*Esprit*, vegeu íntegrament aquest mateix article de Pierre Grémion, “Personnalisme, fédéralisme, progressisme”, a *PFE*, pp. 125-136; i també Joan Alfred Martínez i Seguí, “Camino hacia la unidad europea desde el federalismo en los personalismos del siglo XX”, a *Anuario de filosofía del derecho*, t. XXII, 2005, pp. 235-245.

<sup>1079</sup> Emmanuel Mounier, *El Personalismo* (1949), a *OCMOU*, t. III, pp. 540-541.

<sup>1080</sup> Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *4r Premi Cirera...*, *op. cit.*, pp. 35-42; i també Michel Winock, “Il contributo di Emmanuel Mounier”, a *L'apporto del personalismo alla costruzione...*, *op. cit.*, pp. 92-100.

<sup>1081</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, *op. cit.*, pp. 77-84.

dels escassos exmembres de la *Jeune Droite* (Thierry Maulnier, Jean de Fabrègues...) no vinculats amb el vichysme del mariscal Pétain.<sup>1082</sup>

Després de marxar novament als EUA, on romangué durant la primera meitat de 1947, l'agost d'aqueix any retorna de forma definitiva a Europa. “À peine débarqué, Rougemont reçoit la visite d’Alexandre Marc, qui lui apprend l’existence d’une Union Européenne des Fédéralistes [UEF], dont le siège était à Paris et qui allait tenir son premier congrès à Montreux fin août. [...] Marc, alors secrétaire général de l’UEF, lui demandait d’y venir prononcer un discours”.<sup>1083</sup> Aquesta fita determina l’inici de l’actiu compromís civico-polític de l’escriptor suís al si dels moviments federalistes i, en general, de les variades organitzacions europeistes. Però, arribats ací, cal preguntar-nos: quin era el significat/funció de l’anomenat “europeisme” enmig de la realitat internacional del moment? Era concorde la visió europea rougemontiana amb els avatars dels esdeveniments? O, per contra, s’escorava cap a l’utopisme? Devem, doncs, amb rapidesa obligada, cenyir el fenomen a les seues coordenades històriques contemporànies.

Remuntant-nos a les conferències aliades intergovernamentals de Teheran, Ialta i Postdam, reunides a les acaballes de la Segona Guerra Mundial, és on trobem la configuració del marc polític internacional per a l’avenir del Vell Continent: l’aparició del teló d’acer i la divisió en dos blocs antagònics, l’un capitalista i l’altre socialista. No es pot oblidar que, aquesta realitat fàctica de la incipient Guerra Freda, ja havia cristal·litzat a l’Europa d’entreguerres. Quan, a la dècada dels trenta, hom observava dues ideologies politicofilosòfiques i, fins i tot, dues economies paral·leles, tan sols desdibuixades pels nacionalismes totalitaris d’arrel feixista i l’estratègia de fronts populars.

---

<sup>1082</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle, *op. cit.*, p. 422.

<sup>1083</sup> *DRBIO*, vol. II, p. 858.



Els països de l'Est europeu, davall l'ègida de la URSS, quedaren, progressivament, lligats a la disciplina soviètica com a Estats satèl·lits, a pesar de l'oposició mostrada en alguns d'ells (1948 revoltes a Praga, 1953 motins a Berlín, 1955 rebel·lies a Polònia, 1956 alçament hongarés i ocupació pels tancs russos, 1968 “Primavera de Praga” i nova ocupació). A l'Europa occidental, amb l'excepció dels règims autoritaris ibèrics, una idea-força es repeteix fins a la sacietat: *la victòria de la democràcia enfront del totalitarisme*.

El triomf democràtic, inspirat a les potències vençudes, Alemanya i Itàlia, en gran part a través dels Tractats de Pau, impulsà un nou tipus d'Estat i de societat, pretesament més representatiu. L'“Estat democràtic” de la postguerra es caracteritzà així per tres notes:

1. Major representativitat (extensió generalitzada del sufragi universal a les dones, introducció de fórmules de participació ciutadana en les institucions...) i proclivitat a les majories populars, en benefici de la institucionalització d'executius forts i eficaços.
2. Adopció de la funció social i econòmica de l'Estat (intervencionisme estatal en l'economia i construcció escalonada del *Welfare State*).
3. Defensa a ultrança dels drets humans.

Aquest programa d'actuació conformà una autèntica *comunitat ideològica europea*, sota l'auspici dels corrents polítics socialdemòcrates/laboristes i socialcristians/democratacristians.<sup>1084</sup> Les organitzacions partidistes, expressió de tals

---

<sup>1084</sup> Quant a la fonamentació teòrica, certament plural i d'orígens diversos, d'aqueixa “comunitat ideològica europea” o “comuna cultura política”, ens interessa ressaltar l'aportació pròpia d'una de les seues fonts, el personalisme comunitari. Aquest contribuï a la seua conformació, al llarg dels anys de postguerra, a través de la variable influència exercida no sols sobre multitud d'entitats cíviqües (moviments federalistes, molts d'ells eixits de la resistència; ambients cristians, en especial els grups catòlics preconciars...), sinó també sobre una àmplia sèrie de partits democràtics. Així, si bé en el cas d'aquests últims s'hi observa un influx, de vegades, difús, difícil de detectar o puntualment fixat en personalitats rellevants, com ara el palesat sobre el gaullisme francès. També hi trobem el contrari, així, la vigorosa empremta deixada sobre la democràcia cristiana o la més matisable contribució realitzada a la

ideologies, relegaren al plànol testimonial els històrics partits liberals, republicans i radicals, els quals només pogueren jugar, en alguns casos, el paper de partits-frontissa. Per la seua part, els partits comunistes occidentals, atents tothora a les directrius emanades de Moscou, si bé entraren a formar governs de concentració durant la immediata postguerra, quedaren ben prompte marginats de l'escena pública, passant aleshores a engegar una tàctica obstrucccionista.

Així mateix, el creixent intervencionisme de l'Estat en la societat i en l'economia, junt a la legalitat de les organitzacions comunistes, marcaven les diferències entre Europa i els EUA. Per bé que els nord-americans, com a cap del bloc occidental, no deixaren d'assistir en allò material als seus arruïnats aliats europeus amb el ERP (Programa de Reconstrucció Europea) o Pla Marshall –afavoridor també de l'expansió econòmica interior als EUA. Alhora que, com a geoestratègia política regional propícia als seus interessos de disseny del nou ordre mundial, beneïren

---

socialdemocràcia (sobretot al laborisme holandés, amb el qual H. Brugmans fou ministre, i a la SFIO a través d'André Philip) ho testimonien.

En particular, el cas democratacristià és clarivident per diverses raons, per exemple: 1) La semblant cultura política d'arrel germànica, però europeïsta, dels seus principals dirigents. No debades, Konrad Adenauer, Robert Schuman i Alcide de Gasperi (un renà, un alsacià i un trentí) es nodreixen d'una confluència, més o menys semblant, de fonts d'inspiració. A saber, el catolicisme social lligat a la doctrina de l'Església; l'experiència del *Zentrum* catòlic alemany; l'antinacionalisme i l'oposició als totalitarismes; la reminiscència d'un periclitat romanticisme, cercador de la unitat moral europea (Novalis, Chateaubriand, Gioberti...); el mestratge de Luigi Sturzo, una de les vies europeïstes democratacristianes, que, des dels anys trenta, permet entrellaçar un personalisme francès, italià i alemany *in extenso* (E. Mounier, J. Maritain, G. La Pira, R. Guardini...). 2) L'acollida que reberen les tesis federalistes, a mode d'ideal de màxims irrenunciable, durant el procés de vertebració d'Europa posterior a la Segona Guerra Mundial. Tanmateix, no es deuen oblidar les crítiques vessades per E. Mounier i l'equip d'*Esprit* a les polítiques desenvolupades, sovint des del govern, pels partits democristians. Mostra clara de tal censura, que identificava als democratacristians amb la representació del cristianisme burgès i conservador, són els atacs de la revista personalista contra el *Mouvement Republicain Populaire* (MRP) de R. Schuman i G. Bidault –on Étienne Borne, col·laborador en els començaments d'*Esprit*, exercia d'ideòleg rellevant. 3) En fi, també destaca la influència del personalisme en la constitucionalització reforçada dels drets humans (recuperació d'un jusnaturalisme catòlic ja apuntat...) i en la visió entorn a la qüestió social. Puix, lluny de negar la lluita de classes (com ho feien els partits conservadors), la democràcia cristiana partia d'una visió antinòmica del conflicte social, la qual, no obstant, no es resolía amb el triomf d'una classe sobre l'altra, sinó, més bé, a través d'un equilibri o justícia social (esforç per introduir la moral en la vida política). Cf. Giorgio Campanini, "La cultura personalista dei protagonisti dell'integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman", a *L'apporto del personalismo alla costruzione...*, *op. cit.*, pp. 119-129; també al mateix llibre col·lectiu Giancarlo Galeazzi, "L'idea europea nella cultura personalista: il contributo di J. Maritain", *ibid.*, pp. 49-78; i, per últim, Emilia Bea i Agustí Colomer, "Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies", a *4r Premi Cirera...*, *op. cit.*, pp. 36-37.

l'efervescent *europèisme*, que, llavors, mirava d'articular-se a mode d'*objectiu culminador del nouvat procés democratitzador europeu*.<sup>1085</sup>

D'aquesta manera, l'europeisme de la segona postguerra, l'anhelada realització d'algun tipus d'unió entre els pobles del continent, amb profunds antecedents històrics ja analitzats, s'erigeix enmig d'aquella cojuntura com l'*única garantia de pau i desenvolupament democràtic harmònic*. No obstant, al bell mig de tal context, el posicionament federalista de Denis de Rougemont patia el risc de ser acusat de maximalista o utòpic (de fet, ho fou) i, inclús, d'acceptar l'aliança amb el capitalisme ianqui (al seu parer, mal menor sempre preferible respecte al col·lectivisme autoritari dels soviètics). Però, en tot cas, gaudia d'un extraordinari valor regenerador de les forces genuïnament europees, abanderava un inconformisme vital, una negativa europea a dimitir de la Història. I, per tant, estava en plena concordància amb l'europeisme i li servia de potent pol legitimador.

Així doncs, a pesar d'aquestes decidides aspiracions democràtiques, l'europeisme i la seua avantguarda federalista no deixaren de ser infamats i bandejats en la mesura que se'ls titlà d'atlantistes i còmplices dels interessos nord-americans, no ja sols pel medi comunista sinó, sobretot, per boca d'influents mitjans intel·lectuals,

---

<sup>1085</sup> Des dels paràmetres actuals d'un progressisme altermundista i antiamericà, Sami Naïr emfasitza el protagonisme nord-americà en el procés de construcció europea, oblidant l'espenta de forces endògenes, com ara l'estés i influent federalisme europeista d'una part considerable de la Resistència a l'ocupació nazi. "Es cierto que tras los estragos de la Segunda Guerra Mundial no era concebible que las naciones se replegaran en el marco anterior. Aunque solo fuese para hacer frente a la reconstrucción económica, debían establecer unas formas de asociación originales e indispensables. Pero no debe subestimarse la función catalizadora que, en ese contexto, desempeñaron los estadounidenses en el nacimiento de la Unión Europea. [...] La Unión Europea no nace, pues, únicamente de la unión de los europeos, sino también de unas divisiones y un debilitamiento sin precedentes. [...] Europa ha crecido a la sombra de Estados Unidos. En 1945, este país era la única potencia capaz de impulsar y de organizar un nuevo orden mundial. No hay ningún sector que no lleve la huella de las ideas estadounidenses: la relaciones internacionales, concebidas a través de la Carta de la ONU por el secretario de Estado estadounidense Cordell Hull; la economía mundial estructurada por el GATT y las instituciones de Bretton Woods, según las recomendaciones del secretario de Estado estadounidense Byrnes; o la seguridad del bloque occidental garantizada por la OTAN. La construcción europea se llevó a cabo en el seno de este nuevo marco, estructurado a partir de la hegemonía política, económica y militar estadounidense [...] para hacer de contrapeso al bloque del Este y permitir la normalización de Alemania". Sami Naïr, *El imperio frente a la diversidad del mundo*, Barcelona, Areté, 2003; vegeu també del mateix autor, *L'Europe et le nouvel ordre mondial*, València, Fundación Cañada Blanch, 1998.

periodístics i polítics del progressisme europeu no estalinista, especialment francesos, adscrits a allò que anomenaren neutralisme o tercera força.<sup>1086</sup> En pugna amb aquests atacs, Rougemont hi respon:

“La véritable troisième force, au plan mondial, ce n’est pas je ne sais quel groupement de doubles-negations et de demi-mesures, c’est l’Europe rejoignant le XXe siècle, pour en prendre la tête et inventer l’avenir. C’est le fédéralisme, qui veut que la Terre *promise* ne soit pour nous ni l’Amérique ni la Russie, mais cette vieille terre à rajeunir, à libérer de ses cloisons, notre Europe à reconquérir –pour tous ses peuples, pour tous ses partis, et, comme le veut son vrai génie, pour tous les hommes”.<sup>1087</sup>

Més enllà d’aqueix voluntariós però infructuosos neutralisme progressista, a nivell cultural, com a conseqüència de la imposició de la línia dura sota l’auspici d’Andrei Jdanov al congrés fundacional del *Kominform* (setembre de 1947) i de la subsegüent creació del procomunista Congrés per la Pau (1949), l’estret lligam moral i polític que uní al pensador suís amb la comunitat d’idees democràtiques i antitotalitàries, sintetitzades en l’europeisme, el conduí, de fet, a involucrar-se en

<sup>1086</sup> A França, E. Mounier i el cercle d’*Esprit* (enriquit ara amb noves incorporacions: Jean-Marie Domenach, Albert Béguin...) participaren plenament en el projecte de bastiment d’aquesta tercera força de vocació neutral i pacificadora. Tal iniciativa, produïda enmig d’unes relacions internacionals cada vegada més tensionades per la bipolaritat, pretenia reaccionar també contra les noves consignes llançades per Moscou. A saber: independència nacional enfront dels EUA en el naixent context de Guerra Freda i lluita contra el socialisme democràtic de “dretes”. Així, en clau interior francesa, a resultes de la consegüent ruptura de la unitat d’acció entre el PCF i la SFIO, deguda també a desavinences en política domèstica de l’Estat, *Esprit* junt a d’altres revistes i organitzacions (*Temps Modernes* de J.-P. Sartre i M. Merleau-Ponty, *Combat* de A. Camus...) proclamen la necessitat de refer un moviment socialista integrador. Recolzats per una part dels mitjans de comunicació (en especial els nounats *Le Monde* i *L’Observateur*), prediquen la urgència de bastir una tercera via neutral entre els dos blocs, un horitzó europeu investit de dues notes irrenunciables: la revolució socialista i la descolonització. Es crida a una coalició d’energies entre la SFIO, els cristians progressistes, els socialistes revolucionaris i els “comunistes no estalinistes”. Aquesta tercera força, malgrat tot, no arribà mai a prendre cos, sols una sèrie d’efímeres iniciatives fallides se succeïren infructuosament: El RDR (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, partit independent del PCF però obert a la col·laboració recíproca), la publicació *La Gauche...* Vegeu Herbert Lottman, *op. cit.*, pp. 410-417; i també Emilia Bea i Agustí Colomer, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemònies”, a *4r Premi Cirera...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>1087</sup> Denis de Rougemont, *L’Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 53. Pel que fa a la paral·lela disputa interpersonalista, amb la publicació a *Esprit* del dossier “Les dues cares del federalisme europeu”, al número de novembre de 1948, s’enceten els episodis més àlgids de la disputa. H. Brugmans, president llavors de la UEF, exercí el dret de rèplica, mesos després, al número de juny de 1949 de la mateixa revista. Per al personalista holandès, curtit als camps de concentració nazis, el balanç del susdit dossier és simple i planament nul. Nul perquè apel·la a un “puritanisme” injustificable. D’aquesta manera, lluny d’aixoplugar-se sota un cúmul de principis teòrics, respon amb l’enumeració d’una sèrie de quatre reptes concrets, afrontats pel compromís en l’acció dels federalistes. 1) ¿Com es pot reintegrar l’Europa oriental al projecte europeïsta sense recórrer a la guerra? 2) ¿Com pot Europa occidental aliar-se militarment amb els EUA (perquè ella no pot fer altra cosa sinó és desarmar-se) sense fer el joc a un militarisme agressiu? 3) ¿Com es pot alliberar l’economia europea del nacionalisme autàrquic sense oblidar la planificació estatal? 4) I, finalment, ¿com es pot preparar la reconquesta de la independència europea definitivament perduda sobre el pla nacional? Aquesta aspra controvèrsia culminaria, amb acritud, durant els anys de tramitació del Tractat de la Comunitat Europea de Defensa (1952-1954).

l'alternativa occidental a aquest últim organisme cultural pròxim al comunisme: el Congrés per la Llibertat de la Cultura, fundat en 1950 a Berlín.<sup>1088</sup> Puix, per a ell, la defensa de la llibertat de pensament crític i creatiu, garantida junt a un mínim social que li serveix de base material, esdevé la condició indispensable per a què la llibertat salvaguarde el seu sentit de descobriment de la vocació personal pròpia, en benefici del

---

<sup>1088</sup> El Congrés per la Llibertat de la Cultura constituí un instrument transnacional de la política cultural dels EUA en el marc de la Guerra Freda. La seua constitució, apadrinada per la revista alemanya *Der Monat* (on publicava George Orwell) i per Ernst Reuter, el carismàtic burgmestre socialdemocràta de Berlín, tingué lloc, la primera setmana de juny de 1950, a l'aeshores emblemàtica ciutat dividida. Els objectius, plasmats al manifest fundacional, venien marcats per l'articulació d'una àmplia organització mundial d'intel·lectuals d'alt nivell, compromesos amb la defensa de les llibertats democràtiques i, per tant, enemics de qualsevol mena de totalitarisme. Durant la tardor del mateix any, es va fixar la seu a París i Denis de Rougemont fou elegit president del comitè executiu, càrrec que desenvolupà fins a la desaparició de l'entitat en 1966 i que li permeté establir una vasta i extraordinària xarxa de contactes. Així, entre els membres de l'associació, amb una orientació política plural (socialdemòcrates, democristians, liberals i conservadors), sense ànim exhaustiu, hi trobem Ignazio Silone, Nicola Chiaromonte, Bertrand Russell, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Jacques Maritain, Raymond Aron, Michael Polanyi, Isaiah Berlin, Arthur Koestler, Manes Sperber, Stephen Spender, David Rousset... Les principals activitats del Congrés no abandonaren la promoció del cultiu de les arts (Festival internacional "*L'Oeuvre du XXé siècle*" a París en maig de 1952...). Però anaren dirigides, principalment, cap al foment de la lliure reflexió a través de la celebració de seminaris internacionals (per exemple, el dedicat en 1955 a "*L'avenir de la liberté*" a Milà, d'on sorgí el debat sobre "la fi de les ideologies") i la vertebració d'un important programa de publicacions, en què s'integrà un extens elenc de revistes amb una línia editorial diversa: l'alemanya *Der Monat*, l'angloamericana *Encounter* (cresol del futur neoconservadorisme), l'italiana *Tempo presente* (d'òptica esquerrana, amb Ignazio Silone com a director i freqüentada per Albert Camus), la francesa *Preuves* (d'orientació més centrada i impulsora de l'europèisme federalista, enmig de l'hostilitat manifestada per l'influent progressisme intel·lectual de l'Hexàgon), l'austríaca *Forum* i *Cuadernos* (editada a París en castellà per a Sudamèrica). Algunes accions concretes que reafirmen la nodrida i activa pluralitat democràtica del Congrés i, també, la seua implacable denúncia dels totalitarismes polítics (no sols del comunisme soviètic) junt a qualsevol entrebanc a la llibertat de pensament, podrien ser les següents: les protestes contra el règim franquista per la condemna a mort d'onze anarquistes a Sevilla (febrer de 1952) i per l'admissió d'Espanya a la UNESCO (novembre de 1952); la desaprovació reiterada de "la caça de bruixes" del senador McCarthy; la crida a l'alliberament de Victoria Ocampo i Francisco Romero, intel·lectuals argentins arrestats per Perón (maig de 1953)... Ara bé, tot aquest bagatge d'idees i pensament compromés fou posat en tela de juí en 1966, a resultes de l'escàndol mediàtic, destapat pel *New York Times*, sobre el finançament opac del Congrés, el qual, des dels seus inicis, va ser suportat pel poderós sindicat AFL (*American Federation of Labor*) i per certes fundacions culturals pertanyents a la CIA, creada en 1947. Tant és així que la commoció pública i el deteriorament moral que, a conseqüència de tal succés, afectà a la política estrangera dels EUA, emmarcada llavors en el context de la guerra del Vietnam i de la radicalització de la *New Left* nord-americana, va colpejar, amargament, la confiança en la independència i la llibertat d'expressió dels escriptors, artistes, periodistes i universitaris que formaren part del Congrés. Qüestió aquesta que, com acabem de veure, resta injustificada si atenem a la realitat dels fets. Michael Josselson, qui dintre del secretariat internacional del Congrés assegurava el contacte amb la CIA, assumí públicament l'oprobri, excusant a les personalitats i figures del món de la cultura que participaren tant en les activitats com en la direcció de l'organisme. Tanmateix, l'entitat es veié abocada a una refundació sota el nom d'Associació Internacional per la Llibertat de la Cultura, presidida pel poeta francès Pierre Emmanuel, desapareixent finalment en 1978, després d'un període accelerat de decadència. Vegeu Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1975)*, París, Fayard, 1995; del mateix autor, "Congrès pour la Liberté de la Culture", a *Dictionnaire des intellectuels français* [Jacques Julliard i Michel Winock, dirs.], París, Seuil, 1996, pp. 309-310; i també Pascal Ory i Jean-François Sirinelli, *Los intelectuales en Francia...*, op. cit., pp. 205-208.

compromís amb la comunitat. La fortalesa de la convicció salta a la vista llegint el text que reproduïm a continuació.

“Ceux qui ont lu le chef-d’oeuvre de George Orwell *1984*, savent très bien de quoi l’on parle ici, ou ceux qui ont lu *Le Zéro et l’Infini* de Koestler, ou *La Vingt-Cinquième Heure* de Gheorghiu [...]. Il ne s’agit pas d’anticipations. L’Enfer des hommes dépossédés de leur propre pensée existe près de nous: sa programme l’appelle un paradis, bien entendu. Le XXe siècle n’a pas seulement redécouvert, à la faveur des camps et des fours crématoires, la valeur *primordiale* de *l’habeas corpus*. Il découvre soudain que la liberté humaine par excellence, comme l’a dit récemment Ignazio Silone, c’est le droit de chaque homme à son âme –*habeas animam!*– et nous pouvons le perdre”.<sup>1089</sup>

Comptat i debatut, si fins ací hem contestat a les preguntes que ens féiem sobre el significat de l’engatjament civicopolític de Rougemont amb l’europeisme, enmig de la realitat internacional de la segona postguerra. Ara anem a escutar, al fil de les vivències de l’autor, les fites cabdals d’aquesta autèntica militància federalista en profit de la unió d’Europa.

L’any 1947 seria el temps clau en la gènesi dels dos corrents conformadors de l’europeisme de postguerra: el federalisme i l’unionisme. Tot i que la Unió Paneuropea del comte R. de Coudenhove-Kalergi, reactivada de nou després de l’interval bèl·lic, pretengué buscar una via intermèdia mitjançant el llançament d’una nova organització, la Unió Parlamentària Europea, la qual, tanmateix, no deixà d’enfilar-se envers la postura unionista.<sup>1090</sup>

El moviment federalista europeu<sup>1091</sup> sorgí d’una variada gamma convergent de grups nacionals pertanyents a la Resistència contra el hitlerisme i, en menor mesura, d’entitats cíviqes aparegudes en el transcurs dels mesos següents a l’alliberament dels distints territoris ocupats. Així, el procés començat ja amb el primer encontre de la resistència europea tingut a Ginebra durant la primavera de 1944 (d’on nasqué un

<sup>1089</sup> Denis de Rougemont, *Les libertés que nous pouvons perdre*, París, Société des Éditions des Amis de la Liberté, 1951, p. 12.

<sup>1090</sup> Vittorio Pons, *op. cit.*

<sup>1091</sup> Jean-Pierre Gouzy, “Mouvements fédéralistes et grands congrès d’après-guerre”, a *DIFED*, pp. 402-406.

manifest reclamant una futura unió federal dels pobles del continent), culminà amb la creació de la UEF a París, en desembre de 1946.

L'espontània diversitat de plantejaments teòrics donats a la idea federal des d'un principi (pensament d'esquerra, orientacions historicosocials, catolicisme social, personalisme...), confluí, amb el temps, en una dialèctica polaritzada entre federalistes internacionals, per una part, i integrals per l'altra. És a dir, entre la concepció politicojurídica pura que aspirava a construir un poder supranacional superador dels Estats; representada paradigmàticament per l'italià *Movimento Federalista Europeo* (Altiero Spinelli<sup>1092</sup>, Ernesto Rossi, Luciano Bolis...), influït, de manera notable, per l'exemple nord-americà i la doctrina del grup anglès *Federal Union*. I el pensament personalista dels A. Marc, R. Aron, H. Brugmans i D. de Rougemont, que, ultrapassant la visió dels anteriors, proposava un enfocament federal global de totes les realitats humanes. Aquesta darrera orientació fou la que aniria guanyant un predomini creixent fins a 1950.

Fet palpable del que diem ho constitueix el primer congrés de la UEF, celebrat a Montreux (Suïssa) a finals d'agost de 1947. Allí es va encetar la que seria coneguda, amb posterioritat, com a "campanya dels congressos", que conduiria a la instauració de les liminars institucions europees. Rougemont pronuncià el discurs inaugural, *L'Attitude fédéraliste*<sup>1093</sup>, on fixà un esbós obert dels axiomes propis del federalisme. Així mateix, el debat sobre el problema alemany i l'elaboració d'una sèrie de plans polítics i econòmics centraren les sessions. Finalment, a parer dels congressistes, dues amargues conclusions planaren per damunt de les resolucions adoptades: la necessitat de bandejar,

---

<sup>1092</sup> Lucio Levi, "Altiero Spinelli (1907-1986)", a *DIFED*, pp. 274-279.

<sup>1093</sup> Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 31-39.

en allò immediat, la presència dels països de l'Est<sup>1094</sup> en el procés d'unió europea i la inevitable aliança amb els EUA; la divisió internacional en blocs era indefugible.

Pel que fa a l'unionisme, la proclama "Europeus, cal fer els Estats Units d'Europa!", proferida per Winston Churchill en la conferència impartida a la Universitat de Zurich, el 19 de setembre de 1946, marca el punt d'arranc.<sup>1095</sup> En maig de l'any següent, els unionistes anglesos creen l'*United Europe Movement*, capdavanter en la defensa d'una idea europea circumscrita a una simple cooperació entre Estats-nació. Per tant, accepten les regles comunes del Dret internacional clàssic, no anant més enllà del que poguera ser una confederació d'Estats sobirans. La supranacionalitat quedava, doncs, exclosa dels seus horitzons.

Tal posicionament seria compartit per les organitzacions europees dels principals partits. La Lliga Europea de Cooperació Econòmica (LECE), de caire liberal, realitza la seua primera manifestació pública el maig de 1947, però ja hi era concebuda, des de les acaballes de 1945, per Paul Van Zeeland (antic primer ministre belga). Els socialdemòcrates donaren a llum el Moviment pels Estats Units Socialistes d'Europa en juny de 1946 (posterior Moviment socialista pels Estats Units d'Europa –MEUSE– i, alhora, futura Esquerra Europea). Més tard, just un any després, naixen els Nous Equips Internacionals (NEI), transformats en 1965 en Unió Europea de Democratacristians.

Respecte a aquestes entitats, cal tenir en compte que: "La LECE, le MEUSE et les NEI étaient des mouvements *unionistes* mais ils seront très vite perméables aux idées et

<sup>1094</sup> El requeriment de semblant sacrifici, obligat per la política internacional de blocs, únicament trobà una via de distensió i de futur molt de temps més tard. I això gràcies a iniciatives com l'*Ostpolitik* o política de normalització de les relacions amb els països de l'Est, propugnada pel canceller alemany Willy Brandt. O, en relació amb ella, el naixement en 1973 de la Conferència per a la Seguretat i Cooperació a Europa (CSCE). La CSCE (transformada en OSCE el 1994) serví de marc de diàleg entre les dues superpotències, els EUA i la URSS, en el qual també participaren altres 33 Estats. El primer fruit de tal organisme foren els Acords de Helsinki, per mitjà dels quals, a canvi del reconeixement de les fronteres d'Europa oriental posteriors a la Segona Guerra Mundial (inclosa la RDA), el bloc comunista féu una promesa de respecte dels drets humans (compresa la llibertat de pensament i de credo).

<sup>1095</sup> Winston Churchill, "Discurso en la Universidad de Zurich, 19 de septiembre de 1946", a Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970, op. cit.*, pp. 367-370 [apèndix documental]. Vegeu també Anna C. Stiefel, "La politique européenne de Churchill après 1945", a *Cadmos*, n° 36, hivern de 1986, pp. 29-37.



entreprises *fédéralistes*. Certains de leurs dirigeants adhèrent, d'ailleurs à titre personnel, aux mouvements fédéralistes qui, à cette époque, étaient particulièrement actifs".<sup>1096</sup>

Si bé aqueix any 1947 veié també l'aprovació del Pla Marshall, l'any que el seguiria fou crucial per a l'europeisme. Es fundà l'Organització Europea de Cooperació Econòmica (OECE, reconvertida en OCDE en 1960 amb un abast mundial) amb l'objectiu de distribuir els fons de l'ERP<sup>1097</sup>, es creà el Benelux (primera unió econòmica i aduanera del continent), i, sobretot, es convocaren els "Estats Generals" d'Europa, títol oficiós que rebé el Congrés de l'Haia de maig de 1948.

Des de la tardor de 1947, un Comité Internacional de Coordinació per a la Unitat d'Europa començà a preparar els treballs de l'encontre (tres ponències: política, econòmica i cultural). En ell s'aplegaven la UEF (presidents H. Brugmans i Ignazio Silone), l'*United Europe Mouvement* (W. Churchill), la LECE (Paul Van Zeeland) i el *Comité français pour l'Europe unie* (E. Herriot i R. Dautry). Més tard s'afegirien els NEI (R. Bichet) i la Unió Parlamentària Europea (R. de Coudenhove-Kalergi).<sup>1098</sup> El MEUSE s'adheriria oficialment després del congrés.<sup>1099</sup>

<sup>1096</sup> Jean-Pierre Gouzy, *op. cit.*, p. 403.

<sup>1097</sup> Respecte a l'estructura institucional purament intergovernamental de l'OECE, regida pel principi d'unanimitat, Jean Monnet, amb l'experiència prèvia com a funcionari de l'extinta Societat de Nacions ginebrina, va expressar la seua dura crítica: "Durante mi estancia en Washington en aquel año, se creó y firmó en París el convenio que dio origen a la organización de la OECE. Al tener noticia de este acuerdo, percibí la debilidad congénita de un sistema que no iba más allá de la mera cooperación intergubernamental. Bastaba una sola línea de un cierto artículo 14 para arruinar cualquier forma de acción común. Comunicué mis reflexiones en una carta a Georges Bidault: «El esfuerzo de los diferentes países en los actuales marcos nacionales será, a mi juicio, insuficiente. Además la idea de que dieciséis países soberanos puedan cooperar eficazmente es una ilusión. Pienso que sólo la creación de una *federación* de Occidente, incluida Inglaterra, nos permitirá en tiempo oportuno resolver nuestros problemas y, en definitiva, impedir la guerra [...]»". Jean Monnet, *Memorias* [José M<sup>a</sup> Martínez García, trad.], Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985, p. 539.

<sup>1098</sup> Denis de Rougemont, *Le mouvement européen* (1949), a *OCDR*, t. III, vol. I, p. 76.

<sup>1099</sup> Aquest distanciament de l'organització europea socialdemòcrata respecte al Congrés de l'Haia no fou puntual. Si bé és cert que en les sessions congressuals hi participà una nodrida representació socialista d'arreu del continent, incloent-hi destacades personalitats (Paul Ramadier, l'anglès Mackay, Indalecio Prieto, el mateix H. Brugmans...). No es pot oblidar la prevenció, quan no escepticisme, amb la qual la socialdemocràcia europea afrontà, quasi de forma generalitzada, el procés d'unió continental. Els suports de primera hora més fervorosos de cara a l'europeisme naixent sols sortiren dels socialistes belgues, holandesos i d'una majoria dels francesos. Així, crida l'atenció que, mentre la qüestió de la integració

La significació i la transcendència de la convenció desenrotllada a l'Haia fou determinant en molts aspectes. Perquè va representar la trobada de tots els interessos i inspiracions encarats a fer Europa, també la confrontació de l'unionisme amb el federalisme i, al capdavant, el fracàs immediat del model federal, fixat com a finalitat política a llarg termini. Tot i això, la UEF aconseguí comprometre algunes de les seues reivindicacions: una Carta europea de drets humans acompanyada d'una Cort de justícia, una Assemblea europea –enfocada a l'obertura d'un procés constituent–... “En todo caso, la suerte estaba echada desde 1947. Al aceptar la responsabilidad del Congreso de La Haya, los federalistas firmaron su decreto de muerte lenta como movimiento innovador”.<sup>1100</sup> El missatge de l'acte de cloenda, *Message aux Européens*<sup>1101</sup>, fou escrit per un actiu Rougemont, no estant absent de polèmica en raó de les seues asseveracions federalistes. Aquest simbòlic document desbrossà el camí que duria, directament i de forma successiva, a la constitució del Moviment Europeu, del Consell d'Europa i del Centre Europeu de la Cultura. Ara bé, dins de les coordenades desitjades pels unionistes, ço és, res de cessió de sobirania estatal.

El Moviment Europeu (ME), cridat a ser promotor destacat de l'uropeisme, fou creat el 25 d'octubre de 1948, a mode d'organisme unitari de totes les entitats

---

europea revestí un caràcter consensual per a la democràcia cristiana continental, per contra, adoptà un to conflictual al si dels partits socialdemòcrates, arrossegats pel context polític estatal i per la seua major propensió a seguir l'estat d'opinió sociològic. A més a més, una altra raó fonamental de tal postura cal buscar-la en la prioritat donada al bastiment de l'Estat de benestar i, per tant, en el correlatiu temor a un debilitament de la sobirania estatal, que impedira, així, dit objectiu bàsic. Aqueix és, i no altre, el perquè d'actituds reticents com les del *premier* britànic Clement Attlee (no mancada de cert recel partidista davant el proeuropeisme del seu rival conservador W. Churchill) o com les dels governs escandinaus, els quals, en llur peculiaritat, crearien inclús un Consell Nòrdic en 1952. Cal remarcar que les reticències antieuropeistes del *Labour* aplegaren, una vegada recuperat el poder, fins al punt de renegociar l'adhesió de la Gran Bretanya en 1975. A diferència dels casos ja citats, la posició ferma i obertament antieuropeista del SPD alemany s'explica, solament, en clau nacional: problema de la divisió interna d'Alemanya. I sols es va capgirar cap a una reconciliació amb el projecte europeista a mitjans de la dècada dels cinquanta. El canvi es va consumir al Congrés de Bad Godesberg de 1959, en què també es renuncià al marxisme. Per la seua part, el Partit Socialista Italià (PSI), a pesar dels condicionants més amunt exposats, a la fi també acceptà el discurs europeista durant aquells mateixos anys. Cf. Kevin Featherstone, *Socialist parties and european integration. A comparative history*, Manchester, Manchester University Press, 1988.

<sup>1100</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970, op. cit.*, p. 139.

<sup>1101</sup> Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu* (1948), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 68-69.

participants en el Congrés de l'Haia<sup>1102</sup>, la qual cosa no evità que la UEF restara independent. L'agrupació federalista així ho decidí en el seu propi procés congressual, tingut a Roma el mes de novembre següent. El control unionista exercit sobre la nova entitat (Duncan Sandys, gendre de W. Churchill, en fou el primer president) ho recomanava com a mesura de prudència. Nogensmenys, destacats federalistes entraren a formar part del ME a títol individual. Entre ells, Denis de Rougemont, nomenat secretari general<sup>1103</sup>, encapçalà, junt a d'altres intel·lectuals (Salvador de Madariaga, Raymond Silva...), la posada en marxa dels projectes continguts en la resolució cultural de l'Haia, redactada per ell mateix. És així que, com a conseqüència de la primera Conferència Europea de la Cultura (Lausana, desembre de 1949), es fundaren, notablement, el Col·legi d'Europa de Bruges i, el 7 d'octubre de 1950 a Ginebra, el Centre Europeu de la Cultura (CEC). Aquest últim òrgan, amb plena autonomia respecte als governs, absorbiria bon nombre de les forces del nostre pensador neuchâtelés, qui en seria l'inspirador, animador i director fins a la mort.

Pel que fa al Consell d'Europa, instituït en maig de 1949, l'exclusió de la regla de majories al si del seu Consell de Ministres i l'absència de poders reals de l'Assemblea Parlamentària (reduïda a òrgan consultiu simbòlic), conduïren,

---

<sup>1102</sup> Cal ressaltar el paper fonamental d'acollida als exiliats i refugiats polítics, tant dels Estats de l'Est com dels ibèrics, que desenrotllà el ME durant els anys posteriors. No obstant, aquesta tasca també va comportar el recolzament a aquests actius demòcrates, d'ideologies diverses, en la seua empresa d'organització d'una oposició exterior i de pressió internacional als règims autoritaris dels seus països d'origen. En aqueix sentit, es poden citar, per exemple, la creació d'una Secció d'Estudis dels Països de l'Est a l'interior del ME en agost de 1949 o la celebració de la Conferència sobre Europa Central i Oriental, tinguda a Londres en gener de 1952. Vegeu Ricardo M. Martín i Guillermo Pérez Sánchez, "El Movimiento Europeo y los países del Este ante el inicio de la Guerra Fría", a *Estudios sobre la Europa Oriental* [Carlos Flores Juberías, ed.], València, Universitat de València, 2002, pp. 269-286. Pel que fa al cas espanyol, Salvador de Madariaga, protagonista directe, comenta l'encoratjador procés de constitució del respectiu òrgan estatal de representació al si del ME: "tuve la satisfacción de poder reunir el apoyo de todos los colores políticos no totalitarios de España, incluso los monárquicos, y en particular el de los vascos y de los catalanes. [...] El Consejo Federal Español del Movimiento Europeo vino así, por la fuerza de las cosas, a constituir lo que el Gobierno de la República en la emigración no había logrado ser: el único organismo en el que se hallaban representados todos los colores del arco iris político español menos los totalitarios, comunistas y fascistas". Salvador de Madariaga, *De la angustia a la libertad. Memorias de un federalista*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 311. Fou doncs en tal context on tingué lloc l'encontre conegut com Contuberni de Munic de 1962.

<sup>1103</sup> *DRBIO*, vol. II, p. 861.

irremeiablement, al seu bloqueig; “de tal modo que la unanimidad sólo se consiguió en el estancamiento del Consejo de Europa”.<sup>1104</sup> El fracàs de la postura unionista, impossibilitadora de qualsevulla supranacionalitat, esdevenia així sense paliatius. “En esas condiciones, las ilusiones iniciales de Estrasburgo se disiparon rápidamente [...], el 10 de diciembre de 1951 [...], P. H. Spaak abandonó la presidencia de la Asamblea Consultiva en un movimiento de «indignación razonada»”.<sup>1105</sup> La constitució del Tribunal Europeu de Drets Humans, creat pel Conveni Europeu de Drets Humans aprovat el 1950, restà com un dels pocs assoliments del Consell d'Europa. Organització que, per a l'avenir, quedaria limitada a simple fòrum de debat polític internacional i marc de col·laboració per a la consecució de pactes multilaterals entre Estats. Tot i que cal no oblidar la importància cabdal de què ha gaudit fins a l'actualitat a l'hora d'acollir, en distintes etapes històriques, als països ibèrics i de l'Est europeu dins de la comunitat de països promotors de la democràcia i l'europeisme.

És així que les mancances de l'unionisme, observades no sols pels federalistes, vingueren a ser subsanades, si més no, pel llançament de l'anomenat Pla Schuman (9 de maig de 1950), proposta per a la creació d'un mercat comú del carbó i de l'acer. En essència, la filosofia tecnocràtica que l'avalava, zelosa igualment de cedir sobirania nacional, s'obria a una quota de supranacionalitat en principi disminuïda, però, en creixent progressió, en proporció a la integració de les estructures estatals. Tal composició vertebradora es predicava necessàriament sectorial, i a més, prioritizant l'element econòmic sobre el polític.

Aquest projecte, elaborat per Jean Monnet i denominat “funcionalisme”, ostentava la virtut d'estar apadrinat pels mateixos Estats compromesos en la seua

---

<sup>1104</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, op. cit., p. 148. Per a apropar-se al procés de creació i transformació de les distintes institucions europees a partir de finals dels anys 1940, vegeu, entre d'altres, Antonio Truyol y Serra, *La integración europea. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1979)*, Madrid, Tecnos, 1999; i també Rogelio Pérez-Bustamante, op. cit.

<sup>1105</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, op. cit., p. 151.

posada en pràctica. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi i el luxemburgés Joseph Bech<sup>1106</sup> aglutinaren així un xicotet però potent nucli de països, que, superant l'estretor impotent del Consell d'Europa, instauraren en 1951 la Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer (CECA). França, Alemanya, Itàlia i els tres Estats del Benelux emprengueren a l'any següent l'acció de l'Alta Autoritat de la CECA, pas liminar en l'acostament francoalemany que tant repercutiria en benefici de la construcció europea. Els moviments federalistes recolzaren, de primer hora, un projecte que materialitzava en part les seues aspiracions econòmiques, i que, a més, aplicava un de llurs axiomes centrals: el principi de subsidiarietat. A través del repartiment del poder, atenent a les dimensions reals dels problemes, i no als monolítics quadres estatals, el funcionalisme postulava un futur horitzó federal.<sup>1107</sup>

El camí vers la unitat europea, no obstant, treia cap més enllà de les qüestions politicoeconòmiques: el camp militar també hi comptava, almenys sota l'aixopluc dels EUA. Si per la seua banda el bloc del “socialisme real” no instituï el Pacte de Varsòvia fins a 1955, encara que ja havia constituït una aliança econòmica mundial sis anys abans, el COMECON –resposta de la URSS al Pla Marshall dintre la seua òrbita d'influència. L'OTAN es crea de bell antuvi en 1949, moment en el qual integra la Unió Occidental<sup>1108</sup> sota el seu comandament permanent. Durant la crisi de Corea (1950-1953), Winston Churchill, de nou primer ministre britànic, ensems al seu homòleg francès, René Pleven, inspirats en el model funcionalista de Jean Monnet, propugnen des del Consell de l'OTAN el llançament d'una Comunitat Europea de Defensa (CED), amb participació alemanya. El conegut com a Pla Pleven (1952) conté una proposta de

---

<sup>1106</sup> Respecte a la important funció promotora d'aquests quatre polítics, H. Brugmans afirma: “Ocurrió, pues, que estos cuatro hombres, cuya influencia fue determinante, se aproximaron entre sí, no sólo por su pertenencia a un partido demócrata-cristiano y por su común horror a la demagogia extremista, sino también por el hecho de que, en sus conversaciones, todos podían manejar el alemán como lengua propia, materna o casi materna”. *Ibid.*, p. 162.

<sup>1107</sup> Henri Rieben, “Jean Monnet (1888-1979)”, a *DIFED*, pp. 230-241.

<sup>1108</sup> La Unió Occidental, fundada pel Tractat de Brussel·les de 1948 entre Gran Bretanya, França i els membres del Benelux, era un pacte d'assistència mútua entre exèrcits nacionals d'Estats sobirans.

Tractat configurador de la CED, ço és, d'un exèrcit supranacional europeu lligat a l'OTAN.

Tal iniciativa d'integració sectorial, en allò referent a la defensa militar, exigia, en bona lògica, un poder polític d'àmbit europeu que controlara el procés. Alcide de Gasperi, aconsellat per A. Spinelli, així ho explicità, complementant doncs el projecte Pleven. La UEF, que des de 1950 viu una puixant ascensió interior del corrent "constitucionalista" (impulsat per l'italià *Movimento Federalista Europeo*)<sup>1109</sup>, no dubta a posar les seues esperances en el que entén com a "nova via constituent" per a Europa. Una assemblea *ad hoc* (l'assemblea de la CECA considerablement ampliada) fou l'encarregada d'elaborar els estatuts definitius de la CED. Tanmateix, el 30 d'agost de 1954, la negativa de l'Assemblea legislativa francesa a ratificar el tractat frustrà tota la labor engegada. Tal decisió parlamentària vingué causada, en gran mesura, per l'enèrgica campanya mediàtica orquestrada pel dispar conglomerat format per gaullistes, comunistes i una part considerable de l'esquerra democràtica francesa, *Esprit* inclosa.<sup>1110</sup> Davant d'aquesta decebedora realitat, els governs, abocats altra vegada als límits d'actuació imposats per una sobirania estatal intocable, reconduïren la idea cap a una transformació de la Unió Occidental. Aquest organisme, amb l'ingrés d'Alemanya i Itàlia, es reconvertí en Unió Europea Occidental (UEO), és a dir, en una aliança militar clàssica, on contingents dels exèrcits nacionals s'aplegaven davall el comandament suprem de l'OTAN. Però, a més a més, i això era encara de major gravetat, foragitar el

<sup>1109</sup> Jean-Pierre Gouzy, *op. cit.*, p. 405.

<sup>1110</sup> Durant el bienni 1952-1954, després de la signatura del Tractat que instituïa la CED, es viuen els moments més crus i sagnants de la disputa interpersonalista. De tal manera que Rougemont, a partir de les posicions del federalisme integral, declarava enfadat: "Ce n'est qu'*Esprit*, revue française, autrefois «internationale». [...] *Esprit* fut jadis la revue du personnalisme. Depuis quelques années, ses nombreux rédacteurs ont tenté de rejoindre la ligne communiste. S'ils ne sont jamais arrivés à la trouver, c'est qu'ils la cherchaient vers la gauche. Aujourd'hui, leur politique se précise. [...] Encore un peu de persévérance, ils vont trouver ce qu'ils cherchaient depuis le début : *c'était à droite*. (Et même un peu plus loin)". Denis de Rougemont, "De gauche à droite", a *OCDR, op. cit.*, t. III, vol. I, pp. 239-240. Aquest text fou publicat originalment a la revista *Preuves*, n° 49, mars de 1955.

propòsit de la CED suposava el fracàs en la segona temptativa de vertebració d'una unió política d'Europa.<sup>1111</sup>

Amb una certa perspectiva, no exempta de bonhomia, Denis de Rougemont, en 1958<sup>1112</sup>, intentaria agrupar en quatre estratègies distintes, però alhora complementàries, els impulsos europeistes sorgits a partir del tremend desengany del 1954.

En un primer terme, assenyala la continuació de la tàctica institucional, identificable amb la funcionalista liderada pels Estats. Reunits a Messina el juny de 1955, els ministres d'afers exteriors dels sis països participants en la CECA, constatant l'èxit rotund de l'Alta Autoritat, dirigida els primers anys per J. Monnet, decideixen avançar en la interrelació de llurs economies estatals. És així que, dos anys més tard, pels Tractats de Roma s'institueixen la Comunitat Econòmica Europea (CEE) i l'EURATOM (organització per al control de l'ús de l'energia atòmica; amb poc relleu a causa del desenvolupament de distints programes estatals al respecte). A nivell polític, més enllà dels fins d'unitat econòmica i aduanera, la CEE<sup>1113</sup>, en comparació a la CECA, atorgà major importància als governs dels Estats en les seues institucions comunes, si bé mantenia el disseny de creixent supranacionalitat en consonància amb el progrés del procés d'integració. En 1958, coincidint amb els intents frustrats de l'OECE per a crear una zona de lliure canvi més àmplia, es dóna a llum el Parlament Europeu, de caire purament consultiu, en el marc "dels Sis". Finalment, a tall de colofó d'allò que podríem designar a mode d'acció institucional inicial en favor de la unió d'Europa, en 1960, encapçalada per Gran Bretanya com a alternativa a les Comunitats Europees, es constitueix l'EFTA (Associació de Lliure Comerç Europeu).<sup>1114</sup>

<sup>1111</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970*, op. cit., pp. 173-202.

<sup>1112</sup> Denis de Rougemont, *Un essai de synthèse* (1958), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 345-349.

<sup>1113</sup> José Manuel Durão Barroso, "Communauté Européenne", a *DIFED*, pp. 335-336.

<sup>1114</sup> Dins d'aquest camí afaïonador de l'anelhada unitat continental, també hi trobem una sèrie d'institucions tècniques fundades al llarg d'aqueixos anys. A saber, la Unió Europea de Pagaments (UEP, 1950), l'Organització per als Transports (CEMT, 1953), el Centre Europeu d'Investigacions Nuclears (CERN, 1954; els primers encontres que portaren a la seua creació tingueren lloc el 1950 al CEC, sota la

En un segon terme, l'esdevenir dels moviments federalistes evidencia, a parer de l'escriptor suís, el reconeixement d'altres dos mètodes d'actuació en pro d'Europa. I és que, arran la no aprovació de la CED, la UEF anava a patir un període de lluites internes, ruptures, reagrupacions i canvis de sigles constants, que abastaria des de 1956 a 1973, any en el qual es recupera la unitat federalista amb la Unió de Federalistes Europeus.<sup>1115</sup>

L'opinió generalitzada entre els federalistes era que l'estratègia gradualista de construcció europea, seguida fins el 1954 per l'organització, s'havia mostrat ineficaç en l'intent de conjuntar una movilització social de les "forces vives" amb l'espenta motriu dels Estats.<sup>1116</sup> Aquests, de fet, no tenien cap voluntat de superar el principi de sobirania absoluta del qual gaudien.

Tanmateix, les conclusions que se'n derivaven eren d'allò ben dispars. El grup abanderat per A. Spinelli, que, des dels seus postulats "hamiltonians o internacionals", estava al capdavant de les tesis "constitucionalistes" (dominants a partir de 1950), aniria identificant-se com l'ala extremista de la UEF. Per contra, H. Brugmans reunia al seu voltant a un cercle de militants molt més moderat, el qual en 1956 s'escindí formant l'Acció Federalista Europea. Compromesa amb un federalisme reformista que persistia en la col·laboració institucional, malgrat les nombroses decepcions obtingudes.<sup>1117</sup>

Un reduït tercer nucli conciliador, encara que sempre més acostat als radicals, no pogué impedir ni aqueix primer trencament, ni el que es produiria l'any següent. Moment en el qual els "constitucionalistes", encapçalats per A. Spinelli, però també acompanyats per gran nombre de federalistes integrals (Alexandre Marc, Denis de

---

direcció de Rougemont), l'Agència Europea per a l'Energia Nuclear (ENEA, 1957), l'Organització Europea de Televisió (EUROVISIÓ, 1962 ) i, en fi, entre moltes altres que en vindrien amb posterioritat, ja fóra a cobrir un àmbit novell ja a transformar els ens existents per necessitats de reajustament, l'Organització Europea de Vols Espacials (ELDO, 1962).

<sup>1115</sup> Jean-Pierre Gouzy, *op. cit.*, pp. 405-406.

<sup>1116</sup> Denis de Rougemont, *Au-delà des nations* (1967), a *OCDR*, t. III, vol. II, pp. 160-165.

<sup>1117</sup> Henri Brugmans, *La idea europea 1920-1970, op. cit.*, pp. 216-220.



Rougemont...), fundaren el Congrés del Poble Europeu (CPE, 1957-1962).<sup>1118</sup> Aquesta entitat naixia fruit de la vocació d'irrompre, en l'escena de l'europeisme, amb una nova metodologia rupturista: el recolzament directe sobre la població del continent, que, a través d'un conjunt de mitjans (convocatòria d'eleccions i referèndums, lligues de ciutats...), devia pressionar als governs estatals per a forçar l'obertura d'un procés constituent a Europa.<sup>1119</sup>

El raquític grupuscle, que continuà donant vida a la UEF, canvià les sigles històriques, en 1959, per les de Moviment Federalista Europeu (MFE internacional –per a no confondre's amb l'homònim italià). Tres anys més tard, després de la dissolució del CPE, els seus membres convergiren en dit MFE internacional. Aquesta engrandida organització es consolidà en 1964, arran del segon Congrés de Montreux (Suïssa), que suposaria la revitalització del federalisme integral, consagrat en la *Carta federalista*.<sup>1120</sup> Com ja hem comentat, fins a la constitució de la Unió de Federalistes Europeus en 1973, no es produiria la confluència definitiva de totes les branques que, ensems, configuraven el federalisme europeu.

Si a l'espenta institucional se sumen les dues estratègies federalistes, la reformadora dels possibilistes i la rupturista dels “constitucionalistes” radicals, en darrer terme, hem de parar esment també a un quart i últim mètode, qualificat per Rougemont

<sup>1118</sup> Luciano Bolis, “Congrès du Peuple Européen”, a *DIFED*, pp. 352-356.

<sup>1119</sup> Jean-Pierre Gouzy ens recorda el paper rellevant de Rougemont dins del Congrés del Poble Europeu a l'article titulat “Une capacité d'homme d'action”, a *Denis de Rougemont, aujourd'hui, op. cit.*, p. 38. “Je voudrais rappeler ici sa participation active aux premières élections primaires organisées par le «Congrès du peuple européen» dont un autre fédéraliste, l'Italien Altiero Spinelli (1907-1986), fut la figure de proue. Ces premières élections (comparables, à certains égards, aux «primaires» des Conventions américaines) eurent lieu le 24 novembre 1957 à Anvers, Düsseldorf, Lyon, Maastricht, Milan, Strasbourg –toutes ces villes appartenant aux pays fondateurs de la Communauté européenne naissante– mais aussi à Genève! La consultation genevoise fut organisée par une jeune fédéraliste suisse, Marlise Roquette, qui coopérait avec Denis de Rougemont au Centre européen de la Culture, à la Ville Moynier. Denis de Rougemont fut élu au sein du premier Comité permanent du Congrès, avec trois autres citoyens helvétiques, dont le juge Fontana de Genève. Ceux-ci participèrent à la première session du Congrès qui se tint à Turin, du 6 au 8 décembre 1957”.

<sup>1120</sup> “Charte fédéraliste adoptée par le Xe Congrès du MFE (Montreux) 10-12 avril 1964”, a DD. AA., *La révolution fédéraliste, op. cit.* [apèndix documental].

de civicoeducatiu. Aquesta activitat cívica i cultural<sup>1121</sup>, mampresa tant pel Moviment Europeu com per una àmplia llista d'entitats de tota mena, tenia com a objectiu –i continua tenint-lo a hores d'ara– l'extensió d'una consciència d'uropeïtat complementària, i no substitutiva, de les identitats dels pobles europeus. Una labor sense fruit immediat, però considerada cabdal per a la unió d'Europa. I que, llavors, el pensador neuchâtelés designava per mitjà d'una doble acció d'educació i d'informació, dirigida cap a les capes dirigents i, alhora, vers la globalitat del conjunt social, en especial, cap a les futures generacions de ciutadans europeus.

Es tractava, segons es repeteix a nombroses publicacions del CEC dedicades a l'educació europea, de transformar les mentalitats afaïçonades pels estereotips històrics de l'Estat nacional. Açò suposava, sens dubte, la introducció d'una perspectiva europea de caire universalista en els diferents nivells del sistema d'ensenyament; i, en concret, en disciplines com la geografia i la història.<sup>1122</sup> Però també, en la mesura que, des de mitjans del decenni de 1960, s'incrementava la sensibilitat cap a les realitats més pròximes a la persona –els espais local i regional i l'hàbitat ecològic–, calia plantejar-ho, pedagògicament, amb una orientació de baix cap amunt, és a dir, anant d'allò local a allò global.

“Commencer l'action en faveur d'un civisme européen par l'Ecole, et avec l'aide des enseignants, non pas en ajoutant à des programmes déjà trop chargés des heures sur l'Europe, mais en introduisant dans les leçons d'histoire, de géographie, d'économie, de langues, d'art et d'instruction civique, *un angle de vision européen*: telle a été dès l'origine l'idée directrice de la Campagne d'Education Civique Européenne que je lançais de Genève en 1963 et qui se poursuit depuis 1974 à partir de Bruxelles. Au cours des dernières années, tous mes contacts avec des enseignants et les élèves m'ont convaincu que le thème qui les motive le mieux est celui de la défense de l'environnement. Comme il est lié naturellement à l'étude de la Région il constitue la meilleure approche possible du problème européen, l'antidote le plus efficace à

<sup>1121</sup> Denis de Rougemont, *La méthode culturelle* (1958), a *OCDR*, t. III, vol. I, pp. 338-344.

<sup>1122</sup> El canvi cap a un punt de vista europeu en l'ensenyament de la història, estretament unit al foment dels valors democràtics, es va generalitzar fins a esdevenir hegemònic a l'Europa occidental de la segona postguerra. Per a això es comptà amb l'ajut decisiu del mètode d'investigació de l'Escola dels *Annales*, fundada per Lucien Febvre i Marc Bloch. Aquest corrent historiogràfic, nascut a França durant el període d'entreguerres, aconseguí amb èxit ultrapassar l'essencialisme nacionalista d'origen romàntic i positivista, lligat al sorgiment de l'Estat liberal decimonònic i dut a l'extrem pel deliri feixista. Vegeu Ramón López Facal, “Història, educació i identitat europea”, a *L'Avenç. Revista d'història i cultura*, n° 287, gener de 2004, pp. 24-30.

l'intoxication nationaliste. [...] Il ne dépend souvent que de l'enseignant (surtout s'il a l'appui de la population) de décider de former des citoyens non pour l'Etat-nation mais pour l'Europe et le Monde, et donc d'abord pour la Région, l'ai-je assez dit. Commencer l'étude de la géographie, de l'histoire et de l'économie à partir de la région où l'on habite, et non plus à partir de l'Etat-nation auquel cette région s'est trouvée rattachée à la suite d'une conquête ou d'une négociation entre les Princes, presque jamais de par son choix délibéré, c'est d'abord rétablir la vérité longtemps truquée par les manuels officiels. Mais c'est aussi former l'esprit à vérifier, à contrôler, à questionner dans le réel, non dans le monde des slogans".<sup>1123</sup>

A més a més, seguint aquesta didàctica educativa, pel que fa a l'àmbit de l'ensenyament superior, el filòsof suís ja va apuntar en 1959 la necessitat de fundar una universitat europea d'estudis de postgrau, materialitzada, anys després, mitjançant la creació de l'Institut Universitari Europeu de Florència.<sup>1124</sup>

Fet i fet, aquesta tasca consistent en desvetllar la intrínseca unitat cultural d'Europa als seus propis habitants, resumeix, a bastança, la primordial dedicació personal de Denis de Rougemont, així com l'impuls i l'orientació donats, sota la seua direcció, al Centre Europeu de la Cultura, de 1950 a 1985. De tal forma que, no defugint compromisos d'altra índole (recolzà l'opció del CPE, assumí la presidència del buró executiu del Congrés per a la Llibertat de la Cultura de 1950 a 1966...), la seua activitat principal fins a la mort, a més de l'escriptura, s'abocaria envers les variades iniciatives engegades per dit ens cultural<sup>1125</sup>, autònom dels Estats, amb seu a Ginebra.

Al remat, una vegada encetada la dècada dels seixanta, aquest treball estructurador del teixit social i ciutadà d'Europa es va imbricar, progressivament, amb la preocupació creixent que el seu pensament demostrà respecte al fenomen del ressorgiment de les regions. Les regions, ja contemplades amb anterioritat pel federalisme integral de manera marginal, esdevindrien llavors l'espai de participació

<sup>1123</sup> AVNA, pp. 333-334.

<sup>1124</sup> Dusan Sidjanski, "La culture européenne en tant que fondement du dialogue et du fédéralisme", a *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle...*, op. cit., p. 43.

<sup>1125</sup> Valguen com a mostra del ritme actiu de vida cultural mantingut al CEC, al llarg d'aqueixes tres dècades, els següents apunts: serví de crosol per al naixement de múltiples institucions (l'Associació d'Instituts d'Estudis Europeus, 1951; l'Associació Europea de Festivals de Música, 1951; la Fundació Europea de la Cultura amb seu a Amsterdam, 1954...); albergà nombroses sessions d'estudi i es perfilà a tall de fòrum de debat per a personalitats de renom internacional; publicaria una revista pròpia: el *Courrier fédéral*, després *Bulletin du Centre européen de la Culture*, i més tard *Cadmos*...

civicopolítica per antonomàsia, l'instrument bàsic de lluita europeïsta enfront dels Estats resistents a perdre sobirania. La introducció més tardana de l'exigència ecològica, poc abans de l'esclat de la crisi del petroli de 1973, comportaria, com diguérem en el seu moment, l'elaboració més acabada del model federalista rougemontià.

Per últim, cal apuntar el desenllaç de la controvèrsia interpersonalista arrossegada durant tota la segona postguerra fins als anys 1970, a la qual hem anat fent referència de forma incidental. Així doncs, aquesta situació d'enfrontament entre el corrent progressista i el federalista sols canviarà a partir de les revoltes de maig de 1968 i la transformació del clima polític internacional amb la distensió de la Guerra Freda, consagrada pels Acords de Helsinki (1975) al si de la CSCE. És aleshores quan s'assenten les bases d'una nova etapa de diàleg i apropament entre les distintes escoles de pensament personalista. La raó fonamental és ben clara: *Esprit*, encara dirigida per J.-M. Domenach, muda el vell alé nacionalista de la Resistència pels nous aires de demanda de llibertat, inspirats per les demandes estudiantils. Així, abandona la recerca d'una conciliació humanista entre marxisme i gaullisme, experimenta un viratge gradual cap al liberalisme polític, sense renunciar a dotar de majors quotes de participació democràtica a la societat civil, retorna a les fonts primigènies del personalisme i se suma a la crítica antitotalitària dels creixents exprogressistes filosoviètics, esgarrifats sobtadament per l'històric llibre d'Aleksandr Soljenitsin, *L'Arxipèlag Gulag*.

Aquest rumb renovat es consolidarà durant els anys en què Paul Thibaud romandrà com a director d'*Esprit*, de 1977 a 1988. Temps en el qual, junt a l'adopció d'una sana i constant autocrítica respecte a les pròpies idees personalistes i l'aprofundiment multidimensional de la reflexió sobre la democràcia i la societat de consum, la revista redescobrirà definitivament l'anhel d'integració europea com a mística i, sens dubte, com a política, per obra, en certa mesura, del medi personalista

que treballa a l'entorn de la redacció (associacions cíviques, sindicats, clubs de pensament, destacats polítics en exercici com Jacques Delors... entre alguns dels quals ja flueix l'uropeisme des de mitjans dels anys seixanta).<sup>1126</sup> Serà ací on els esforços renovadors d'*Esprit* confluiran amb una considerable labor ja acomplida, temps abans, pels integrants del federalisme global.

Tot plegat, en camí vers l'enfonsament de l'ignominiós mur de Berlín en 1989 –fet que Rougemont ja no va poder veure–, aquesta recerca d'una desitjada reunificació europea (que deixa pendents qüestions delicades com la de Rússia i la de l'Islam europeu), ensems a l'acompanyament de les dinàmiques d'emancipació en curs dins dels diversos països del bloc comunista, constituïran els dos vectors que agruparan de nou totes les famílies personalistes fins llavors disperses.<sup>1127</sup> De fet, el filòsof suís així ho constata en l'última entrevista de la qual fou objecte poc abans de morir.

*“Mais ne croyez-vous pas qu'il est utopique de penser que les pays de l'Est peuvent s'unir à l'Europe? Ils ne demandent que ça. J'en ai des preuves quasi quotidiennes: j'ai de bons amis là-bas, ils m'écrivent souvent, me téléphonent, traduisent mes livres. Je sais qu'ils sont plus Européens que beaucoup d'entre nous dans l'Europe de l'Ouest. C'est par la culture qu'on arrivera à les rapprocher et à les détacher de l'emprise de la dictature soviétique. Là j'ai de l'espoir. Vous me demanderez si j'ai l'espoir que cette fédération européenne se réalisera. J'en ai à certains égards. Je ne veux pas dire que je suis optimiste. J'ai intitulé un de mes premiers articles politiques: *Principes d'une politique du pessimisme actif*. Je reste pessimiste actif, mais je souligne peut-être plus le mot «actif» que le mot «pessimiste»”.*<sup>1128</sup>

<sup>1126</sup> DD. AA., *Esprit. Une revue dans l'histoire 1932-2002*, París, Esprit, 2002, pp. 47-60. No són fútils les paraules de Daniel Lindenberg quan sentència: “La reserva d'Emmanuel Mounier davant la idea europea i les temptatives concretes de realitzar-la ha sobreviscut a *Esprit* durant un període bastant llarg; de fet, tant de temps com ha sobreviscut l'antinordamericanisme i una certa complaença respecte al “socialisme real”. Però, malgrat tot, com assenyala el mateix autor, existeix una rutilant paradoxa, i és que, a pesar que “Mounier va ser refractari tota la seua vida a la idea d'una Europa política, tot privilegiant des del punt de vista espiritual els nivells de la «Persona-França» [...] i la Ciutat Universal [...], va engendrar i educar diverses generacions d'europeus convençuts”. Daniel Lindenberg, “Mounier i Europa”, a *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelona, Cruïlla, 2002, pp. 116 i 99.

<sup>1127</sup> Vegeu DD. AA., *Esprit. Une revue dans...*, *op. cit.*, p. 58; i també Daniel Lindenberg, *op. cit.*, pp. 118-119. Valguen com a exemple els esforços vessats a favor de la reintegració d'Espanya i Portugal a l'Europa democràtica, després de la caiguda de les dictadures franquista i salazarista, així com també el recolzament als dissidents xinesos i de l'Est europeu: suport a la “Carta 77” a Txecoslovàquia, encapçalada pel filòsof Jan Patočka; els vincles mantinguts entre *Esprit* i els personalistes polonesos de la revista *Wież* i de l'organització d'intel·lectuals KOR, que ajudaren a possibilitar l'ascens del sindicat *Solidarność*...

<sup>1128</sup> “Denis de Rougemont tel qu'en lui-même” (1986), a *OCDR*, t. III, vol. II, p. 836.

Certament, amb un accent pessimista, poc de temps abans, Guy Héraud parlava de la necessitat imperiosa de mantenir l'equilibri sinèrgic entre les tendències de reducció de la sobirania de l'Estat-nació “per dalt” (via construcció europea) i “per baix” (via regionalisme). La bona gestió del projecte federalista en marxa estava en joc. I el major risc històric que detectava llavors era el d'una acceleració del corrent centrífug enfront de l'estancament de l'impuls unificador.<sup>1129</sup> Paradoxalment, a l'Est d'Europa, i no a l'Occident, l'esclat de la URSS i de Iugoslàvia, a principis de la dècada dels noranta, li donaria la raó. No obstant, influït pels postulats del federalisme integral, hi hagué qui lluità per un futur helvetitzant i no balcanitzant al si de la República Federal Iugoslava. Frano Cetinic, en 1988, ho testimoniava ben bé sota la forma d'una dolorosa i tràgica profecia.

“Toutes les grandes idées de Denis de Rougemont trouvent à présent un écho en Yougoslavie, en cet instant décisif de confrontation avec la réalité qui fait suite à l'effondrement du projet utopique de «construction socialiste»: le mot d'«Europe» est sans nul doute l'un des plus employés actuellement en Yougoslavie, le débat sur la fédération est depuis longtemps à l'ordre du jour, la conscience de soi des régions étouffées s'éveille, la protection de l'environnement devient un mouvement si puissant que le gouvernement a été obligé de mettre fin par un moratoire à son programme de centrales nucléaires... Là se trouvent aussi toutes les craintes de Rougemont, ce qu'il appelait les «parts du Diable». Le régime compromis opère sa retraite en pactisant avec les nationalismes qui, dans les Balkans, ont trop souvent révélé leur véritable et diabolique visage. On offre en compensation à la frustration des citoyens une image mythique, grossie et idéalisée de sa propre nation. D'un côté, la Nation, l'Atome et le sacro-saint Monopole communiste du pouvoir, de l'autre, les Régions, la Protection de l'environnement et l'Autonomie. La lutte est engagée... [...] L'oeuvre de Denis de Rougemont, pour moi, pour beaucoup de mes amis en Yougoslavie et pas seulement en Yougoslavie, était et reste un phare. [...] J'ai été confirmé dans cette opinion par la récente lecture que j'ai faite du livre d'un converti, Edgar Morin, *Penser l'Europe*”.<sup>1130</sup>

Nogensmenys, afortunadament lluny del drama encara viu de la desintegració violenta de l'ExIugoslàvia, a hores d'ara, Bronislaw Geremek aporta esperança de cara al futur. I ho fa quan es reafirma en l'esperit democratitzador, europeïsta i antiautoritari que es desprén de l'obra rougemontiana i que s'expressa, magníficament, en el retrobament actual entre les distintes sensibilitats personalistes.

<sup>1129</sup> Guy Héraud, “Réflexions sur la souveraineté et le fait national: comment réduire la souveraineté par le haut et par le bas”, a *Autour de «L'Avenir est notre affaire»*. *Les entretiens de Crêt-Bérard* [Gérard de Puymège, ed.], Lausana, Fondation Charles Veillon, 1984, p. 70.

<sup>1130</sup> Frano Cetinic, “Denis de Rougemont et l'Europe de l'Est: un amour partagé”, a *PFE*, pp. 261-263.

“En tant que Polonais, je ne peux pas laisser dire que l’élargissement de 2004, cette journée du 1er mai 2004 quand dix nouveaux pays se sont joints à l’Union Européenne, n’était qu’un élargissement de plus. C’était plutôt un moment de réunification de l’Europe, et en lisant Denis de Rougemont on retrouvera toujours une pensée portée vers l’Est de l’Europe. Il voyait l’idée européenne réalisée dans l’ombre de Staline, et il était un de ceux qui rappelaient que le projet européen est une façon de défendre l’idée de la liberté contre les régimes totalitaires et autoritaires”.<sup>1131</sup>

## CONCLUSIONS

---

<sup>1131</sup> Bronislaw Geremek, *op. cit.*, p. 46.

**Primera.** L'amplitud dels quefers intel·lectuals del nostre autor el qualifica, no a mode de lletraferit polifacètic, sinó molt més enllà. Hom s'aventura a connotar-lo d'autèntic humanista del segle XX, en el sentit clàssic de la paraula. Car no fou tampoc un filòsof *tout court*, ans, més aïna, un pensador multidisciplinar. Si l'acotament de la tasca investigadora ens ha dut a centrar-nos en tot allò referent a la filosofia moral, social, política i fins i tot jurídica, això no és obstacle per a negligir la riquesa de continguts del pensar rougemontianà. A saber, assaig i creació literària –i àdhuc algun llibret per a composicions musicals–, antropologia filosòfica, metafísica, epistemologia, filosofia de les religions lligada al diàleg entre cultures, ecologia política...

**Segona.** La varietat de matisos i recerques pròpies de Rougemont, no obsten a la integració del conjunt de les matèries tractades dins d'una perspectiva global no sistemàtica, deutora en gran mesura de les idees de P.-J. Proudhon. És el mètode dialèctic de l'antinòmia constructiva en diàleg permanent, una paradoxa bastida amb arguments *a contrario*. Es tracta doncs d'un enfocament relacional de la realitat humana, basat en la raonabilitat pràctica i oposat a qualsevol mena de sistema racionalista i formal, clos en si mateix, en especial a l'idealisme hegelian amb les seues derivacions i al cientisme positivista. Tanmateix, seria erroni deduir d'ací una organicitat metodològica indestruïble que ofuscara les parts en el tot. Tal perill es conjura amb èxit des d'una doble acció complementària: 1) La percepció clara del conflicte antinòmic a tall d'una dinàmica entre l'u i el divers, entre la unitat i la pluralitat, valors tots dos essencials. 2) La lectura hermenèutica circular de la globalitat



de l'obra que, no gensmenys, incideix d'igual manera en l'autonomia de cadascun dels seus nivells.

**Tercera.** D'ençà els anys trenta fins a la seua mort, el personalisme comunitari rau, a bastança, com la filosofia matriu i mai abandonada des de la qual Rougemont construiria la visió del món que li és singular, fermament arrelada en una sensibilitat existencial emanada del protestantisme d'inspiració calvinista. D'ahí que, des d'una actitud de "pessimisme actiu", es mostre bastant menys apropiat al plantejament d'una renovellada cristiandat, des l'autonomia d'allò temporal, proposada pel neotomista catòlic Jacques Maritain i, en contrast, molt més acostat a la nova civilització secularitzada buscada per Emmanuel Mounier, ço és, a una societat plural d'hòmens lliures i responsables, on la "primacia d'allò espiritual" guie a cristians i no creients.

Tanmateix, a pesar d'aquesta coherència exemplar en les idees, expressada també en un engatjament civicopolític conseqüent, la seua figura no es va lliurar de greus atacs i difamacions enmig de les freqüents controvèrsies intel·lectuals i vaivens ideològics que farciren el passat segle. Així, pel que fa a l'última dècada del període d'entreguerres, un sector historiogràfic minoritari l'ha acusat, amb el conjunt de jóvens personalistes, de col·laborar al deteriorament de les ja de per si afeblides institucions democràtiques amb l'ús d'un llenguatge contestatari, pròxim a l'usat pel feixisme. Aquesta reprobació és difícilment sostenible, com hem demostrat, a resultes tant dels seus nombrosos compromisos mantinguts, al llarg d'aquells anys, en favor de les llibertats i en contra de les hegemonies autoritàries, com de la labor cabdal de regeneració democràtica que l'ideari personalista propicià després de 1945. També, durant la segona postguera fins a darreries dels seixanta, el comunisme ensems a l'esquerra neutralista i filocomunista, Mounier i *Esprit* inclosos, l'acusaren, junt a la resta de membres del federalisme integral, d'atlantista i asservit als interessos nord-

americans en raó del seu recolzament decidit a l'europeisme. Fins i tot, després del maig de 1968 i de l'espant pel descobriment del *Gulag* soviètic –que, per fi, va permetre ultrapassar els entrebancs per a la generalització del discurs antitotalitari a Occident–, el gir de Rougemont cap a l'ecologia política i el diàleg amb la contracultura d'esquerra, en especial amb el sector més preocupat per la recreació de la dimensió comunitària del vincle social, li causà el menysteniment i les injúries més ferotges per part del neoconservadorisme liberal naixent.

*Quarta.* A la base d'aquesta antropologia integral no reduccionista, que abraça totes les dimensions d'allò social (política, economia, ètica i ecologia), hom troba una profunda metafísica cristiana d'arrelam protestant. És l'ombra teològica de Karl Barth, repristinadora de l'impuls primigeni de la Reforma, la que s'entreveu poderosament en aquesta aprehensió de la “humanitat de Déu”, que irradia, de baix cap a dalt, la totalitat del pensar rougemontià. És així que l'opció fonamental del nostre autor seria, ben cert, la d'un humanisme dimanat de Jesucrist i, àdhuc, del misteri trinitari cristià; expressió de la unió en la diversitat possibilitada per l'amor, sense fusió ni separació, ni molt menys subordinació.

No obstant, per a Rougemont, aquest humanisme de base cristiana cal que estiga en comunicació dialògica amb l'altre humanisme occidental, el sorgit de la modernitat, el qual, però, seria parcialment rebutjat pel que fa a les notes d'individualisme i racionalisme que l'acompanyen. Puix el filòsof neuchâtelés, d'acord amb el conjunt del personalisme, alimenta una aspiració sincera a “refer el Renaixement”, com deia E. Mounier, a esmenar els dèficits i els errors detectats al si de la tradició cultural moderna sense renunciar als seus assoliments obvis. Per això mateix, el seu pensament esdevé una resposta a tenir en compte pel que fa a la constatació dels fracassos i les mancances palesats per la “dialèctica de la Il·lustració”.

*Cinquena.* La dignitat de la persona humana, lliure i responsable davant la comunitat, junt a la dinàmica antinòmica de la unitat en la diversitat, conformen una estructura antropològica bàsica, la qual es tradueix d'immediat en una exigència moral: la urgència de la seua garantia a través d'una "comuna mesura humana" o mínim comú d'ètica pública. D'aquesta manera, atenent al jusnaturalisme formal o deontològic formulat per Barth en termes teològics i traslladat per Rougemont a l'àmbit filosòfic, aquesta ètica objectiva de caire minimalista, acordada des del diàleg entre les diferents ètiques de màxims presents en la societat civil (religions, cultures, filosofies de vida...), constitueix un dret natural humà de contingut històric i variable. A la fi, aquesta "comuna mesura humana", cridada a alimentar un prolífic civisme ciutadà, serveix de legitimació per a dotar els drets humans d'una fonamentació universal i, a més a més, constitueix l'element axiològic ineludible que el contracte polític ha de tenir en compte a l'hora de vertebrar un Estat democràtic de dret.

*Sisena.* El federalisme integral, des de la separació entre societat civil i Estat, es mostra com una concepció global de l'activitat humana i, en concret, de les relacions públiques, amb un sentit extens de la política, abarcant-hi, de forma complementària, tant una dimensió publicosocial com una dimensió publicoestatal. Així, la filosofia política federalista, emanada del personalisme i no mancada d'inspiració helvètica, es defineix en Rougemont a tall d'un "contractualisme cooperatiu", el qual, segons ell, troba les seues arrels històriques en la tradició democratitzadora i llibertària de la modernitat.

Enfrontada doncs, dins d'un esquema dual, a l'altra tradició política moderna, la unitària –que de Maquiavel i Bodin condueix a l'Estat-nació, al nacionalisme i, a la fi, al totalitarisme–, aqueixa primera línia de pensament, regida per la meta d'organització de les llibertats humanes, es remuntaria a l'institucionalisme republicà d'encuny

renaixentista, culminat amb l'obra del calvinista Althusius. Qui, en trànsit entre el comiat a l'organicisme medieval i l'anunci del liberalisme posterior, va formular un primer federalisme. Així mateix, hereu d'aquest en el context del segle XX, el federalisme integral d'arrel personalista postula, per mitjà de la política, la necessària transformació de la raó d'Estat –dels fins uniformitzadors excloents a l'interior i de conquesta cap a l'exterior– en uns fins cívics de la persona. I, per tant, s'ubica, a títol de tercera via, entre el liberalisme individualista i el socialisme col·lectivista.

*Setena.* La relació federativa s'entén a mode d'una comunitat de comunitats orgàniques i, a la vegada, autònomes, on cadascuna d'elles s'estructura en una democràcia de la participació civicopolítica i de la previsió socioeconòmica (en pro d'un mínim social garantit). Sota l'influx autogestionari de Proudhon, l'organització política d'inspiració federal es vertebrava de baix cap a dalt, a través d'una espècie de teoria de conjunts, més o menys concèntriques. Aquests cercles d'articulació de la convivència humana, que també connoten una identificació comunitària del vincle social, creen la xarxa d'una democràcia ascendent, la qual, progressivament, va eixamplant-se de l'espai local i regional al continental, passant per l'estatal, fins aplegar al mundial. En tot cas, la regió, definida alhora per criteris socioeconòmics i etnicoculturals, és concebuda com a ens principal de participació civicopolítica.

*Huitena.* El “contractualisme cooperatiu” rougemontà està sustentat en els quatre principis bàsics que destil·la la tradició federalista, és a dir, autonomia, cooperació-solidaritat, participació i subsidiarietat. És per això que tal fonamentació porta a esbossar una autèntica democràcia substantiva, superadora del model democràtic formal del liberalisme clàssic. Es tracta de la suma, en interacció complementària, entre una democràcia liberal i representativa i una democràcia participativa. Fet que produeix el resultat de dividir i distribuir en major mesura els poders, així com de difondre les

iniciatives i els controls, més enllà del quadre institucional i vertical de l'Estat en direcció cap a la societat civil d'estructura horitzontal, la qual cosa redunda en benefici d'uns ciutadans i uns grups socials que veuen augmentada la responsabilitat sobre el seu futur.

*Novena.* El federalisme integral, arran de l'instrument metodològic que li proporciona l'hermenèutica fenomenològica, planteja un paradigma identitari basat en el "pluralisme de fidelitats" o pluripertinença a distintes comunitats de sentit, més o manco concèntriques. Rebutja, així, qualsevol tipus de monisme etnocèntric, reductor de la condició humana, i, en especial, el del nacionalista. Però també s'allunya de tota fragmentació atomitzadora que, des del relativisme cultural, vulga legitimar alguna mena de discurs multiculturalista de caire formal, el qual, en darrera instància, aplega a legitimar el comunitarisme clos. En oposició a un cosmopolitisme abstracte i racionalista d'origen il·lustrat, Rougemont opta per un altre discurs universalista que, tanmateix, manté el seu arrelament a les realitats concretes viscudes per la persona. Heus ací una voluntat de recerca constant de la comunió humana, mitjançant la tensió flexible entre la unitat i la diversitat. És a dir, una mateixa i sola actitud espiritual comuna que es repeteix i travessa de forma similar els diferents nivells del pensament rougemontianà: des de l'antropologia personalista i la política federalista fins al foment pioner de l'ecumenisme cristià i el "diàleg de les cultures" –disseny inicial d'allò que hui es coneix com a diàleg intercultural.

*Desena.* A tall de darrera aportació rougemontiana, hom evidencia, a primeries de la dècada de 1970, la confecció d'una ecologia política d'empremta personalista, col·laborant així en la novedosa naixença de l'ecoètica contemporània. Pròxim a l'ecologisme humanista d'E. F. Schumacher, l'"ecologisme personalista" de Rougemont constitueix una resistència contra la civilització industrial moderna, contra la

tecnocràcia estatalista i el gegantisme quantitatiu macroeconòmic i, al remat, contra llur violència destructiva de l'equilibri mediambiental i de l'hàbitat natural de la persona. Hi ha ací una crida a la responsabilitat solidària i al cultiu d'unes millors condicions qualitatives per a la vida humana, que, irremissiblement, passen per la revalorització d'allò petit i frugal.

Sobre aquestes perspectives, promotores d'un desenvolupament sostenible, s'engendra un patró socioeconòmic rougemontia de caire autogestionari, ecoregionalista i federalista, ben allunyat del neoliberalisme imperant a hores d'ara. I d'ahí, el requeriment a la unitat d'acció entre els moviments ecologistes, regionalistes i federalistes europeus. Ja que tots tres es troben lligats, orgànicament, com a refús a un món d'opressions uniformitzadores.

*Onzena.* El reiterat tarannà utòpic de l'obra de Denis de Rougemont rau en l'ús de la raó pràctica en benefici de la revisió crítica de la utopia moderna. Puix, en defugir l'idealisme irrealitzable d'empremta platònica, s'acull a un tipus d'utopia caracteritzat per l'adopció d'una teleologia realista, crítica i humanista. Realista, perquè, des d'una consciència temporal reflexiva, s'arrela en la història i compta amb els coneixements prospectius de les ciències (en qüestions com la demografia, l'ecologia...). Crítica, perquè es fonamenta en un coneixement prudencial i raonable de trets ètics. I humanista, perquè, incloent-hi la dimensió afectiva dels sentiments, està oberta a la prospecció intuïtiva d'un futur progressivament més alliberador o emancipador de la condició humana.

Tal raó pràctica d'empremta utòpica s'erigeix a mode d'una "prospectiva personalista" del subjecte humà immers en la història. Conseqüentment, la política esdevé l'instrument privilegiat d'aqueixa prospectiva envers la satisfacció de majors quotes de llibertat i justícia per a tota la humanitat.

*Dotzena.* El nucli identitari més genuí de l'europèitat, fornit per la suma històrica d'infinitud d'esforços personals i comunitaris, es conté en aqueixos dos valors objectius que defineixen per ells mateixos l'herència cultural d'Europa: d'una banda, l'home de la contradicció, ço és, l'home relacional, i d'altra banda, el diàleg entre l'u i el divers, entre la necessitat d'unió i de pluralisme. En resum, per a Rougemont, l'orientació històrica de la cultura europea tendeix cap a l'articulació d'un cosmopolitisme pluralista i arrelat en la realitat concreta. Així mateix, l'*europèitat*, com a memòria cultural i font de valors teleològics per a bastir l'avenir, requereix, segons ell, un correlatiu *europèisme* polític. Aquest últim apareix a mode de culminació i garantia de la cultura europea que l'ha afaiçonat en el seu naixement.

Per a evitar qualsevol acusació d'eurocentrisme, al fil del que diem, el pensador neuchâtelés remarca la vocació universal i universalitzant de la cultura europea i del federalisme que li és propi. Actitud que, oposada a l'unilateralisme actual de la teoria realista neoconservadora en relacions internacionals, resta ben lluny de cap pruija neoimperialista. I, per tant, respon, més bé, a un discurs vertebrador de la societat internacional, no sols europea sinó també mundial, que busca fonamentar-se en el dret i en institucions multilaterals de cooperació, obertes a una creixent xarxa de poders supranacionals multinivell.

En fi, malgrat l'anhel constant de l'autor suís d'ampliar el procés d'integració europea cap als països de l'Est, una vegada se superara l'*impasse* de la Guerra Freda, caldria apuntar, en tot cas, una objecció a la seua idea d'Europa: la perspectiva en excés occidentalista amb la qual aborda la seua conceptualització. L'extensió oriental del continent, l'aportació cultural eslava i bizantina, roman en un silenci marginal, difícilment justificable.

*Tretzena.* A hores d'ara, els escrits rougemontians, més enllà del quadre de coordenades històriques en què foren concebuts, gaudeixen d'un valor allisonador per a fecundar una postmodernitat humanista i resistent –antagònica d'aquella més popularitzada que se sol associar amb un pensament feble i nihilista. La seua contemporaneïtat és palpable en considerar la realitat de molts problemes hodierns ja tractats, o almenys ataüllats, al seu si, com ara: la fonamentació universalista dels drets humans i la conformació d'uns drets de tercera generació; el diàleg entre cultures i religions, així com l'impuls de l'ecumenisme cristià; la crisi de l'Estat-nació tant a nivell supraestatal com infraestatal; la importància del fet cultural per a la delimitació d'una unió política europea més immediata, però dirigida cap a un horitzó mundial; o, per últim, el repte ecològic al creixement econòmic. En darrer terme, també s'ha d'emfasitzar que la llavor sembrada pels diferents representants del federalisme integral, i no sols per Rougemont, ha tingut, com a un dels seus fruits, l'aparició d'una vertadera escola de pensament, sovint difuminada, però exemplificada per la no gens desconsiderable xarxa d'institucions acadèmiques i cultures creades.

## BIBLIOGRAFIA



A) OBRES DE DENIS DE ROUGEMONT<sup>1132</sup>

- “Le péril Ford”, a *Foi et vie*, n° 4, febrer de 1928, pp. 189-202.
- *Les Méfaits de l’Instruction publique* (1929), Lausana, Eureka, 1972.
- “Kierkegaard”, a *Foi et Vie*, n° 27, maig 1931, pp. 351-352.
- *Le Paysan du Danube* (1932), Lausana, L’Age d’Homme, 1982.
- “Hic et Nunc” a *Hic et Nunc*, n° 1, novembre de 1932, pp. 2-3 [manifest fundacional de la revista escrit pels cinc redactors, inclòs Rougemont].
- “L’acte. La notion d’acte comme point de départ” (1933), a *L’Europe en formation*, setembre-octubre 1981, pp. 29-37 [article en col·laboració amb Arnaud Dandieu].
- “Le protestantisme jugé (notes et documents)”, a *Foi et Vie*, n° 45-46, gener-febrer 1933, pp. 184-187.
- “Humanisme et christianisme”, a *Le Semeur*, n° 5, 1er de mars de 1933, pp. 286-293.
- “Comment rompre?”, a *Esprit*, n° 6, mars 1933, pp. 909-916.
- “Protestants (La religion et le monde: ceux qui ont commencé)”, a *Esprit*, n° 6, mars de 1933, pp. 1034-1037.
- “Spirituel d’abord”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 3, juliol 1933, pp. 13-17 [article en col·laboració amb Daniel-Rops].
- “Dialectique des fins dernières”, a *Hic et Nunc*, n° 3-4, juliol de 1933, pp. 95-101.
- “Les parlementaires contre le Parlement”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 4, octubre de 1933, pp. 7-9 [article en col·laboració amb Jean Jardin].
- *Politique de la Personne, problèmes, doctrines et tactique de la Révolution personnaliste*, París, Je sers, 1934.
- “Préface”, a Carl Koch, *Soeren Kierkegaard (1813-1855)* [A. Nicolet i F. Billeskov Jansen, trads.], París/Ginebra, Je sers/Labor et Fides, 1934, pp. 7-13.
- “Grammaire de la personne”, a *Hic et Nunc*, n° 5, gener de 1934, pp. 18-23.
- “L’humanité de Jesus d’après Calvin”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 597, 24 de mars 1934, p. 4.
- “Définition de la personne”, a *Esprit*, n° 27, desembre de 1934, pp. 368-382.
- “Kierkegaard, Dostoïevski, Barth”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 645, 23 de febrer de 1935, p. 5
- “Quatre indications pour une culture personnaliste”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 18, febrer 1935, pp. 13-16.
- “Contre Nietzsche”, a *Présence*, n° 3, abril-maig 1935, pp. 1-4.

<sup>1132</sup> Dins la present bibliografia recollim únicament aquelles obres que han estat utilitzades de forma directa per a l’elaboració de l’estudi. Per a una recopilació bibliogràfica completa, o quasi exhaustiva, del nostre autor, ens remetem a Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1996 [II vols.], pp. 1151-1251.

- “Trois traités de Jean Calvin”, a *Les Nouvelles littéraires*, n° 666, 20 de juliol de 1935, p. 5.
- “Autour de Nietzsche (Petite note sur l’injustice)”, a *Présence*, n° 9, novembre 1935, pp. 30-31.
- *Penser avec les mains* (1936), París, Gallimard, 1972. Traducció en castellà: *Pensar con las manos: sobre las ruinas de una civilización burguesa* [sense traductor], Madrid, Magisterio español, 1977.
- “Plébiscite et démocratie”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 30, abril de 1936, pp. 21-25.
- “Qu’est-ce que l’autorité?”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 31, maig de 1936, pp. 2-5.
- “Qu’est-ce que la politique?”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 32, juny de 1936, pp. 1-10.
- “Du socialisme au fascisme”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 35, novembre de 1936, pp. 18-22.
- *Journal d’un intellectuel en chômage* (1937), Ginebra, Slatkine, 1995.
- “Changer la vie ou changer l’homme?”, a *Le communisme et les chrétiens*, París, Plon, 1937, pp. 212-232. Traducció en castellà: *¿Cambiar la vida o cambiar al hombre?* [sense traductor], Buenos Aires, Sur, 1941.
- “Luther inconnu” [pròleg], a Martí Luter, *Traité du Serf Arbitre*, París, Jersers, 1937, pp. 15-27.
- “Historique du mal capitaliste”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 37, gener de 1937, pp. 1-13 [article en col·laboració amb René Dupuis].
- “Luther et la liberté (À propos du Traité du Serf Arbitre)”, a *Foi et Vie*, n° 2, mars-abril 1937, pp. 221-231.
- “L’autorité assure les libertés”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 40, maig de 1937, pp. 42-50 [article en col·laboració amb Claude Chevalley].
- “Retour de Nietzsche”, a *Esprit*, n° 56, maig de 1937, pp. 313-315.
- “Neutralité oblige”, a *Esprit*, octubre de 1937, pp. 22-35.
- “Trop d’irresponsables s’engagent! (Responsabilité des intellectuels)”, a *L’Ordre Nouveau*, n° 42, juny de 1938, pp. 19-22.
- *L’Amour et l’Occident* (1939), París, France Loisirs, 1990. Traducció en castellà: *El amor y Occidente* [Antoni Vicens, trad.], Barcelona, Kairós, 1997.
- *Nos Libertés. Bréviaire du citoyen*, Lausana, Librairie F. Rouge, 1940.
- *Qu’est-ce que la Ligue du Gothard?*, Boudry (Neuchâtel)/Berna, La Baconnière/La Ligue du Gothard, 1940.
- *Mission ou Démission de la Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1940.
- “À cette heure où Paris...”, a *Gazette de Lausanne*, 17 de juny de 1940.
- *The Heart of Europe*, Nova York, Duell, Sloan & Pearce, 1941. Traducció en castellà: *Suiza Corazón de Europa* [sense traductor], Buenos Aires, Editorial del Instituto Americano de Investigaciones Sociales y Económicas, 1942.
- *Les Personnes du Drame* (1944), Neuchâtel, La Baconnière, 1945.
- *La Part du Diable* (1942), París, Gallimard, 1946. Traducció en castellà: *La parte del diablo* [Carlos Pujol, trad.], Barcelona, Planeta, 1983.
- *Lettres sur la Bombe atomique*, París, Gallimard, 1946.
- *Vivre en Amérique*, París, Stock, 1947.
- *Les libertés que nous pouvons perdre*, París, Société des Éditions des Amis de la Liberté, 1951.

- *La Confédération Helvétique*, Monaco, Éditions du Rocher, 1953.
- *L'aventure occidentale de l'homme*, París, Albin Michel, 1957. Traducció en castellà: *La aventura occidental del hombre* [Roberto Bixio, trad.], Buenos Aires, Sur, 1968.
- "Europe et culture", a *Quelle Europe?*, París, Fayard, 1958, pp. 69-76.
- "Préface", a *Demain l'Europe sans frontières?* [Raymond Racine, dir.], París, Plon, 1958. Traducció en castellà: "Prefacio", a *Hacia una Europa sin fronteras (el Mercado Común y la integración europea)* [José Belenguer, trad.], València, Fomento de Cultura, 1962, pp. 13-16.
- "Nouvelles métamorphoses de Tristan", a *Preuves*, n° 96, febrer de 1959, pp. 14-27.
- "Introducción", a Max Beloff, *Europa y los europeos* [José M<sup>a</sup> Aroca, trad.], Barcelona, Plaza & Janés, 1961, pp. 19-31.
- "La Personne, l'Ange et l'Absolu ou le dialogue Occident-Orient", a *La Nouvelle Revue Française*, n° 100, abril de 1961, pp. 585-617.
- *The Christian Opportunity*, Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1963.
- *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, París, Hachette, 1965.
- *Journal d'une époque (1926-1946)*, París, Gallimard, 1968.<sup>1133</sup>
- "La Région n'est pas un mini-Etat-nation", a *L'Europe des Régions II*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1970, pp. 31-40. Traducció al castellà: "La región no es un mini estado-nación", a Santiago Petschen, *La Europa de las regiones*, Institut d'Estudis Autònoms, Barcelona, 1992 [apèndix documental], pp. 273-275.
- "Denis de Rougemont et la politique du pessimisme actif" [Jean Blot, entrevistador], a *Le Monde*, 14 de desembre de 1972.
- "L'Europe est d'abord une unité de culture", a *Intégration*, n° 3-4, 1971, pp. 219-225. Traducció en castellà: "Europa es ante todo una cultura", a *Revista de Occidente*, n°119-120, 1973, pp. 177-187.
- "Notre complexe de culpabilité", a *Choix de textes*, Berna, Chancellerie Fédérale Suisse, 1975, pp. 548-553.
- "Au-delà de la société industrielle", a *Réflexions prospectives sur la société au-delà de la surabandonce et du gaspillage: Nestlé 1925-1975*, Brussel·les, Nestlé Belgique, 1975, pp. 29-38.
- "Paradoxes de la prospective", a *Bulletin du CEC*, n° 3 (any XV), tardor de 1975, pp. 30-43.
- "Quand même il serait seul... (Sur un texte de George Orwell)", a *Bulletin du CEC*, n° 3 (any XV), tardor de 1975, pp. 51-53.
- *L'avenir est notre affaire*, París, Stock, 1977. Traducció en castellà: *El porvenir es cosa nuestra* [Álvaro Torres de Tolosa, trad.], Buenos Aires, Sur, 1980.
- "Energie solaire et autonomie", a *Autonomie, énergie solaire. Fact 79 Forum architecture, communication, territoire*, Saint-Saphorin (Suïssa), Georgi, 1980, pp. 17-24.

<sup>1133</sup> *Journal d'une époque* reuneix principalment, a més d'alguns textos intermedis nous a mode de connectors, els següents dietaris (tots ells, també, publicats individualment amb anterioritat, llevat de l'últim): *Le paysan du Danube* (1926-1929), *Journal d'un intellectuel en chômage* (1933-1935), *Journal d'Allemagne* (1935-1936), *Journal de deux Mondes* (1939-1946). Hi ha traducció en castellà sols del tercer llibre d'aquesta recopilació: *Diario de Alemania* [Ricardo Baeza, trad.], Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1939.

- “Hérétiques de toutes les religions...”, a *Henry Corbin*, París, Éditions de l’Herne, 1981, pp. 298-303.
- “Fédéralisme, personalisme, oecuménisme”, a *Liber Amicorum Henri Brugmans. Au service de l’Europe*, Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture, 1981, pp. 124-135.
- “La Suisse et quelle Europe?”, a *La Suisse et la Communauté Européenne élargie*, Ginebra, Institut Universitaire d’Études Européennes, 1983, pp. 57-63.
- “Préface”, a Bertrand de Launay, *Le poker nucléaire, comme brebis à l’abattoir*, París, Syros, 1983, pp. 9-15.
- “Témoignage”, a *Le personnalisme d’Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, París, Seuil, 1985, pp. 35-39 i 130-133.
- “Interview avec Denis de Rougemont” [Pierre Verdagner, entrevistador], a *Contemporary French Civilization*, nº 1, 1986, pp. 64-67.
- *Inédits. Extraits de cours choisis et présentés par Jean Mantzouranis et François Saint-Ouen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988.
- “Sur le rôle de l’Europe dans le dialogue de cultures”, a *Cadmos*, nº 50, estiu de 1990, pp. 6-23.
- *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994.
- *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l’Europe* [Christophe Calame, ed. lit.], Éditions de la Différence, París, 1994, t. III [II vols.].<sup>1134</sup>

## B) BIBLIOGRAFIA SOBRE DENIS DE ROUGEMONT

- ACKERMANN, Bruno, “*Journal d’une époque. Journal non intime ou la quête d’une intimité de la personne à l’histoire (1926-1946)*” a *Ecriture*, nº 29, tardor de 1987, pp. 37-69.
- ---, “Les fondements spirituels de la pensée européenne de Denis de Rougemont”, a *Protestantisme et construction européenne*, Brussel·les, Ad Veritatem, 1991, pp. 61-76.
- ---, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1996 [II vols.].
- ---, *Denis de Rougemont. De la personne à l’Europe*, Lausana, L’Age d’Homme, 2000.

<sup>1134</sup> Dins d’un pla de cinc parts temàtiques en què s’estructura l’edició de les seues obres completes, fins a hores d’ara, sols se n’ha publicat la tercera. Hi ha traducció al català i al castellà d’algunes publicacions incloses en dit tom III: *Vingt-huit siècles d’Europe* (1961) traduïda com *Tres milenios de Europa* [Fernando Vela, trad.], Madrid, Revista de Occidente, 1963; *Les chances de l’Europe* (1962) traduïda amb el títol d’*Europa como probabilidad* [Emilio Artacho, trad.], Madrid, Taurus, 1964; i, per últim, *Lettre ouverte aux Européens* (1970) traduïda bé com *Europeos, uníos* [Justo Beramendi, trad.], Barcelona, Aymá, 1975, bé com *Salvació: Europa* [Robert Comet, trad.], Barcelona, Proa, 1975.

- ACKERMANN, Bruno i SAINT-OUEN, François, “Denis de Rougemont (1906-1985)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 259-266.
- ARON, Robert i MARC Alexandre, *Principes du fédéralisme*, París, Le Portulan, 1948.
- BALMAND, Pascal, *Denis de Rougemont et l'esprit des années trente*, tesina d'investigació, París, Université de Nanterre, 1981-1982, en premsa.
- BEA, Emília i COLOMER, Agustí, “Mounier i *Esprit*: Europa contra les hegemonies”, a *4r Premi Cirera i Soler 2001*, Barcelona, Unió de Treballadors Democratacristians de Catalunya, 2002, pp. 11-69.
- BLAU, Paul, “La pensée écologiste de Denis de Rougemont: l'avenir est notre affaire”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L'union de l'Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel-les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997, pp. 65-71.
- BOISSIÈRE, Bruno, “Le fédéralisme de Denis de Rougemont en regard de la crise européenne d'aujourd'hui”, a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'Homme, 2007, pp. 31-36.
- BOLIS, Luciano, “Congrès du Peuple Européen”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 352-356.
- BRUGMANS, Henri, *La idea europea 1920-1970*, Madrid, Moneda y Crédito, 1972.
- ---, “L'Europe: par son histoire, une vocation d'avenir”, *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'europpéen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, pp.128-132.
- ---, “Le fédéralisme des pays fédéralisés”, a *Historia y pensamiento: homenaje a Luis Díez del Corral*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 1987, vol. I, pp. 139-143.
- BRUGMANS, Henri i DUCLOS, Pierre, *Le fédéralisme contemporain: critères, institutions, perspectives*, Leyden, A. W. Sythoff, 1962.
- BURRIN, Philippe, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery, 1933-1945*, París, Seuil, 1986.
- ---, “Le fascisme aux couleurs de la France. Entretien avec Philippe Burrin. Propos recueillis par Marc Riglet”, a *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux* [Michel Winock, dir.], París, Seuil, 1995, pp. 267-271.
- CALAME, Christophe, “L'École et l'essayiste”, a *Écriture*, n° 29, tardor de 1987, pp. 71-79.
- CAMPICHE, Christian, *Denis de Rougemont. Le séducteur de l'Occident*, Chêne-Bourg (Suïssa), Georg, 1999.
- CETINIC, Frano, “Denis de Rougemont et l'Europe de l'Est: un amour partagé”, a *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1988, pp. 261-264.
- CLERC, Alain, “L'Europe, l'environnement et la région”, a *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1988, pp. 191-195.
- DANESE, Attilio, *Il federalismo*, Roma, Città Nuova, 1995.

- ---, “Un module théorique personnaliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité”, *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1989, pp. 85-93.
- ---, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma, Città Nuova, 1984.
- DD. AA., *Autour de «L’Avenir est notre affaire». Les entretiens de Crêt-Bérard* [Gérard de Puymège, ed.], Lausana, Fondation Charles Veillon, 1984.
- DD. AA., *Bulletin du CEC*, abril de 1962 (any II) [nombre dedicat al diàleg de les cultures].
- DD. AA., *Bulletin du CEC*, tardor de 1965 (any V) [nombre dedicat a les relacions Europa-Món].
- DD. AA., *Bulletin du CEC*, nº 1 (any XIV), primavera de 1974 [nombre monogràfic titulat “L’Europe des régions IV”].
- DD. AA., *Cadmos*, nº 33, primavera 1986 [nombre monogràfic dedicat a Denis de Rougemont].
- DD. AA., *Denis de Rougemont, aujourd’hui*, Lausana, L’Age d’Homme, 2007.
- DD. AA., *Denis de Rougemont, l’écrivain, l’europpéen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976.
- DD. AA., *Dialogue des cultures à l’aube du XXIème siècle. Hommage à Denis de Rougemont* [Dusan Sidjanski i François Saint-Ouen, dirs.], Brusel-les, Bruylant, 2007.
- DD. AA., *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1988.
- DD. AA., *Écriture*, nº 29, tardor de 1987 [nombre monogràfic dedicat a Denis de Rougemont].
- DD. AA., *Emmanuel Mounier i la tradició personalista* [Agustí Colomer i August Monzon, eds.], València, Publicacions de la Universitat de València, 2001.
- DD. AA., *Esprit. Une revue dans l’histoire 1932-2002*, París, Esprit, 2002.
- DD. AA., “Fédéralisme (chez Rougemont)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 202-204.
- DD. AA., *Federalismo y federalismo europeo* [Gaston Berger, dr./Raúl Morodo, trad.], Madrid, Tecnos, 1965.
- DD. AA., *L’apporto del personalismo alla costruzione dell’Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981.
- DD. AA., “Les deux visages du fédéralisme européen”, *Esprit*, novembre de 1948, pp. 1-2 [editorial que acompanya a un dossier de diversos autors sobre el mateix tema].
- DD. AA., “Les groupes *Esprit* de Suisse”, a *Esprit*, octubre de 1937, pp. 1-3 [editorial que acompanya a un dossier de diversos autors sobre el mateix tema].
- DD. AA., *Les régions transfrontalières de l’Europe. Colloque de Genève 1975 de l’Association des Instituts d’Études Européennes*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1975.
- DD. AA., *L’Europe des Régions II*, Ginebra, Institut Universitaire d’Études Européennes, 1970.

- DD. AA., *L'Europe des régions III*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1972.
- DD. AA., *La révolution fédéraliste*, Presses d'Europe, Paris, 1969.
- DD. AA., *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Paris, Seuil, 1985.
- DD. AA., *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947. Traducció en castellà: *El espíritu europeo* [M. Riaza, trad.], Madrid, Guadarrama, 1957.
- DD. AA., *L'Ordre Nouveau* [Marc Heim, ed.], Aosta, Le Château, 1997 [reedició facsímil de la sèrie completa de la revista (1933-1938)].
- DD. AA., *Naissance de l'Europe des régions*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1968.
- DD. AA., *Nouvelle Revue neuchâtelois*, n° 47 (any XII), tardor de 1995 [nombre titulat "Denis de Rougemont. De Neuchâtel à l'Europe"].
- DD. AA., *Où en est l'Europe aujourd'hui. Premières Rencontres Denis de Rougemont* [François Saint-Ouen, ed.], Ginebra, Centre Européen de la Cultura, 1995.
- DD. AA., *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L'union de l'Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel·les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997.
- DEERING, Mary Jo, *Denis de Rougemont l'Européen*, Lausana, Centre de Recherches européennes/Fondation Jean Monnet, 1991.
- ---, "Denis de Rougemont. Réflexion sur la rétrospective et la prospective", a *Nouvelle Revue neuchâtelois*, n° 47 (any XII), tardor de 1995, pp. 81-83.
- DE LIBERA, Alain, "Europe plurielle: l'héritage anonyme", a *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle. Hommage à Denis de Rougemont* [Dusan Sidjanski i François Saint-Ouen, dirs.], Brusel·les, Bruylant, 2007, pp. 81-96.
- DE PURY, Roland, "Autour de «Hic et Nunc»", a *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'europpéen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, pp. 73-81.
- DE SENARCLENS, Pierre, *Le Mouvement Esprit, 1932-1940*, Lausana, L'Age d'Homme, 1974.
- "Editorial" [sense autor], a *Cadmos*, n° 50, estiu de 1990, p. 4-5.
- FAVRE, Roger, *Qui a peur de Denis de Rougemont?*, Le Locle (Suïssa), G d'Encre, 2006.
- FLORES, Xavier, "El sueño de Europa", a *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* [José Luis Abellán, coord.], Madrid, Trotta, 1994, pp. 107-117.
- FONTANA, Tiziano, *Aspects de la pensée personnaliste de Denis de Rougemont*, tesina d'investigació, Lausana, Université de Lausanne, 1992, en premsa.
- GEORIS, Raymond, "L'humour chez Denis de Rougemont", a *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Cultura, 1988, pp. 77-78.
- GEREMEK, Bronislaw, "Jusqu'où l'Europe?", a *Denis de Rougemont, aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'Homme, 2007, pp. 45-53.

- GOUZY, Jean-Pierre, “Mouvements fédéralistes et grands congrès d’après-guerre”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 402-406.
- ---, “Une capacité d’homme d’action”, a *Denis de Rougemont, aujourd’hui*, Lausana, L’Age d’Homme, 2007, pp. 37-39.
- GRABER, Anne-Caroline, *Denis de Rougemont et la CEE: 1957-1985*, tesina d’investigació, Ginebra, Institut Universitaire de Hautes Études Internationales-Université de Genève, 2000, en premsa.
- GRÉMION, Pierre, “Personnalisme, fédéralisme, progressisme”, a *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1988, pp. 125-133.
- ---, *Intelligence de l’anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1975)*, París, Fayard, 1995.
- ---, “Congrès pour la Liberté de la Culture”, a *Dictionnaire des intellectuels français* [Jacques Julliard i Michel Winock, dirs.], París, Seuil, 1996, pp. 309-310.
- HAEGI, Claude, “Une révolte constructive à réactiver”, a *Denis de Rougemont, aujourd’hui*, Lausana, L’Age d’Homme, 2007, pp. 17-21.
- HALIMI, Serge, “La oligarquía, el Partido Socialista y Bernard-Henri Lévy”, a *Le Monde Diplomatique*, novembre de 2007.
- HAMILTON, Alasdair, *L’illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, París, Gallimard, 1973.
- HÄSSIG, Claus, “Denis de Rougemont: de l’Europe des régions aux nouvelles formes de citoyenneté”, a *Swiss, made: la Suisse en dialogue avec le monde* [Beat Schläpfer, dir.], Carouge/Ginebra, Zoé, 1998, pp. 317-326.
- HELLMAN, John, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.
- ---, “Personnalisme et fascisme”, a *Le personnalisme d’Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, París, Seuil, 1985, pp. 116-129.
- HÉRAUD, Guy, *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne*, París, Presses d’Europe, 1968.
- ---, “Réflexions sur la souveraineté et le fait national: comment reduire la souveraineté par le haut et par le bas”, a *Autour de «L’Avenir est notre affaire». Les entretiens de Crêt-Bérard* [Gérard de Puymège, ed.], Lausana, Fondation Charles Veillon, 1984, pp. 69-83.
- HÉRIARD DUBREUIL, Emmanuel, “Mouvements personnalistes des années trente: Denis de Rougemont médiateur”, a *Les relèves en Europe d’un après-guerre à l’autre: racines, réseaux, projets et postérités*, Brussel-les, P.I.E./Peter Lang, 2005, pp. 217-231.
- IZARD, Pierre, *La pensée politique et sociale de Denis de Rougemont*, tesina d’investigació, Tolosa del Llenguadoc, Institut d’Études Politiques de Toulouse, 1980-1981, en premsa.
- ---, *Personnalisme et fédéralisme à travers l’œuvre des fondateurs de la revue L’Ordre Nouveau (Robert Aron, Claude Chevalley, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops, Alexandre Marc et Denis de Rougemont)*, tesi doctoral, Tolosa del Llenguadoc, Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1986, en premsa.



- KINSKY, Ferdinand, *Fédéralisme et personnalisme*, París-Niça, Presses d'Europe, 1976.
- ---, "Fédéralisme et personnalisme", a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 79-84.
- ---, *L' "Europe vaticane" ? Un regard chrétien sur l'Europe*, Niça, Presses d'Europe, 1999.
- LAVENIR, Hervé, "Les perspectives régionales de l'Europe", a *Naissance de l'Europe des régions*, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1968, pp. 3-9.
- LÉVY, Bernard-Henri, *L'idéologie française*, París, Grasset & Fasquelle, 1981.
- LINDENBERG, Daniel, "Mounier i Europa", a *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelona, Cruïlla, 2002, pp. 99-119.
- LOTTMAN, Herbert, *La Rive Gauche. La élite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950* [José Martínez Gericabeitia, trad.], Barcelona, Tusquets, 1994.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, París, Seuil, 1969.
- MANTZOURANIS, Jean, *Le personnalisme de Denis de Rougemont*, tesina d'investigació, Ginebra, Institut Universitaire d'Études Européennes, 1981, en premsa.
- MARAGALL, Pasqual, "Les cités et régions, ciment de la construction fédérale de l'Europe", a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L'union de l'Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel·les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997, pp. 73-75.
- MARC, Alexandre, "Historia de las ideas y de los movimientos federalistas desde la Primera Guerra Mundial", a *Federalismo y federalismo europeo* [Gaston Berger, dr./Raúl Morodo, trad.], Madrid, Tecnos, 1965, pp.127-148.
- "Heureux ceux qui sont morts dans la fidélité", a *L'Europe en formation*, novembre-deseembre de 1985, pp. 61-65.
- ---, "Denis de Rougemont, un homme à-venir", a *Cadmos*, nº 33, primavera de 1986, pp. 25-46.
- ---, "Préface. L'heure est venue. Allons-y", a *Inédits. Extraits de cours choisis et présentés par Jean Mantzouranis et François Saint-Ouen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, pp. 7-18.
- MARTÍNEZ I SEGUÍ, Joan Alfred, "Denis de Rougemont i els inconformistes dels anys trenta", a *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2001, pp. 33-39.
- ---, "Camino hacia la unidad europea desde el federalismo en los personalismos del siglo XX", a *Anuario de filosofía del derecho*, t. XXII, 2005, pp. 235-245.
- MAURIAC, François, "Journal d'un Intellectuel en chômage", a *Bulletin de la Guilde du Livre*, setembre de 1937, pp. 140-142.
- MILZA, Pierre, *Fascisme français. Passé et présent*, París, Flammarion, 1987.

- ---, “L’ultra-droite des années trente”, a *Histoire de l’extrême droite en France* [Michel Winock, dir.], Paris, Seuil, 1993, pp. 157-189.
- ---, “Le fascisme n’est pas une invention française. Entretien avec Pierre Milza par Hélène Coulonjou”, a *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux* [Michel Winock, dir.], Paris, Seuil, 1995, pp. 261-266.
- ORY, Pascal, “Il gruppo della «Jeune Droite» e quello di «Ordre Nouveau»”, a *L’apporto del personalismo alla costruzione dell’Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 79-91.
- ORY, Pascal i SIRINELLI, Jean-François, *Les Intellectuels en France, de l’affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1986. Traducció en castellà: *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días* [Evelio Miñano, trad.], València, Publicacions de la Universitat de València, 2007.
- PETITPIERRE, Gilles, “Denis de Rougemont, ouvrier intellectuel” [entrevista a Gilles Petitpierre], a *Le Temps*, 8 de setembre de 2006.
- PETSCHEN, Santiago, *La Europa de las regiones*, Barcelona, Institut d’Estudis Autonòmics, 1992.
- PUJOL, Jordi, “La région, espace de participation civique en Europe”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L’union de l’Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel·les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997, pp. 27-34.
- RAMUZ, Charles-Ferdinand, “Le chômage et les intellectuelles”, a *Les Nouvelles littéraires*, 13 de novembre de 1937.
- RICQ, Charles, “Analyse multidisciplinaire d’une réalité régionale transfrontalière”, a *Bulletin du CEC*, n° 1 (any XIV), primavera de 1974, pp. 32-41.
- ---, “Denis de Rougemont: l’utopie créatrice”, a *Denis de Rougemont, l’écrivain, l’européen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, pp. 88-95.
- ---, “Les Régions d’Europe et la construction européenne”, a *Cadmos*, n° 36, hivern de 1986, pp. 38-76.
- ROEMHELD, Lutz, *Integral federalism*, Frankfurt del Main, Peter Lang, 1990.
- ROJO, Argimiro, *El modelo federalista de integración europea: la Europa de los estados y de las regiones*, Madrid, Dykinson, 1996.
- SAINT-JOHN PERSE, “Rougemont l’occidental”, a *Denis de Rougemont, l’écrivain, l’européen. Études et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, pp. 7-8.
- SAINT-OUEN, François, *Denis de Rougemont & l’Europe des régions*, Ginebra, Fondation Denis de Rougemont pour l’Europe, 1998.
- ---, “Denis de Rougemont, inventeur d’inconnu”, a *Denis de Rougemont, aujourd’hui*, Lausana, L’Age d’Homme, 2007, pp. 73-76.
- SANTER, Jacques, “La construction de l’Europe fédérale: l’union des diversités”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L’union de l’Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel·les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997 pp. 23-26.
- SCHULZ, Kristina, “Neutralité et engagement: Denis de Rougemont et le concept de «neutralité active»”, a *Littérature et sciences sociales dans*

- l'espace romand* [Raphäel Baroni, dir.], Lausana, Antipodes, 2006, pp. 57-70.
- SIDJANSKI, Dusan, “«Penser avec les mains»”, a *Cadmos*, n° 33, primavera de 1986, pp. 47-61.
  - ---, “Fédéralisme (et neo-fédéralisme)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 67-78.
  - ---, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes de la Comunidad Europea a la Unión Europea* [Gaizka Aranguren i Enrique Martínez Gutiérrez, trads.], Barcelona, Ariel, 1998.
  - ---, “La culture européenne en tant que fondement du dialogue et du fédéralisme”, a *Dialogue des cultures à l'aube du XXIème siècle. Hommage à Denis de Rougemont* [Dusan Sidjanski i François Saint-Ouen, dirs.], Brusel-les, Bruylant, 2007, pp. 31-43.
  - SIRINELLI, Jean-François, VANDENBUSSCHE, Robert i VAVASSEUR-DESPERRIERS, Jean, *La France de 1914 à nos jours*, París, PUF, 2004.
  - STERNHELL, Zeev, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983.
  - ---, “La modernité et ses ennemis: de la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie”, a *L'éternel retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence* [Zeev Sternhell, dir.], París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pp. 9-37.
  - THÉRIVE, André, “Journal d'un Intellectuel en chômage”, a *Le Temps*, 23 de setembre de 1937; text revisat i tornat a publicar a *Moralistes de ce temps*, París, Amiot-Dumont, 1948, pp. 375-385.
  - TOUCHARD, Jean, “L'esprit des années 1930: une tentative de renouvellement de la pensée française”, a *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, París, Hachette, 1960, pp. 89-118.
  - VANDAMME, Jacques, “Personalismo e identità europea”, a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 249-262.
  - VERDAGUER, Pierre, “Denis de Rougemont et la nouvelle censure”, a *The French Review*, n° 2, desembre de 1985, pp. 258-266.
  - VILANOVA, Santiago, *L'econacionalisme. Una alternativa catalana dins una Europa ecològica*, Barcelona, Blume, 1981.
  - ---, “Denis de Rougemont et la Catalogne”, a *Régionalisme, fédéralisme, écologisme. L'union de l'Europe sur des bases culturelles et économiques nouvelles. Un hommage à Denis de Rougemont* [Mark Dubrulle, ed.], Brussel-les, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997, pp. 59-71.
  - VOYENNE, Bernard, *Historia de la idea europea* [J. Ignacio F. de la Reguera, trad.] (1964), Barcelona, Labor, 1970.
  - ---, *Histoire de l'idée fédéraliste. III. – Les lignées proudhoniennes*, París-Niça, Presses d'Europe, 1981.
  - WINOCK, Michel, *Les années trente. De la crise à la guerre*, París, Seuil, 1990.
  - ---, “Esprit”. *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, París, Seuil, 1996.
  - ---, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997.

## C) RECURS BIBLIOGRÀFIC COMPLEMENTARI

- AGUIRRE, Mariano i RAMONET, Ignacio, *Rebeldes, dioses y excluidos. Para comprender el fin del milenio*, Barcelona, Icaria, 1998.
- ALDECOA, Francisco, *La integración europea*, Madrid, Tecnos, 2002, vol. II.
- ALLEN, J.-W., *A history of political thought in the sixteenth century*, Londres, Methuen, 1964.
- ALTEMÖLLER, Eva, “Bund”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 24-25.
- ---, “Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 173-174.
- ALTHUSIUS, Johannes, *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos* [Primitivo Mariño, trad.] (1603), Madrid, CEC, 1990.
- APARISI, Ángela, “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776”, a *Derechos humanos* [Jesús Ballesteros, dir.], Madrid, Tecnos, 1992, pp. 224-242.
- APARISI, Ángela, DE LUCAS, Javier i VIDAL, Ernesto J., “Capítulo 1”, a *Introducción a la teoría del derecho* [Javier de Lucas, coord.], València, Tirant lo Blanch, 1997, pp. 25-42.
- APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* [Adela Cortina et al., trads.], Madrid, Taurus, 1985.
- ---, *Teoría de la verdad y ética del discurso* [Norberto Smilg, trad.], Barcelona, Paidós, 1991.
- ---, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva”, a *Debats*, nº 66, 1999, pp. 48-67.
- ARA PINILLA, Ignacio, “Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática”, a *El fundamento de los Derechos Humanos* [Gregorio Peces-Barba, coord.], Madrid, Debate, 1989, pp. 57-65.
- ARBÓS, Xavier, “La modernitat política”, a *Perspectives de la modernitat avançada* [Xavier Arbós i Àngel Castiñeira, dirs.], Barcelona, Enciclopèdia Catalana/CETC, 1994, pp. 51-66.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo* [Guillermo Solana, trad.], Madrid, Taurus, 1998.
- ARON, Raymond, “A suggested scheme for a study of federalism”, a *Federalism: problems and methods. International Social Science Bulletin* [UNESCO], vol. IV, nº 1, 1952, pp. 15-24.
- ---, *Paix et Guerre entre les Nations*, París, Calmann-Lévy, 1962.
- ARON, Robert, *Le socialisme français face au marxisme*, París, Grasset, 1971.
- ---, *Discours contre la méthode*, París, Plon, 1974.
- ATIENZA, Manuel, *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel, 2004.

- BALLESTEROS, Jesús, *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.
- ---, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1997.
- ---, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997.
- BARCELLONA, Pietro, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social* [H. Cl. Silveira, J. A. Estévez i J. R. Capella, trads.], Madrid, Trotta, 1996.
- BARROSO, Margarida, “Johannes Althusius (1557-1638)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 163-167.
- ---, “Alexis de Tocqueville (1805-1859)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 279-282.
- ---, “Michel Bakounine (1814-1876)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 168-171.
- BARTH, Karl, Karl Barth, *Carta a los romanos* [Abelardo Martínez de la Pera, trad.] (1919), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- ---, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry* (1931), Neuchâtel-París, Delachaux-Niestlé, 1958.
- ---, *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon-Zuric, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.
- ---, “La actualidad del mensaje cristiano”, a *Hacia un nuevo humanismo* [E. Caballero Calderón, trad.], Madrid, Guadarrama, 1957, pp. 81-92.
- ---, *Communauté chrétienne et communauté civile*, Ginebra, Labor et Fides, 1958.
- ---, *Dogmatique* (1932-1967), Ginebra, Labor et Fides, 1953-1980 [27 vols.].
- BARTH, Karl i MAURY, Pierre, *Nous qui pouvons encore parler... Correspondance 1928-1956* [Bernard Reymond, ed.], Lausana, L'Age d'Homme, 1985.
- BARTLETT, Robert, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, València, Universitat de València, 2003.
- BARTOLINI, Stefano, “Partidos y sistemas de partidos”, a *Manual de ciencia política* [Gianfranco Pasquino, dr.], Madrid, Alianza, 1992, pp. 217-264.
- BASSANI, Luigi Marco, STEWART, William i VITALE, Alessandro, *I concetti del federalismo*, Milà, Giuffrè Editore, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción* [Elena Benarroch, trad.], Madrid, Cátedra, 1984.
- BEA, Emilia, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992.
- ---, *Testimonis del segle XX*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.
- ---, “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, a *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo* [Javier de Lucas, dir.], València, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 127-164.
- BEAUD, Olivier, “Fédéralisme et Fédération en France. Histoire d'un concept impensable?”, a *Annales de la Faculté de Droit de Strasbourg*, nº 3 [nova sèrie], 1999, pp. 7-82.
- BECK, Ulrich, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998.

- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo* [Néstor A. Mínguez, trad.], Madrid, Alianza, 1977.
- BENEYTO, Juan, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, Aguilar, 1948.
- BENHABIB, Seyla, *Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'era de la globalització*, València, Tàndem, 2000.
- BERCHTOLD, Alfred, *La Suisse romande au cap du XXe siècle*, París, Payot, 1963.
- BERGER, Peter L., *La revolución capitalista: cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad* [Agustín Aguilar, trad.], Barcelona, Península, 1989.
- ---, *La rialla que salva. La dimensió còmica de l'experiència humana* [Joan Estruch, trad.], Barcelona, La Campana, 1997.
- BERLIN, Isaiah, *Nacionalisme* [Mila Garrido, trad.], València, Tàndem, 1997.
- BERNANOS, Georges, *Nous autres français*, París, Gallimard, 1939.
- BIÉLER, André, *L'humanisme social de Calvin*, Ginebra, Labor et Fides, 1961.
- BIRD, Thomas E., "In Memoriam. Hélène Iswolsky", *Irénikon*, 4<sup>o</sup> trimestre, 1976, p. 493.
- BOBBIO, Norberto, *Dreta i esquerra. Raons i significats d'una distinció política* [Ángeles Rojo, trad.], Catarroja/Barcelona, Afers, 1995.
- BONADA, Lluís, "George Orwell, un moralista del segle XX", a *L'Espill*, n<sup>o</sup> 15, hivern de 2003, pp. 196-200.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Creer y vivir* [A. Carrasco, Ana M. Agud i C. Vigil, trads.], Sígueme, Salamanca, 1974.
- ---, *Éthique*, Ginebra, Labor et Fides, 1997.
- BOSCH, Jean, *Karl Barth ou la liberté de Dieu pour l'homme*, París, Berger-Levrault, 1957.
- BOSCH, Juan, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, Verbo Divino, 2003.
- BOURDIEU, Pierre, "El intelectual negativo", a *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* [Joaquín Jordà, trad.], Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 133-136.
- BRUN, Jean, *Héraclite ou le Philosophe de l'Éternel Retour*, [s.l.], Seghers, 1969.
- BRZEZINSKI, Zbigniew, "El mundo necesita una Europa federal pronto", a *El País*, 20 de novembre de 1991.
- BURNS, J.H., *The Cambridge history of political thought: 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CAMACHO, Ildfonso, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo, 1991.
- CAMINAL, Miquel, "Nacionalismo liberal, federalismo pluralista y estados plurinacionales. Algunos argumentos en torno al diálogo entre el federalismo pluralista y el nacionalismo liberal", a *La teoría política frente a los problemas del siglo XXI* [Ángel Valencia i Fernando Fernández-Llebrez, eds.], Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 145-165.
- CAMPANINI, Giorgio, "La cultura personalista dei protagonisti dell'integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman", a *L'apporto*

*del personalismo alla costruzione dell'Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 119-129.

- ---, *Personalismo e democrazia*, Bolonya, EDB, 1987.
- CAMPS, Victoria, “Por la solidaridad hacia la justicia”, en *La herencia ética de la Ilustración* [Carlos Thiebaut, ed.], Barcelona, Crítica, 1991, pp. 136-152.
- ---, “Educar a la ciudadanía para la convivencia intercultural” a *Anthropos*, nº 191, 2001, pp. 117-122.
- CAMUS, Albert, *La Peste* [Rosa Chacel, trad.] (1947), Barcelona, Edhasa, 1995.
- CALVÍ, Joan, *Institució de la religió cristiana* [Joan Vinyes, trad.], Barcelona, Proa, col. «Clàssics del Cristianisme», 1991.
- CAPÓ, Carles, “Joan Calví (1509-1564)”, a *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 589-619.
- CAPPELLETTI, Angel J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- CARRERA, Joan, *Identitats per al segle XXI. Quaderns Cristianisme i Justícia*, nº 147, maig de 2007.
- CARVAJAL, Patricio, “La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII”, a *Revista de estudios histórico-jurídicos*, nº 21, 1999, pp. 213-247.
- ---, “Teoría política y discurso político barroco. Sobre los orígenes del liberalismo clásico: J. Althusius, J. Locke, B. Spinoza. Una interpretación”, a *Revista de estudios histórico-jurídicos*, nº 21, 1999, pp. 249-254.
- CASANOVAS, Pompeu, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Barcelona, Proa, 1996.
- CASTIÑEIRA, Àngel, “Lleialtats compartides i plurinacionalitat”, a DD. AA., *Catalunya-España. Un diàleg amb futur* [Xavier Bru de Sala i Javier Tusell, coords.], Barcelona, Planeta, 1998, pp. 83-94.
- ---, “Identitat, reconeixement i liberalismes. Un debat al voltant de Ch. Taylor”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999, pp. 105-128.
- ---, “Identitat, immigració i multiculturalisme”, a *Federalisme, catalanisme, europeisme: corrents de pensament i pràctica política* [Miquel Caminal i Francesc Vilanova, eds.], Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autonòmics i Locals, 2003, pp. 75-84.
- CHABOD, Federico, *Historia de la idea de Europa* [Constantino García, trad.] (1961), Madrid, Edersa, 1992.
- CHAMBON, Joseph, *Le protestantisme français jusqu'à la Révolution française*, Ginebra, Labor et Fides, 1958.
- CHÂTELET, F., DUHAMEL, O. i PISIER-KOUCHNER, E., *Historia del pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1992.
- CHEVALIER, J. J., “El federalismo de Proudhon y de sus discípulos”, a *Federalismo y federalismo europeo* [Gaston Berger, dr./Raúl Morodo, trad.], Madrid, Tecnos, 1965, pp. 87-125.
- CLÉMENT, Olivier, *Sobre el hombre* (1972), Madrid, Encuentro, 1983.
- COCHRANE, Charles, *Cristianismo y cultura clásica* [José Carner, trad.], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- COLL, Josep M., “Mounier i els corrents personalistes”, a *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelona, Cruïlla, 2002, pp. 51-77.

- COMBY, Jean, *Para leer la historia de la Iglesia. 2. Del siglo XV al siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 2000.
- COMTE, Bernard, “Mounier sous Vichy: le risque de la présence en «clandestinité publique»”, a *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin* [Guy Coq, dir.; actes del col·loqui celebrat a la seu de la UNESCO a París, del 5 al 6 d'octubre de 2000, sota l'organització de l'Association des amis d'Emmanuel Mounier], París, Parole et Silence, t. 1, 2003.
- ---, «Esprit» de novembre 1940 à août 1941, París, Esprit, 2004.
- CONILL, Jesús, “Ideologías políticas”, a *10 palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 213-258.
- ---, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 206-207.
- CONSTANT, Benjamin, *Del espíritu de conquista* [M<sup>a</sup> Magdalena Truyol i Marcial A. López, trads.] (1814), Madrid, Tecnos, 1988.
- ---, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos* [Antonio Zozaya, trad.] (1815), Madrid, Imp. de José Rodríguez, 1890-1891.
- CORNU, Daniel, *Karl Barth et la politique*, Ginebra, Labor et Fides, 1967.
- COROMINES, Joan, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1984.
- CORTINA, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.
- ---, “Razón práctica”, a *10 palabras clave en ética*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 327-375.
- ---, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2001.
- ---, *Contracte i aliança. Ètica, política i religió*, Barcelona, Cruïlla, 2001.
- CURZIO, Carlo, *Europa. Storia di un'idea*, Florència, Vallecchi, 1958.
- CZOUZ-TORNARE, Alain-Jacques, “Un paradoxe de l'histoire: le centralisme, passage obligé pour la formation d'un fédéralisme suisse au XIXe siècle”, a *Les Fédéralismes: réalités et représentations: 1789-1874* [Actes del col·loqui de Marsella, setembre de 1993], Aix-en-Provence, Université de Provence, 1995, pp. 361-371.
- DANDIEU, Arnaud i ARON, Robert, *La Révolution nécessaire*, París, Grasset, 1933.
- D'ASCIA, Luca, “Frederic Furió Ceriol: entre Erasme i Maquiavel”, a *Afers*, vol. 16, n<sup>o</sup> 38, 2001, pp. 123-154.
- DAVIS, S. Rufus, *The federal principle. A journey through time in quest of a meaning*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- DD. AA., *Actes du Colloque Girondins et Montagnards, Sorbonne, 14 setembre 1975* [Albert Soboul, dir.], París, Société des Études Robespierriestes, 1980.
- DD. AA., *Anthropos*, n<sup>o</sup> 70/71, març/abril de 1987 [número monogràfic dedicat a María Zambrano].
- DD. AA., *Anthropos*, n<sup>o</sup> 153, febrer de 1994 [número monogràfic dedicat al Cercle d'Eranos].
- DD. AA., *Anthropos*, n<sup>o</sup> 191, 2001 [número monogràfic dedicat a ciutadania i interculturalitat].
- DD. AA., *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, [Enric Fossas i Ferran Requejo, eds.], Madrid, Trotta, 1999.



- DD. AA., *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?* [Robert M. Kingdon i Robert D. Linder, dirs.], Lexington (Massachussets), D. C. Heath and Company, 1970.
- DD. AA., *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* [A. Ortiz-Oses i P. Lancersos, drs.], Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.
- DD. AA., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, París, 1975.
- DD. AA., *Emmanuel Mounier i el personalisme*, Barcelona, Cruïlla, 2002.
- DD. AA., *Francisco Pi y Margall y el federalismo* [Isidre Molas, ed.], Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2002.
- DD. AA., *Hacia una mundialización humanista* [Edgar Montiel, coord.], París, UNESCO, 2003.
- DD. AA., *Historia de la teoría política* [Fernando Vallespín, ed.], Madrid, Alianza, vol. 2, 1990.
- DD. AA., *Història del pensament cristià. Quaranta figures* [Pere Lluís Font, coord.], Barcelona, Proa, 2002.
- DD. AA., *Interculturalidad: fundamentos, programas y evaluación* [Encarnación Soriano, coord.], Madrid, La Muralla, 2002.
- DD. AA., *La Gironde et les Girondins* [François Furet et Mona Ozouf, dirs.], París, Payot, 1991.
- DD. AA., *Le fédéralisme en Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1991.
- DD. AA., *Nueva historia de las ideas políticas* [Pascal Ory, dr./Daniel Iglesia, trad.], Madrid, Mondadori, 1992.
- DD. AA., *Mundialització... o conquesta?*, Barcelona, Claret, 1999.
- DD. AA., *Persona e personalismi* [A. Pavan i A. Milano, dirs.], Nàpols, Dehoniane, 1987.
- DD. AA., *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999.
- DD. AA., *Suplementos Anthropos. Una interpretació evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*, nº 42, febrer 1994.
- DD. AA., *The history of the idea of Europe* [Kevin Wilson i Jan van der Dussen, eds.], Londres, Routledge, 1995.
- DE BROUWER, Alain, “Le Parti Populaire Européen: son identité et son nécessaire élargissement”, a *Christian Democracy in Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1992, pp. 111-137.
- DE COUDENHOVE-KALERGI, Richard, *Paneuropa. Dedicado a la juventud de Europa* [Ángel Gamboa, trad.] (1923), Madrid, Tecnos, 2002.
- DE JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso, “Globalización y modernidad. La vía del constitucionalismo cosmopolita”, a *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2002, pp. 13-36.
- DE LA DEHESA, Guillermo, *Comprender la globalización*, Madrid, Alianza, 2004.
- DE LUCAS, Javier, *Sociedad y derecho en E. Durkheim*, tesi doctoral, Universitat de València – Estudi General, 1977, en premsa.
- ---, “La globalización no significa universalidad de los derechos humanos. (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)” a *Jueces para la Democracia*, nº 32, juliol de 1998, pp. 3-9.

- ---, “Inmigración, ciudadanía, derechos: el paradigma de la exclusión”, a *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes* [M<sup>a</sup> E. Rodríguez Palop i A. Tornos, eds.], Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000, pp. 13-37.
- ---, “Ciudadanía y unión europea intercultural” a *Anthropos*, nº 191, 2001, pp. 93-116.
- ---, *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Barcelona, CETC/Pòrtic, 2003.
- ---, “Identidad y Constitución Europea ¿Es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?”, a *Europa: derechos, culturas*, València, Universitat de València/Tirant lo Blanch, 2006, pp.121-152.
- DE MADARIAGA, Salvador, *De la angustia a la libertad. Memorias de un federalista*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- DE MARCOS, Jaume, “Restitució de Miquel Servet. En el 450é aniversari de la seua mort”, a *Dialogal*, nº8, hivern de 2003, pp. 28-29.
- DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1979.
- DE REYNOLD, Gonzague, *Expérience de la Suisse*, Belfaux (Suïssa), Éditions de Nuithonie, 1970.
- ---, *La Démocratie et la Suisse*, Bienne, Les Éditions du Chandelier, 1984.
- DE SEBASTIÁN, Luis, *Un mundo por hacer: claves para comprender la globalización*, Madrid, Trotta, 2002.
- DE SECONDAT, Charles Louis, baró de Montesquieu, *De l'esprit de les lleis* [Josep Negre, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1983.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes/Universidad de los Andes, 1998.
- ---, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* [Joaquín Herrera, trad.], Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América* [Dolores Sánchez de Aleu, trad.] (1835-1840), Madrid, Alianza, 2002 [2 vol.].
- DE TRAZ, Robert, *L'Esprit de Genève*, Lausana, L'Age d'Homme, 1995.
- DÍAZ, Carlos, *Nihilismo y estética: filosofía de fin de milenio*, Madrid, Cincel, 1987.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Redes de solidaridad internacional*, Madrid, Ediciones HOAC, 1996.
- ---, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- DIERICKX, Guido, “Christian Democracy and its ideological rivals: an empirical comparison in the Low Countries”, a *Christian Democracy in Europe. A comparative perspective*, Londres, Pinter Publishers, 1994, pp. 15-30.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *El rapto de Europa* (1954), Madrid, Revista de Occidente, 1962.
- DOMENACH, Jean-Marie, “La modernitat contestada”, a *Perspectives de la modernitat avançada* [Xavier Arbós i Àngel Castiñeira, dirs.], Barcelona, Enciclopèdia Catalana/CETC, 1994, pp. 11-23.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1990.

- ---, “Ética y liberalismo: un análisis filosófico y político”, a *Diálogo filosófico*, nº 42, setembre-desembre de 1998, pp. 308-339.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Utopía”, a *10 palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 389-440.
- DOSSE, François, *L'empire du sens: l'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, 1995.
- DURAO BARROSO, José Manuel, “Communauté Européenne”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 335-336.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, París, Denoël, 1965.
- DUSSO, Giuseppe, “¿Qué conceptos políticos para Europa?”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 37, juliol-desembre de 2007, pp. 63-80.
- DUSSO, Giuseppe, KRAWIETZ, Werner i WYDUCKEL, Dieter, *Konsens und Konsoziation in der Politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Berlín, Duncker & Humblot, 1997.
- ELAZAR, Daniel Judah, “Federalism as grand design”, a *Publius*, nº 94, 1979.
- ---, “The Federalist”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 204-207.
- ELLIOT, J. H., *La España imperial. 1469-1716*, Barcelona, Vicens-Vives, 1987.
- ELÓSEGUI, María, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer, 1998.
- ERASME, Desideri i LUTER, Martí, *Del lliure albir; Erasme. Del serf albir; Luter* [Hèctor Vall, ed./Jaume Medina i Joan Carbonell, trads.], Barcelona, Edicions 62, 1996.
- FAHRNI, Dieter, *Histoire de la Suisse: survol de l'évolution d'un petit pays depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Zurich, Pro Helvetia, 1983.
- FARIÑAS DULCE, María José, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III/Dykinson, 2000.
- ---, “Ciudadanía «universal» versus ciudadanía «fragmentada»”, a DD. AA., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo* [Javier de Lucas, dir.], València, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 165-180.
- FEATHERSTONE, Kevin, *Socialist parties and european integration. A comparative history*, Manchester, Manchester University Press, 1988.
- FEBVRE, Lucien, *Europa. Génesis de una civilización* [Juan Antonio Vivanco, trad.], Barcelona, Crítica, 2001.
- FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y Derechos Humanos*, Madrid, Tecnos, 2003.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil* [Perfecto Andrés Ibáñez i Andrea Greppi, trads.], Madrid, Trotta, 1999.

- FERRANDO BADÍA, Juan, *El Estado unitario, el federal y el Estado autonómico*, Madrid, Tecnos, 1986.
- FETSCHER, Iring i MÜNKLER, Herfried, *Pipers handbuch der politischen ideen*, Munic, Piper, 1988.
- FLEINER-GERSTER, Thomas, “Le fédéralisme suisse: la influence du fédéralisme américain”, a *Le Fédéralisme en Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1991, pp. 9-32.
- ---, “L’esprit fédéraliste et l’Europe”, a *Cadmos*, nº 54, estiu de 1991, pp. 61-73.
- FLEURY, Antoine, “La Suisse au cœur de l’Europe”, a *Les Europe des européens* [René Girault i Gérard Bossuat, dirs.], París, Publications de la Sorbonne, 1993, pp. 133-142.
- FOGARTY, Michael P., *Historia e ideología de la Democracia Cristiana en la Europa Occidental. 1820-1953* [Ignacio Joaniquet, trad.], Madrid, Tecnos, 1964.
- FORCADES, Teresa, *La Trinitat, avui*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2005.
- FRICKER, Yves, “L’image de la Suisse à l’étranger”, a *Cadmos*, nº 42, estiu de 1988, pp. 71-93.
- ---, “Images et avenir de la Suisse”, a *Cadmos*, nº 54, estiu de 1991, pp. 104-112.
- FRIEDRICH, Carl J. i BOWIE, Robert R., *Estudios sobre federalismo. Análisis comparado de la Constitución de Australia, Canadá, Alemania, Suiza y los Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1958.
- FRIEDRICH, Carl J. i BRZEZINSKI, Zbigniew, *Totalitarian dictatorship and autocracy*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1956.
- FRIGERIO, Fabrizio, “Ethnie”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 65-67.
- ---, “Confédération (chez Montesquieu)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 185-186.
- ---, “Confédération (chez Rousseau)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 186-188.
- ---, “Fédéralisme (chez Kant)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 201-202.
- ---, “Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 252-255.
- FROMM, Erich, *El miedo a la libertad* [Gino Germani, trad.] (1941), Barcelona, Paidós, 1991.
- ---, *L’art d’estimar* [Jordi Moners, trad.] (1956), Barcelona, Edicions 62, 2000.
- FUCHS, Eric i MULLER, Denis, “Préface”, a Dietrich Bonhoeffer, *Éthique*, Ginebra, Labor et Fides, 1997, pp. XVII-XL.

- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- FULLAT, Octavi, *Els valors d'Occident*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001.
- FULLER, Lon L., *The morality of law*, New Haven, Yale University Press, 1969.
- FUSTER, Joan, *L'home, mesura de totes les coses*, Barcelona, Edicions 62, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [Ana Agudo Aparicio i Rafael del Agapito, trads.], Salamanca, Sígueme, 1977.
- ---, *La herencia de Europa, ensayos* [Pilar Giralt, trad.], Barcelona, Península, 1990.
- GALEAZZI, Giancarlo, "L'idea europea nella cultura personalista: il contributo di J. Maritain", a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 49-78.
- GARCÍA, Víctor, *El pensamiento de P.-J. Proudhon*, Ciutat de Mèxic, Editores Mexicanos Unidos S.A., 1981.
- GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco, *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- GERSON, Jean, ALMAIN, Jacques i MAIR, John, *Conciliarismo y constitucionalismo* [Juan Carlos Utrera i Juan Antonio Gómez, trads.], Madrid, Marcial Pons, 2005.
- GIBELLINI, Rosino, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas* [Pedro Cifuentes, trad.], Madrid, Taurus, 2000.
- ---, *Europa en la era global* [Albino Santos, trad.], Barcelona, Paidós, 2007.
- GILLIARD, Charles, *Histoire de la Suisse*, París, PUF, 1949.
- GILLOUX, Gérard, "Mounier face aux jeunes", a *Planète Plus. L'homme et son message. Mounier*, agost de 1970, pp. 121-126.
- GILSON, Étienne, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", a *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, nº 9, 1934, pp. 5-51.
- GISEL, Pierre, "Avant-propos" a Paul Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides, 2004, pp. 7-18.
- GÓMEZ CASAS, Juan, "Introducción", a Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 9-69.
- GÓMEZ PIN, Víctor, *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie politique: XVIe-XXe siècles: (modernité et humanisme)*, París, PUF, 1987.
- GRANDJEAN, Henri i JEANRENAUD, Henri, *Histoire de la Suisse*, Lausana, Payot, 1973.
- GRESHAKE, Gisbert, "Política y Trinidad", a *Selecciones de teología*, nº 140 (1998), vol. 37, pp. 342-354.
- GUNTON, Colin E., *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad* [Francisco Javier Molina, trad.], Salamanca, Sígueme, 2005.

- GURVITCH, Georges, *Dialéctica y sociología* (1968), Madrid, Alianza, 1971.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. I.- Racionalidad de la acción y racionalidad social* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1987.
- ---, *Teoría de la acción comunicativa. II.- Crítica de la razón funcionalista* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1987.
- ---, *El discurso filosófico de la modernidad* [Manuel Jiménez Redondo, trad.], Madrid, Taurus, 1991.
- ---, “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 10, octubre de 1994, pp. 107-131.
- ---, *L'intégration républicaine* [Rainer Rochlitz, trad.], París, Fayard, 1998.
- HALL, Calvin S. i LINDZEY, Gardner, *La teoría analítica de la personalidad: Jung*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- HAMILTON, Alexander, MADISON, James i JAY, John, *El Federalista*, Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- HELD, David, *Modelos de democracia* [Teresa Alberro, trad.], Madrid, Alianza, 2001.
- HELLER, Herman, *Teoría del Estado* (1934), Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- HÉRAUD, Guy, *L'Europe des ethnies*, París-Niça, Presses d'Europe, 1963.
- ---, *Analyse critique du concept subjectif de nation*, Niça, Presses d'Europe, 1994.
- HOBSBAWM, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780* [Jordi Beltran, trad.], Barcelona, Crítica, 1992.
- HOBSBAWM, E. J. i RANGER, Terence, *L'invent de la tradició* [Mercè Coll i Hortènsia Curell, trads.], Vic, Eumo, 1988.
- HOTSON, Howard, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- HUEGLIN, Thomas, “Johannes Althusius: medieval constitutionalist or modern federalist?”, a *Publius*, nº 94, 1979, pp. 9-41.
- ---, *Sozialer Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlín/Nova York, De Gruyter, 1991.
- HUESBE, Marco A., *Historia de las ideas políticas en el Estado moderno*, Valparaíso (Xile), Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1996.
- HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.
- JASPERS, Karl, *La Culpabilité allemande* (1946), París, Les Éditions de Minuit, 1948.
- JÁUREGUI, Gurutz, *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea. ¿Utopía o ucronía?*, Barcelona, Ariel, 1997.
- ---, *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel, 2000.
- JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado* [Fernando de los Ríos, trad.], Buenos Aires, Albatros, 1981.
- ---, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano* [Jesús González Amuchástegui, trad.], Madrid, Editora Nacional, 1984.
- JÍLEK, Lubor, *L'esprit européen en Suisse de 1860 à 1940*, Ginebra, Cahiers d'histoire contemporaine, 1990.

- ---, “L’idée d’Europe devant la guerre: les exilés et le fédéralisme européen en Suisse, 1938-1945”, a *The Federal Idea. The History of Federalism since 1945* [Andrea Bosco, ed.], Londres, Lothian Foundation, 1992, pp. 19-50.
- JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979) [Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga, trad.], Barcelona, Herder, 1995.
- KAGAN, Robert, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid, Taurus, 2003.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* [Joaquín Abellán, trad.] (1795), Madrid, Alianza, 2002.
- KASTORYANO, Riva, “Introduction. «Multiculturalisme» une identité pour l’Europe?”, a *Quelle identité pour l’Europe? Le multiculturalisme à l’épreuve* [Riva Kastoryano, dir.], París, Presses de Sciences Politiques, 1998, pp. 11-39.
- KOHN, Hans, *Nationalism*, Princenton, Van Nostrand, 1955.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1979.
- KRISTOL, Irving, *Reflexiones de un neoconservador* [Juan Carlos Gorlier, trad.], Buenos Aires, Grupo Editorial Latinoamericano, 1986.
- KUNDERA, Milan, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1994.
- KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial* [Gilberto Canal Marcos, trad.], Madrid, Trotta, 1991.
- ---, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de la globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren* [Gilberto Canal Marcos, trad.], Barcelona, Herder, 2002.
- ---, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, Trotta, 2003.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- LACROIX, Jean, *Marxisme, Existencialisme, Personnalisme*, París, PUF, 1950.
- LARGIADER, Anton, *Historia de Suiza* [Manuel Almarcha, trad.], Barcelona, Labor, 1935.
- LASKI, Harold J., *El liberalismo europeo* [Victoriano Miguélez, trad.] (1936), Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- LE GOFF, Jacques, *¿Nació Europa en la Edad Media?* [M<sup>a</sup> José Furió, trad.], Barcelona, Crítica, 2003.
- ---, “Le christianisme, creuset de l’Europe”, a *La vie*, n<sup>o</sup> 3046, gener de 2004.
- LEVI, Lucio, “Altiero Spinelli (1907-1986)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 274-279.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Ètica i infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo* [Josep M<sup>a</sup>ria, trad.], Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 1988.
- LÉVY, Bernard-Henri, “Reste avec nous, Wojtyła”, a *Le Point*, n<sup>o</sup> 1562, 23 d’agost de 2002.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [Joan Vinyoli i Michèle Pendanx, trads.], Barcelona, Anagrama, 1988.
- ---, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* [Juana Bigozzi, trad.], Barcelona, Anagrama, 1994.

- LIPSET, Seymour Martin, *El hombre político. Las bases sociales de la política* [Elías Mendelievich i Vicente Bordoy, trads.], Madrid, Tecnos, 1987.
- LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [Carlos Mellizo, trad.] (1690), Madrid, Alianza, 1996.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- ---, “Del mito a la Unión Europea”, a *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* [José Luis Abellán, coord.], Madrid, Trotta, 1994, pp. 31-34.
- LÓPEZ CAMBRONERO, Marcelino, *Antropología, filosofía política y derecho en N. Berdiáev*, tesi doctoral, Universitat de València – Estudi General, 2000, en premsa.
- LÓPEZ FACAL, Ramón, “Història, educació i identitat europea”, a *L’avenç. Revista d’història i cultura*, nº 287, gener de 2004, pp. 24-30.
- LORDA, Felip, *Erasmus*, Barcelona, Barcanova, 1981.
- LUCAS VERDÚ, Pablo, *El sentimiento constitucional (aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política)*, Madrid, Reus, 1985.
- ---, *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Madrid, Tecnos, 2000.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber* [Mariano Antolín Rato, trad.], Madrid, Cátedra, 1987.
- MAALOUF, Amin, *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat* [Carles Besa, trad.], Barcelona, La Campana, 1999.
- MACEIRAS, Manuel i TREBOLLE, Julio, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud* [Amelia Valcárcel, trad.], Barcelona, Crítica, 1987.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología i utopia* [Joan Fontcuberta, trad.] (1936), Barcelona, Edicions 62, 1987.
- MANRESA, Ferran, “Karl Barth (1886-1968)”, a *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 923-949.
- MARC, Alexandre, “Economic federalism”, a *Common Cause*, nº 9, 1950, pp. 488-492.
- ---, *Dialectique du déchaînement: fondements philosophiques du fédéralisme*, París, La Colombe, 1961.
- ---, *De la méthodologie à la dialectique*, París, Presses d’Europe, 1970.
- ---, *Péguy et le socialisme*, París-Niça, Presses d’Europe, 1973.
- ---, *Anarchisme, socialisme, fédéralisme*, Niça, Presses d’Europe, 1974.
- ---, *Fondements du fédéralisme. Destin de l’homme à venir*, París-Montreal, L’Harmattan, 1997.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille, “Esquisse d’une économie fédéraliste”, a *Europe en formation*, nº 190-192, 1976, pp. 131-162.
- MARDONES, José M<sup>a</sup>, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1991.
- ---, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991.



- MARIÑO, Primitivo, “Estudio preliminar”, a Johannes Althusius, *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos* (1603), Madrid, CEC, 1990, pp. XV-XLI.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme integral*, Barcelona, Edicions 62, 1966.
- MARQUÉS, Andreu, “Rudolf Bultmann (1884-1976)”, a *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 951-973.
- MARTÍN, Ricardo M. i PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo, “El Movimiento Europeo y los países del Este ante el inicio de la Guerra Fría”, a *Estudios sobre la Europa Oriental* [Carlos Flores Juberías, ed.], València, Universitat de València, 2002, pp. 269-286.
- MASTELLONE, Salvo, *Historia de la democracia en Europa. De Montesquieu a Kelsen* [Constantino García, trad.], Madrid, Edersa, 1990.
- MATE, Reyes, *Mística y política*, Estella, Verbo divino, 1990.
- MAYEUR, Jean-Marie, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIXe – XXe siècles*, Armand Colin, París, 1980.
- MEHL, Roger, “Du néo-calvinisme au barthisme”, a *Études théologiques et religieuses*, nº 3, 1977, pp. 403-415.
- MEINECKE, Friedrich, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, Brockhaus, 1947.
- MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (1952), París, Vrin, 1969.
- METZ, Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- ---, *Camins i canvis de la teologia política*, Barcelona, Cruïlla, 2002.
- MICHÉA, Jean-Claude, *Orwell, anarchiste tory*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.
- MILLON-DELSOL, Chantal, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, París, PUF, 1992.
- MIRA, Joan-Francesc, *Crítica de la nació pura*, València, Tres i Quatre, 1985.
- MOLAS, Isidre, *Alexis de Tocqueville: the traditionalist roots of democracy*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1990.
- MONZON, August, “Societat valenciana i qüestió nacional: a propòsit de *De impura natione*”, *Afers*, nº 8, 1988-89, pp. 409-423.
- ---, “Newman y el personalismo”, a *Revista Agustiniàna*, nº 96, setembre-desembre de 1990, pp. 889-903.
- ---, “Joan Lluís Vives, Valencia y Europa, 500 años”, *Lluís Vives. Reflejo de la Europa de su tiempo (1492-1540)*, València, Cámara de Comercio, Industria y Navegación de Valencia, 1992, pp. 95-105.
- ---, “Derechos humanos y diálogo intercultural”, a *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp.116-133.
- ---, “Drets humans: universalitat ecumènica”, a *Saó*, nº 227, març de 1999, pp. 30-32.
- ---, “Liberalisme, comunitarisme, personalisme”, a *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2001, pp. 63-70.
- ---, “L’herència del segle XX: celebrar la tradició, preparar la utopia”, pròleg a Emilia Bea, a *Testimonis del segle XX*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2001.

- MONNET, Jean, *Memorias* [José M<sup>a</sup> Martínez García, trad.], Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985.
- MOORE, Barrington, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia* [Jaume Costa i Gabrielle Woith, trads.], Barcelona, Edicions 62, 1991.
- MORGENTHAU, Hans J., *Politics among Nations* (1948), Nova York, Knopf, 1978.
- MORIN, Edgar, *Pensar Europa* [Víctor Compta, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1989.
- MOTTU, Henri, “Un débat inachevé: Ragaz et Barth”, a *Itinéraires socialistes chrétiens*, Ginebra, Labor et Fides, 1983, pp. 57-67.
- MOUNIER, Emmanuel, *Obras completas*, Salamanca, Sígueme, 1990 [IV ts.].
- ---, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* [Just M. Llorens, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1968.
- ---, *Manifiesto al servicio del personalismo* [Julio D. González Campos, trad.], Madrid, Taurus, 1976.
- ---, *Mounier en Esprit* [Antonio Ruiz, trad.], Madrid, Caparrós, 1997.
- MUGUERZA, Javier, “Kant y el sueño de la razón”, a *La herencia ética de la Ilustración* [Carlos Thiebaut, ed.], Barcelona, Crítica, 1991, pp. 9-36.
- MULHALL, Sthepen i SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- MUMFORD, Lewis, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (1961), Buenos Aires, Infinito, 1966 [II vols.].
- MUÑOZ, Jacobo, “Diàleg o conflicte entre civilitzacions?”, a *L'espill*, n<sup>o</sup> 27, hivern de 2007, pp. 111-117.
- NAGEL, Klaus-Jürgen, “Nation-building europea? Unificació europea i teories de la nació”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999, pp. 187-205.
- NAÏR, Sami, *L'Europe et le nouvel ordre mondial*, València, Fundació Cañada Blanch, 1998.
- ---, *El imperio frente a la diversidad del mundo*, Barcelona, Areté, 2003.
- NICHOLLS, David G., “La paradoja del Estado pluralista”, a *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, n<sup>o</sup> 13, tardor de 1995, pp. 49-62.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [Andrés Sánchez Pascual, trad.], Madrid, Alianza, 1998.
- ---, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Luis Ml. Valdés i Teresa Orduña, trads.], Madrid, Tecnos, 1996.
- NOVAK, Michael, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1984.
- OLLER, Maria Dolors, *Un futur per a la democràcia. Una democràcia per a la governabilitat mundial. Quaderns Cristianisme i Justícia*, n<sup>o</sup> 115, novembre de 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo* (1923), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1987.
- ---, *La rebelión de las masas* (1930), Madrid, Tecnos, 2003.
- ---, *Europa y la idea de nación*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1985.

- OSUNA, Antonio, *Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1978.
- ORY, Pascal, *Nueva historia de las ideas políticas*, Madrid, Mondadori, 1992.
- PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 2004.
- PASQUINO, Gianfranco, “Participación política, grupos y movimientos”, a *Manual de ciencia política* [Gianfranco Pasquino, dr.], Madrid, Alianza, 1992, pp. 179-215.
- PASSERINI, Luisa, *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad* [Inmaculada Miñana i Josep Aguado, trads.], València, Universitat de València, 2006.
- PECES-BARBA, Gregorio, “Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789”, a *Historia de los derechos fundamentales* [Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández i Rafael de Asís Roig, dirs.], Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, t. II, vol. III, 2001, pp. 121-207.
- ---, “Las bases éticas, políticas y jurídicas del orden mundial futuro”, a *Después del 11 de Septiembre*, Madrid, Fundación Marcelino Botín, 2002, pp. 155-180.
- PECES BARBA, Gregorio i PRIETO, Luis, “La filosofía de la tolerancia”, a *Historia de los derechos fundamentales*, a *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 1998, t. I, pp. 265-373.
- PECES BARBA, Gregorio i SEGURA, Manuel, “La filosofía de los límites del poder”, a *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 1998, t. I, pp. 375-454.
- PENA, Marc, “Érasme ou la vision européenne d’un humaniste”, a *L’Europe entre deux tempéraments politiques: idéal d’unité et particularismes régionaux* [M. Ganzin, dir.], Aix-en-Provence, Presses Universitaires d’Aix – Marseille/Faculté de Droit et Science Politique, 1994, pp. 29-40.
- PÉREZ-BUSTAMANTE, Rogelio, *Historia de la Unión Europea*, Madrid, Dykinson, 1997.
- PERIS I CANCIO, Josep Alfred, *La recepción del tomismo en la filosofía del derecho del siglo XX*, tesi doctoral, València, Universitat de València – Estudi General, 1996, en premsa.
- PESSAREDONA, Marta, “Presentació”, a Jonathan Swift, *Viatges de Gulliver* [J. Farran, trad.], Barcelona, Edicions 62, 1986, pp. 5-7.
- PETSCHEN, Santiago, “Introducción”, a *El papel de las regiones en Europa* [Santiago Petschen, coord.], Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 19-36.
- PONS, Vittorio, “Richard de Coudenhove-Kalergi”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel-les, Bruylant, 1994, pp. 191-196.
- PRIETO, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, Madrid, Unión Editorial, 1993.

- PROUDHON, Pierre-Joseph, *¿Qué es la propiedad?* [Rafael García Ormaechea, trad.] (1840), Barcelona, Orbis, 1983.
- ---, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, París, Librairie de Garnier frères, 1858 [3 vols.].
- ---, *El principio federativo* [Juan Gómez Casas, trad.] (1863), Editora Nacional, Madrid, 1977.
- PUERTO, Cosme, “E. Mounier. Apóstol del personalismo sexual cristiano europeo”, a *Cresol. Revista de la Unió Apostòlica de València*, nº 56, maig de 2005, pp. 24-26.
- RADBRUCH, Gustav, *La naturaleza de la cosa como forma jurídica del pensamiento* [Ernesto Garzón Valdés, trad.], Còrdova (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1963.
- ---, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Koehler, 1973.
- RAMONEDA, Josep, “Prólogo” a Jorge Semprún, *Pensar en Europa*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 7-21.
- RAMUZ, Charles-Ferdinand, “Lettre”, a *Esprit*, octubre de 1937, pp. 4-10.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia* [María Dolores González, trad.], Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- ---, *El liberalismo político* [Antoni Domènech, trad.], Barcelona, Crítica, 1996.
- ---, *La justicia como equidad. Una reformulación* [Andrés de Francisco, trad.], Barcelona, Paidós, 2002.
- RECASENS SICHES, Luis, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Ciutat de Mèxic, Porrúa, 1963 [II vols.].
- REICH, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo* [Roberto Bein, trad.], Barcelona, Bruquera, 1980.
- RENAN, Ernest, “Què és una nació?” [Antoni Furió, trad.], a *L'Espill* (segona època), nº 7, primavera 2001, pp. 119-130.
- REQUEJO, Ferran, *Federalisme, per a què?*, València, 3i4, 1998.
- ---, “Estat plurinacional i «democràcia avançada»: política liberal del reconeixement i federalisme plural”, a DD. AA., *Catalunya-Espanya. Un diàleg amb futur* [Xavier Bru de Sala i Javier Tusell, coords.], Barcelona, Planeta, 1998, pp. 227-247.
- ---, “Pluralisme polític i legitimitat democràtica. El refinament de l'universalisme en les democràcies plurinacionals”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999, pp. 9-29.
- ---, *Pluralisme i autogovern al món. Per unes democràcies de qualitat*, Vic, Eumo, 2004.
- REQUEJO, Ferran i GONZALO, Eduard, “Democràcia”, a *10 palabras clave en filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- REYMOND, Bernard, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausana, L'Age d'Homme, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Historia y verdad* [Alfonso Ortiz García, trad.] (1955), Madrid, Encuentro, 1990.
- ---, *La metáfora viva* [Agustín Neira, trad.] (1975), Madrid, Trotta, 2001.
- ---, *El discurso de la acción* [Pilar Calvo, trad.] (1977), Madrid, Cátedra, 1981.
- ---, “Mounier philosophe”, a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, París, Seuil, 1985, pp. 219-230.

- ---, “Quel éthos nouveau pour l’Europe?”, a *Imaginer l’Europe: le marché intérieur européen, tâche culturel et économique* [Peter Koslowski, ed.], París, Éditions du Cerf, 1992.
- ---, *Ideología y utopía* [Alberto Luis Bixio, trad.], Barcelona, Gedisa, 1994.
- ---, *Lo justo* [Agustín Domingo Moratalla, trad.], Madrid, Caparrós, 2003.
- ---, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides, 2004.
- RIEBEN, Henri, “Jean Monnet (1888-1979)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 230-241.
- RIFKIN, Jeremy, *El sueño europeo: cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano* [Ramon Vilà, trad.], Barcelona, Paidós, 2004.
- RIGOTTI, Francesca, “Las bases filosóficas del multiculturalismo”, a *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos* [Carlo Galli, coord.; Heber Cardoso, trad.], Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 31-46.
- RIVERA, Antonio, *Republicanism calvinista*, Múrcia, Res publica, 1999.
- RIVERO, Àngel, “La filosofia del liberalisme i la política del reconeixement”, a *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica* [Ferran Requejo, ed.], Barcelona, Proa, 1999, pp. 129-147.
- ROUSSEAU, Hervé, *El pensamiento cristiano* [Pedro Darnell, trad.], Barcelona, Oikos-Tau, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contracte social o principis del dret polític* [Miquel Costa, trad.] (1762), Barcelona, Edicions 62, 1993.
- ---, *Emili o de l’educació* [Montserrat Gispert, trad.] (1762), Vic, Eumo, 1989.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier, *Europa y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1986.
- ---, “Sobre si Europa es cristiana”, *El País*, 5 de març de 2003.
- SABINE, George H., *Historia de la teoría política* [Vicente Herrero, trad.], Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- SÁEZ RUEDA, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2003.
- SAINT-OUEN, François, “Louis Le Fur (1870-1943)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 215-216.
- ---, “Léon Duguit (1859-1928)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 200-201.
- ---, “Georges Scelle (1878-1961)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 267-269.
- SALA, Tomás i ALBIOL, Ignacio, *Derecho sindical*, València, Tirant lo Blanch, 1994.
- SCHELER, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* [H. Rodríguez Sanz, trad.] (1913), Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- SCHMID, F. A., *Suïssa. Democràcia i federalisme*, Barcelona, Barcino, 1933.

- SCHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small is beautiful. Une société à la mesure de l'homme* (1973), París, Seuil, 1980.
- SEMPRÚN, Jorge, *Pensar en Europa*, Barcelona, Tusquets, 2006.
- SEN, Amartya, *Identidad y violencia: la ilusión del destino* [Verónica Inés Weinstabl i Servanda María de Hagen, trads.], Buenos Aires, Katz, 2007.
- SERNA, Justo, “Isaiah Berlin y el nacionalismo”, a *Lateral*, nº 96, 2002.
- SIEYÈS, Emmanuel-Joseph, *¿Qué es el Tercer Estado?* [D. Bas, trad.] (1789), Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1989.
- SILVA, Raymond, *Au service de la paix: l'idée fédéraliste*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.
- SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* [Juan José Utrilla, trad.], Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1985-1986, 2 vols.
- SOLÉ, Jesús, “Francesc Pi i Margall (1824-1901)”, a *Dictionnaire international du fédéralisme* [Denis de Rougemont, dir./François Saint-Ouen, ed. lit.], Brussel·les, Bruylant, 1994, pp. 245-247.
- SORIANO, Ramón, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Còrdova, Almuzara, 2004.
- STIEFEL, Anna C., “La politique européenne de Churchill après 1945”, a *Cadmos*, nº 36, hivern de 1986, pp. 29-37.
- STOLLEIS, Michael, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1990.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* [Mónica Utrilla, trad.], Madrid, FCE-España, 2003.
- THIBAUD, Paul, “Reconversions nécessaires”, a *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain. Pour un cinquantenaire*, París, Seuil, 1985, pp. 231-238.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Comunitat i associació* [J. F. Ybars i Maria Ginés, trads.] (1883), Barcelona, Edicions 62, 1984.
- TORTOSA, José M<sup>a</sup>, *El nacionalismo europeo. Orígenes, materiales y versiones*, Alacant, Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.
- TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas* [J. Pradera, trad.] (1961), Madrid, Tecnos, 1996.
- TOURAINE, Alain, “¿Existe realmente una cultura europea?”, a *El sujeto europeo* [Josefina Casado i Pinar Agudíez, comps.], Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990, pp. 17-34.
- ---, “Europa: un modelo de sociedad”, a *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* [José Luis Abellán, coord.], Madrid, Trotta, 1994, pp. 121-123.
- TROELTSCH, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno* [Eugenio Imaz, trad.] (1924), Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, “La identidad europea: pasado, presente y futuro”, a *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* [José Luis Abellán, coord.], Madrid, Trotta, 1994, pp. 99-105.
- ---, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, 1995.
- ---, *La integración europea. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1979)*, Madrid, Tecnos, 1999
- TUGENDHAT, Christopher, *El sentido de Europa*, Madrid, Alianza, 1986.

- UDINA, Josep Manuel, “Anselm de Canterbury (1033-1109)”, a *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 259-289.
- VALCÁRCEL, Amelia, “Vindicación del humanismo (XV Conferencias Aranguren)”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 36, gener-juny de 2007, pp. 7-61.
- VAN KERSBERGEN, Kees, “The distinctiveness of Christian Democracy”, a *Christian Democracy in Europe. A comparative perspective*, Londres, Pinter Publishers, 1994, pp. 31-47.
- VATTIMO, Gianni, “La hermenéutica como *koiné*”, *Revista de Occidente*, enero de 1988, nº 80, pp. 101-112.
- ---, *La sociedad transparente* [Teresa Oñate, trad.], Barcelona, Paidós, 1990.
- ---, *Ética de la interpretación* [Teresa Oñate, trad.], Barcelona, Paidós, 1991.
- ---, *Crear que se cree* [Carmen Revilla, trad.], Barcelona, Paidós, 1996.
- ---, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* [Carmen Revilla, trad.], Barcelona, Paidós, 2004.
- VAUGHAN, Ch. E., *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915.
- VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Antonio, “Antropología analítica de C. G. Jung”, a *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- VELAYOS, Carmen, “La ecologización de la ética”, a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 32, juny de 2005, pp. 5-8.
- VERGÉS, Joan, “Introducció”, a *Cons i neocons: el rerefons filosòfic* [Joan Vergés, ed.], Girona, Documenta Universitaria, 2007, pp. 9-27.
- VERMEIL, Edmond, *L'Allemagne, essai d'explication*, París, Gallimard, 1945.
- VICIANO, Albert, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa*, Múrcia, Universidad Católica San Antonio, 2003.
- VIDAL, Ernesto J., *Filosofía, derecho y política en Jean Lacroix*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, 1998.
- ---, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento español*, València, Tirant lo Blanch, 2002.
- VILANOVA, Evangelista, *Història de la teologia cristiana. Vol. III: segles XVIII, XIX i XX*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya/Herder, 1989.
- VILLACAÑAS, José Luis, “Weber y el *ethos* del presente”, pròleg a Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Jorge Navarro Pérez, trad.] (1905), Madrid, Istmo, 1998, pp. 7-73.
- ---, *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Múrcia, Res publica, 1999.
- VISSER'T HOOFT, W.-A., “Préface”, a André Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, Ginebra, Labor et Fides, 1961, pp. 5-6.
- VON GIERKE, Otto, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Breslau, [s.e.], 1880.
- ---, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, CEC, 1995.
- VOYENNE, Bernard, *Le fédéralisme de P.J. Proudhon*, París-Niça, Presses d'Europe, 1973.

- ---, *Histoire de l'idée fédéraliste. I.- Les sources*, París-Niça, Presses d'Europe, 1976.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Utopística. Les opcions històriques del segle XXI*, València, Universitat de València, 2003.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Jorge Navarro Pérez, trad.] (1905), Madrid, Istmo, 1998.
- WELLNER, Albrecht, "Modelos de libertad en el mundo moderno", a *La herencia ética de la Ilustración* [Carlos Thiebaut, ed.], Barcelona, Crítica, 1991, pp. 104-135.
- WILLIAMSON, Peter J., *Corporatism in perspective*, Londres, SAGE Publications, 1989.
- WINOCK, Michel, "Il contributo di Emmanuel Mounier", a *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa* [Roberto Papini, ed.], Milà, Massimo, 1981, pp. 92-100.
- YETANO, Ana, *Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Síntesis, 1993, vol. I.
- ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, principios, justicia* [Marina Gascón, trad.], Madrid, Trotta, 1997.
- ZAMBRANO, María, *Persona y democracia. La historia sacrificial* (1958), Barcelona, Anthropos, 1988.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- ZOLO, Danilo, "Il cosmopolitismo kantiano di Jürgen Habermas", a *Ragion pratica*, nº 10, 1998, pp. 161-174.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.