

La necessitat de les institucions

Ignasi Boada

Professor a la Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals
Blanquerna (URL) i patró de la Fundació Joan Maragall.

Introducció

La preocupació de fons d'aquest article és el de revisar el significat general de les institucions en la nostra cultura. Prestarem també una atenció especial a la manera com aquestes consideracions es materialitzen en l'àmbit de la religió. Aquest article no pot obviar la sensació que el nostre món, caracteritzat per la liquiditat, la falta de consistència, la inestabilitat i, per tant, per la incapacitat per conciliar-se amb normes perdurables i sòlides, topa, sembla, amb el mateix nucli de la idea d'institució. La institució o institucions tenen la connotació de realitats que aspiren a estructurar la societat d'una forma estable, perdurable, a actuar com a elements de cohesió social, a permetre la comprensió de les lògiques del funcionament cultural i personal, a facilitar la continuïtat de les generacions, la transmissió de coneixements i de valors i a afavorir, d'aquesta manera, l'arrelament de la persona en la història i en la cultura. Enfront d'un món canviant fins a l'exasperació on tot té una data de caducitat de molt curta durada, les institucions tenen (o podrien tenir) l'aspecte d'artefactes concebuts per a una altra època, quan es compartia el convenciment que hi havia idees universals que s'havien de materialitzar en l'ordre polític, educatiu, religiós, econòmic, científic; o quan es tenia el convenciment que culturalment o espiritualment, teníem missions que

eren cridades a desplegar-se històricament i, per tant, a donar sentit a l'esforç de diverses generacions.

Aquest article voldria posar a prova algunes de les idees subjacents a aquesta manera de comprendre el problema i acostar-se a la que podria ser una visió més afinada de la realitat de les institucions en el nostre món d'avui. Mirarem de posar en relleu que la mirada desconfiada envers les institucions, aquella mirada que les interpreta com a factors que pertorben la vitalitat, l'autonomia i el dinamisme de les persones i de les societats, no és quelcom que hàgim inventat des que Zygmunt Bauman parlés de les societats líquides. *Pel cap baix* la tensió entre institució com a suposat ingredient d'estabilitat (i fins i tot d'immobilisme) i els agents més dinàmics de la societat abasta tota l'època moderna (en un sentit ampli). Pel cap baix, diem; perquè en realitat les arrels de la incomoditat de la persona amb les institucions segurament tenen els seus orígens en aspectes molt fonamentals de la mateixa antropologia (o antropologies) europees.

Dedicarem un primer moment del nostre article a treure l'entrellat d'alguns elements remarcables de la noció d'institució i mirarem d'acotar en la mesura del possible alguns elements que permeten arribar a una definició.

Seguidament mirarem de posar en relleu fins a quin punt en la modernitat la noció d'institució esdevé un terme controvertit. Les reaccions davant de la paraula «institució» en aquest context històric es troben sota la influència de corrents de pensament molt poderosos que fomenten la separació i fins i tot la confrontació entre l'ordre del que és individual o particular amb el que és general o institucional; del que s'interpreta com a element dinàmic, lliure i canviant amb allò que es percep estable i fortament regulat. En lloc d'afavorir la idea que la institució és dipositària d'una memòria i, per tant, d'una saviesa basada en l'experiència i en la meditació d'aquesta experiència; en lloc de posar èmfasi en el fet que la institució és un ingredient insubstituïble en la conformació d'una societat equilibrada, raonablement previsible i governable, aquests corrents (o almenys alguns d'ells) tenen per denominador comú el fet d'afavorir una posició de prevenició davant de la realitat de les institucions. Com diem, són corrents

que tenen una influència determinant en la definició de la cultura moderna, dels quals sovint depèn el valor que donem avui a paraules tan preuades com llibertat o creativitat. Mirarem de destacar les raons de fons que preparen aquesta reacció.

En aquest sentit ens referirem en primer lloc a la teoria de l'estat modern, especialment de la mà de Hobbes; en segon lloc al romanticisme en general i, d'una manera especial, esmentarem la seva teoria del geni i les nocions de religió que van posar en circulació autors com Novalis o Schleiermacher; en tercer lloc ens referirem al liberalisme com a corrent que ha demanat la protecció de la llibertat de l'individu enfront de les ingerències de les institucions. Ens hauríem pogut referir igualment al marxisme i a la seva comprensió de la institució com a instrument ideològic o a la influència de Nietzsche en tota la mentalitat del s. XX, així com a un conjunt de pensadors molt crítics, com Michel Foucault i un llarg etc.

L'objectiu d'aquest breu repàs ens hauria d'acostar a una comprensió de quines són les raons subjacents en la percepció que tenim de les institucions (polítiques, religioses, educatives, etc.) al començament del segle XXI.

Finalment, mirarem de destacar algunes claus de la noció d'institució en el cas de les religions. Ens referirem d'una manera més especial a com aquest conjunt d'influències determina la percepció que podem tenir de la institució religiosa. Aquest darrer punt pressuposa que les tensions i les dificultats de legitimitat en què es troben les diferents institucions religioses no són alienes a les que es troben altres institucions civils o laiques.

La idea d'institució

La idea d'institució és antiga i complexa. És una idea amb significats canviants que convé que tinguem en compte si volem arribar a apamar tant les interpretacions que avui es troben instal·lades entre nosaltres, com aquelles que hem tendit a desestimar. Tant l'una cosa com l'altra són significatives.

De la mà d'Alain Guéry volem presentar inicialment alguns elements que ens permetin arribar a una certa comprensió històrica del significat que ha tingut la noció d'institució.

En primer lloc voldríem destacar com és de remarcable que la comprensió contemporània de la paraula 'institució' posi l'èmfasi sobretot en un sentit estàtic del mot. En general avui compremem la institució com a un conjunt d'«estructures organitzades que mantenen un lligam social».¹ Hodgson, al seu torn, suggereix considerar-les com a «sistema de normes socials establertes i prevalents que estructurin la interacció social».² En conjunt podríem dir que, si bé les dues definicions no diuen exactament el mateix, sí que apunten en una mateixa direcció: ambdues posen en relació la institució amb la norma i amb l'estructura social.

En aquestes definicions sembla que les paraules «estructura», «sistema» i «manteniment» suggereixen d'una manera reiterada la idea de falta de dinamisme, de variació o la idea de manteniment de les inèrcies socials establertes, així com una voluntat implícita de perpetuar-les. Més encara, apunten la idea que la mateixa existència de la societat depèn d'un sistema de normes que queda materialitzat en les institucions.

Amb tot, si prestéssim atenció a temps més allunyats de la nostra història, per exemple al segle XVIII, comprovaríem com la paraula *institució* oferia un sentit força diferent del que acabem d'apuntar. Institució feia referència sobretot a un *procés*, això és: a un fenomen dinàmic. Més concretament *instituir* feia referència al fet d'instal·lar o d'establir quelcom per a una finalitat determinada. El mot prové del verb llatí *instítuo, instítuere*, que és una contracció de *in statuo*, que significa tant com *instal·lar* o «col·locar en». El mot «institució» o «instituir» apuntava a l'*acció* fundadora d'un procés que persegueix una finalitat de la qual depèn el sentit de tota l'acció ulterior. D'acord amb aquesta idea,

1. Alain GUÉRY, *Institution. Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes*, «Cahiers d'économie politique», núm. 44, L'Harmattan, 2003, p. 09.

2. Geoffrey M. HODGSON, *What are Institutions?*, «Journal of economic Issues», vol. XL núm. 1, Març 2006, p. 2.



Més que expressions d'idees que es proposen introduir un *sentit* en el món, les institucions es tendeixen fàcilment a associar a mecanismes molt burocratitzats concebuts per assegurar un determinat funcionament estandarditzat.

com destaca Guéry, «... es tracta d'organitzar quelcom de nou a partir del que ja existeix».³ Segons això, la institució demana una decisió precedida per una deliberació sobre la manera d'alterar la realitat tot emprant recursos que ja es donaven immediatament de forma, diguem-ne, desordenada. Aquesta decisió que es troba en el *principi* d'un projecte manifesta la necessitat d'objectivar una idea o un valor. Això posa de manifest que, en la seva mateixa definició, la institució comporta la voluntat d'objectivar una idea i, per tant, de construir una realitat nova. Allí on hi ha una institució hi ha un *per què*, una raó, una idea, un valor que confereix significat. Dit breument: una institució respon tant a un principi, com a la voluntat de construir la realitat d'acord amb aquest principi i, així, donar un *sentit* a aquesta realitat derivada.

En gros podem dir que la noció d'institució es va entendre d'aquesta segona manera en el context de la mentalitat que va de la revolució anglesa a la revolució francesa, especialment perquè la societat tradicional es basava en l'existència de privilegis de persones que regulaven els seus actes en funció dels costums establerts. En tot cas, en la societat tradicional no hi ha la consciència de basar el funcionament social damunt d'institucions (en el sentit de decisions *d'instaurar* quelcom). Amb tot, com subratlla Guéry, «L'estabilitat buscada després de la revolució, sobre la base del que havia instituït, obra la via a les primeres definicions llargues i estàtiques que són encara les nostres».⁴

3. GUÉRY, *ibid.*, p. 10.

4. Alain GUÉRY, *ibid.*, p. 7.

Creiem que el trànsit d'una manera a l'altra d'entendre les institucions resulta rellevant per fer-se càrrec del desgast que aquestes, en general, poden arribar a tenir en el nostre entorn contemporani: més que expressions d'idees que es proposen introduir un *sentit* en el món, les institucions es tendeixen fàcilment a associar a mecanismes molt burocratitzats concebuts per assegurar un determinat funcionament estandarditzat.

-II-

En la part més introductòria d'aquest article ens hem referit a un conjunt de corrents de l'època moderna que ajuden a entendre la disposició més aviat escèptica que podem tenir avui en relació amb les institucions. Naturalment que no ens proposem donar una explicació detallada d'aquest problema complex, sinó tan sols posar en relleu com allò que entenem per crisi de les institucions té arrels força profundes en la cultura moderna europea.

i. L'estat i la modernitat: la neutralitat pública

És un lloc comú afirmar que Hobbes (1588-1679) és un dels autors determinants per comprendre la manera moderna de concebre l'estat. Atesa la importància crucial d'aquesta *institució* moderna, resulta molt pertinent que prenguem molt esquemàticament en consideració algunes de les qüestions més substantives de l'aportació de l'autor del *Leviathan*. No és negligible que l'obra en qüestió fos publicada el 1651, l'any en què acabà la guerra civil a Anglaterra.

Considerem rellevant pel nostre tema el que podríem qualificar de fragmentació entre *veritat* i *autoritat* introduïda pel pensament polític de Hobbes.⁵ Això sens dubte suposa una novetat en relació amb el pensament polític medieval.⁶

5. Cf. Carl, SCHMITT, *Leviathan* (Kotta), p. 82 i ss.

6. En aquest sentit vegeu Ernst, T. KANTOROWICZ, *The Kings two Bodies. A Study in me-*



Des del punt de vista de Hobbes, el *principi* que cal instituir és l'ordre, entès com a fonament de la mateixa existència de la societat.

No cal dir que la història de la monarquia medieval és d'una complexitat i d'una heterogeneïtat molt considerables, com tampoc no caldrà insistir per què aquí no podem entrar a detallar les particularitats de cada expressió política concreta d'una època tan dilatada. Ens limitarem a destacar amb Cassirer que: «...l'autèntic punt central de la teoria medieval de l'estat fou que la primera i la més essencial tasca de l'estat havia de ser el manteniment de la justícia. Aquesta tesi va ser acceptada per tots els pensadors i va trobar el seu camí en totes les formes de la cultura medieval (...) on no hi ha justícia, no hi ha ni comunitat, ni vertader estat».⁷ Convé afegir, per ser del tot explícits, que, amb paraules del mateix Cassirer «una vertadera justícia, diu sant Agustí, només es dona en l'Estat el fundador del qual és Crist».⁸

Una de les maneres d'apuntar a l'originalitat de l'estat hobbesià és fer referència a la idea que la prioritat no és ara erigir-se com a representació de la veritat, ni maldar per l'aplicació d'una idea metafísica de justícia, sinó simplement *instituir* l'autoritat com a condició de possibilitat de la mateixa societat. La institució de l'estat no dependrà ara d'un principi transcendent. Des del punt de vista de Hobbes, el *principi* que cal instituir és l'ordre, entès com a fonament de la mateixa existència de la societat. Hobbes és un autor escèptic, si per això entenem algú que, exposat a les tensions terribles de la guerra civil anglesa en particular i de les guerres de religió en general, ha arribat a la conclusió que la idea metafísica d'una veritat i d'una justícia universals no són assequibles a la raó i a l'experiència humanes. Així doncs, l'autor

dieval political Theology (Princeton, 1997) i Alois DEMPf, *Sacrum Imperium* (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1929).

7. ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates* (Fischer, Frankfurt a.M., 1985), p. 129.

8. CASSIRER, *ibid.*, p. 144.



El que pot garantir la pau i l'ordre és la decisió irresistible d'un sistema que *funciona*, que obliga però que no representa la veritat. Institueix quelcom nou, certament, però la novetat consisteix precisament a retirar de l'escena institucional el valor de la veritat.

del *Leviathan* arriba al convenciment que resulta impossible situar una idea metafísica com a fonament de la societat amb l'esperança que generi el consens social que cal per estabilitzar-la. Si l'estat modern té autoritat és perquè sorgeix d'un acte de racionalitat, el qual, certament, aportarà pau, però a canvi de renúncies importants. Més encara, si bé l'obediència a una institució irresistible possibilita l'existència social, és perquè deixa de banda en l'escena pública un element sense el qual la vida humana difícilment pot tenir sentit, això és: la veritat.

Per ser més exactes: llibertat i veritat queden en l'àmbit de la privacitat. Cadascú és lliure per creure o no creure en Déu, en l'Església, en el Bé o en la Justícia, en aquesta o en aquella confessió... (*quia cogitatio omnis libera est*); cadascú és perfectament lliure per judicar interiorment sobre aquest tipus de qüestions (*intra pectus suum*).

Enfront de la veritat que és privada, passional i parcial, l'estat sorgit d'un acte de racionalitat s'arroga el paper de la neutralitat i la universalitat. De fet, amb l'estat s'institueix la neutralitat. I neutralitat de l'estat vol dir independència de qualsevol veritat religiosa o moral. O dit altrament: la prioritat fonamental del poder o de l'estat no és la *veritas* sinó la *auctoritas*, l'autoritat, en el sentit de la *summa potestas*. La diferència entre *auctoritas* i *potestas*, de la qual Jean Bodin (1513-1596) n'era encara conscient, desapareix en Hobbes. La veritat queda fora de la institució. L'estat és útil, però ja no ens revela res amb què ens puguem identificar.

Ens sembla important de retenir que el pensament de Hobbes suposa alguna cosa més que la introducció d'un estat racional; significa la comprensió de la institució com un mecanisme instrumental

neutre. L'estat és el resultat d'una decisió de caràcter racional, però és una institució buida de contingut i de representativitat. Per governar el món no cal la veritat: n'hi ha prou amb tenir la força suficient per generar ordre. La justícia no necessàriament és essencial a la definició de l'estat, n'hi ha prou que faci prevaldre la seva autoritat o poder. El que garanteix la pau i la seguretat no és la veritat; per això l'àmbit de la veritat és l'àmbit privat. El que pot garantir la pau i l'ordre és la decisió irresistible d'un sistema que *funciona*, que obliga però que no representa la veritat. Institueix quelcom nou, certament, però la novetat consisteix precisament a retirar de l'escena institucional el valor de la veritat.

ii. En relació amb el romanticisme

Hem fet ara esment d'un corrent que fonamenta la seva legitimitat en la racionalitat i en la universalitat. Ara ens referim a un moviment, igualment modern i influent, que, com és sabut, parteix de principis ben diferents: el romanticisme. És un moviment que, per dir-ho d'entrada, també és capaç de generar un nivell de tensió i de desavinença importants entre individu i institucions. Sobretot si partim de la definició d'institució en el sentit que suggereix Luhmann, això és, aquella realitat que té per tasca principal aconseguir un consens.⁹ Novament en aquest cas topem amb la ingent complexitat d'un moviment en què queden recollides posicions certament molt més contrastades. Per tant, hauríem de ser conscients que el que direm aquí no recull la totalitat dels elements que caracteritzen el romanticisme. Ens limitarem a destacar algunes constants que ens semblen particularment reveladores.

En la figura de consciència del geni és on es concreta tant la denúncia romàntica de la normalitat entesa sovint com a «mediocritat», com la percepció de les *formes* (en un sentit ampli) com a límits insofribles a la llibertat individual. Les institucions i la tradició es perceben

9. Lluís DUCH, *Religió i món modern* (PAM, 1987), p. 32.



La revolta romàntica enfront de les formes es manifesta certament en un àmbit estètic, però també en l'àmbit moral, polític, institucional o religiós. Enfront de la norma que permet reglamentar el comportament de l'home suposadament mediocre, el romanticisme reclama la llibertat de la personalitat genial.

com un límit a la grandesa de la llibertat individual del geni, la qual desborda les *normes*, concebudes principalment per assegurar el funcionament d'una societat formada per persones *normals*. Es conceben aquestes persones com les que s'acomoden fàcilment a condicions com, per exemple, l'acceptació de la jerarquia, la confiança en la llei com a expressió de la justícia, el respecte a la tradició, l'autoritat de les institucions i, potser sobretot, el respecte que desperta la necessitat d'ordre.

La revolta romàntica enfront de les formes es manifesta certament en un àmbit estètic, però també en l'àmbit moral, polític, institucional o religiós. Enfront de la norma que permet reglamentar el comportament de l'home suposadament mediocre, el romanticisme reclama la llibertat de la personalitat genial, la personalitat que necessita trencar amb els constrenyiments normatius per poder manifestar la veritat i l'autenticitat que nia en la seva ànima excepcional (*sic*). El romanticisme s'alimenta de la tensió entre l'artista (l'encarnació del personatge extraordinari) i la societat (el funcionament normal de la qual no es pot concebre sense la generalització d'un model d'existència mediocre).

Disposades les coses d'aquesta manera, no costa entendre que, en el límit, el romanticisme pugui suposar l'elogi a la transgressió; més encara, el *dret* a la transgressió basat en l'existència d'una personalitat que s'arroga a si mateixa el caràcter de genial i grandiosa.

Dostoievsky va saber veure com pocs les conseqüències que potencialment contenia aquesta comprensió. A través de la figura de

Raskòlnikov, el protagonista de *Crim i càstig*, l'autor rus ens mostra el recorregut d'aquesta consciència 'genial' i transgressora. En un moment de la novel·la, Raskòlnikov teoritza en un article sobre l'existència de dos tipus de persones: els ordinaris i els extraordinaris. Segons la seva reflexió, els ordinaris són els que han d'oobeir les lleis i les institucions, mentre que els extraordinaris són aquells que tenen el dret a la transgressió, fins i tot al crim (!). La reflexió que Porfiri (l'inspector de policia encarregat de treure l'entrellat de l'assassinat perpetrat per Raskòlnikov) oposa a la teoria de Raskòlnikov és, però, d'una lucidesa extraordinària: «Però digueu-me: de quina manera és possible des- triar aquestes homes extraordinaris dels ordinaris? Perquè, reconeixeu, si es produeix una confusió, i un individu d'una categoria s'imagina que pertany a una altra i comença a “suprimir tots els obstacles”, com heu dit molt encertadament, aleshores... (...) Qui és que en la nostra Rússia d'avui no es considera un Napoleó?».¹⁰

És possible que la posició romàntica no ens arribi (per sort) sempre en la forma d'una personalitat genial i tirànica que es considera (en un judici en què és jutge i part) per damunt del dret objectivat en les institucions, però és difícil de negar que aquesta idea ha tingut el seu recorregut i ha exercit la seva influència. El lector em permetrà que faci referència (*mutatis mutandis*) a una anècdota de la vida de Salvador Dalí, de quan encara el pintor empordanès era jove i cursava els seus estudis a l'Escola de Belles Arts de San Fernando, a Madrid. Un tribunal de professors creat per examinar els seus coneixements va interrogar-lo l'any 1926 sobre el pintor italià Rafael. Es diu que la seva resposta va ser: «Me es imposible hablar de ese sujeto delante de los tres profesores, porque yo sé mucho más de Rafael que todos ustedes reunidos». La *boutade* del jove Dalí es pot interpretar com una insolència intolerable —i de fet així es va interpretar per part de l'escola de Belles Arts, que va decidir expulsar de la *institució* el jove pintor català. Però també es pot interpretar, seguint les traces de la teoria romàntica del geni, com una expressió del xoc entre la 'mediocritat'

10. DOSTOIEVSKY, *Crim i càstig* (Proa, Barcelona, 1977), tercera part, capítol V, ps. 330-339, volum primer. Traducció d'Andreu Nin.

institucional dels professors, que suposadament no van saber reconèixer la vàlua de l'estudiant, i un jove superdotat que, malgrat les formes certament poc corrents, deia la pura veritat. Perquè el cert és que, molt probablement, Dalí tenia motius per afirmar que coneixia millor Rafael que els seus examinadors.

A banda del que diem, el romanticisme desplega també una teoria de la religió. Hi ha un romanticisme religiós que ha arribat fins als nostres dies amb una força de convicció que molt difícilment podríem exagerar. Novament aquí es fa difícil de resumir la contribució feta per un moviment tan heterogeni com el romanticisme; ens limitarem a esmentar algunes aportacions particularment rellevants que han contribuït a delimitar la nostra mentalitat moderna.

Les referències de Novalis i Schlegel a la religió com a sentiment d'entusiasme apunten a una qüestió molt compartida pels autors romàntics. Déu, proclama el jove Friedrich Schlegel, és *en* nosaltres; així, en el límit, Déu no és altre que l'individu mateix en la seva més elevada potència.¹¹ Aquest sentiment d'entusiasme, com a ingredient més genuí de l'experiència religiosa, té la particularitat de mostrar a l'individu la completa irrellevància dels sagraments, de l'Església com a institució, dels rituals, de la comunitat, de la tradició dogmàtica, així com de tots els esforços fets per la teologia per intel·ligir (dins d'uns límits) els continguts de la revelació. Segons aquesta manera de veure les coses, l'*entusiasme*, com a sentiment molt proper al de l'amor infinit, és l'única font autèntica de l'experiència religiosa; és la font que actua com a element de discerniment per determinar què hi ha d'essencial i què hi ha de prescindible en la religió.

Un altre autor que contribueix molt poderosament a determinar el *sentiment* de l'infinit com l'àmbit propi de la religió és Schleiermacher. Segons ell, l'experiència religiosa és fonamentalment *sentiment* i *visió* de l'infinit de l'Univers. Novament, aquesta posició expressada en els coneguts *Discursos sobre la religió* manifesta una presa de posició que tindrà un recorregut molt i molt potent en la mentalitat moderna. Una posició que contribuirà de manera molt poderosa a minar la le-

11. Rüdiger SAFRANSKI, *Romantik* (Fischer, Frankfurt a. M., 2013), p. 136.



La mística religiosa de Schleiermacher és necessàriament contrària a la institucionalització; no calen jerarquies, ni sacerdots, ni sagraments, ni rituals... qualsevol instància de mediació és simplement prescindible.

gitudinat de les institucions religioses enfront del que es reconeix com a font més genuïna i autèntica de la religiositat, això és: el sentiment d'infinit. Safranski destaca cinc elements característics de la comprensió de Schleiermacher de la religió.¹² En primer lloc: la presència davant de Déu no és quelcom que s'hagi de donar exclusivament en el més enllà. La participació en la vida eterna és quelcom que es pot donar ara i aquí; la religió té a veure amb l'experiència de l'infinit en el finit; té a veure també amb l'experiència d'un sentiment de dependència de la divinitat. En segon lloc: la mística religiosa de Schleiermacher és necessàriament contrària a la institucionalització; no calen jerarquies, ni sacerdots, ni sagraments, ni rituals... qualsevol instància de mediació és simplement prescindible, donat que la via d'accés a Déu es duu a terme per la via del sentiment infinit. La comunitat es dona entre aquells que comparteixen aquest sentiment. En tercer lloc: la religió no té res a veure amb la noció de pecat, ni amb la noció de recompensa escatològica. L'essencial és l'amor; en tot cas, res que tingui a veure amb judicis finals, càstigs, pors i menys encara amb la necessitat d'un Déu que demana la sang per redimir les ofenses que provenen de l'home. En quart lloc, la revelació no es dona exclusivament en les escriptures; la revelació es produeix de manera múltiple i individual. Cadascú pot escriure's la seva Bíblia (!). Finalment: la religió té un component estètic molt important: l'experiència religiosa acompanya l'home com una música sagrada que l'eleva per damunt de la finitud. És una religió que no posa l'èmfasi en la dimensió moral, sinó en la necessitat de fer-se sensible del fet que la bellesa té una força incomparable de revelació.

12. SAFRANSKI, *ibid*, p. 143 i ss.



El liberalisme té arrels en la necessitat de protegir la llibertat de l'individu enfront del perill que suposen les institucions.

iii. El liberalisme

El pensament econòmic del liberalisme és un pensament que s'afirma conscientment en contra de les institucions. En gros podríem dir que el liberalisme neix de la convicció que hi ha un ordre subjacent a la realitat que és preferible no alterar per la via de les idees abstractes. Es tracta d'un ordre natural que conté una racionalitat que tendeix a l'equilibri. Podríem dir que hi ha una «ecologia de la realitat», com un ordre equilibrat intern davant del qual convé no intervenir. D'una manera especial en l'àmbit de l'economia s'entén que cal tenir una prevenció a la intervenció de les institucions, tant en el sentit antic d'*institució*, és a dir, en el sentit dinàmic de la paraula (la institució interfereix en la dinàmica de la lògica de l'economia) com en el sentit modern de la paraula, això és: el sentit estàtic, en virtut del qual l'activitat econòmica quedaria subjecta a normes que l'engabien.

Però el liberalisme té unes arrels més profundes i suposa més que un moviment que propugni merament una determinada economia política. El liberalisme té arrels en la necessitat de protegir la llibertat de l'individu enfront del perill que suposen les *institucions*. Les institucions, com l'estat o l'Església, són percebudes principalment com agents que coarten la llibertat, limiten el pensament, controlen les consciències i, d'aquesta manera, impedeixen el ple desplegament de les potencialitats de les persones. Novament en aquest context ens trobem en un esquema mental en què l'individu es concep en oposició a la institució; novament aquí el perill és la força coercitiva de la institució, entesa com a estructura de poder, que pot empetitir l'individu i deixar-lo sense la llibertat necessària per pensar i ser. El liberalisme ha reivindicat la idea que la llibertat no es pot instituir, en el sentit que

no es pot objectivar en la forma d'institució, perquè la lògica mateixa de la institució demana una limitació sovint incòmoda per a la consciència. Per això el liberalisme ha insistit de manera molt constant que la llibertat completa de pensament és la condició de possibilitat per progressar en la comprensió de la veritat. Stuart Mill formula pensaments en el seu *On liberty* que, gosem afirmar, formen part de les evidències culturals de qualsevol persona formada en la modernitat: la llibertat és una condició de possibilitat del pensament i a la vegada el pensament és una condició de possibilitat de la llibertat. Una i altre són simplement irrenunciables. Per això, diu Mill, «l'Església catòlica tracta aquest incòmode problema a la seva manera. Estableix una línia de separació clara entre els qui poden adoptar les seves doctrines per convicció i aquells que les han d'acceptar com a matèria de fe (*on trust*). En veritat, no atorga a ningú el dret d'elegir per si mateix...».¹³

Qui podria afirmar que les propostes i les sensibilitats liberals són alienes a la part més arrelada de la mentalitat de l'home modern? És difícil de negar, doncs, que també el liberalisme contribueix a fomentar una visió de les institucions com a realitats davant de les quals cal prendre precaucions i convé protegir-se.

En aquest context de la modernitat, l'autoritat de les institucions com a manifestacions d'una veritat o d'una missió que mereix una projecció històrica queda certament erosionada. En el cas de Hobbes, la institució es buida de contingut metafísic i acaba legitimant-se per una raó gairebé pragmàtica, pel fet que assegura un funcionament social suposadament neutre. En el cas del romanticisme i del liberalisme, les institucions són percebudes com a realitats que posen l'èmfasi en la supraindividualitat, en la continuïtat històrica, en les idees que les sustenten, en l'universal, en la forma; és a dir: en tot allò que suposadament posa en perill el valor de la individualitat, de la seva llibertat i espontaneïtat.

13. Stuart MILL, *On Liberty* (Routledge, London), p. 55.

III

Seguim Lluís Duch quan sosté amb Franz Xaver Kaufmann que la crisi del Cristianisme en la societat moderna no es pot entendre sense el que ell anomena «eclesiastització» del Cristianisme.¹⁴ Amb això es posa en relleu la importància desproporcionada que ha adquirit la institució en relació amb altres dimensions de la realitat cristiana. A la llum del que hem apuntat en la segona part del nostre article, no ens hauria de costar d'entendre que, en la mesura que l'Església aparegui a la consciència de l'home modern i contemporani com una realitat molt institucionalitzada, amb un protagonisme molt remarcable de la jerarquia, de les normes, de la tradició dogmàtica, de l'autoritat, de les formes etc. en aquesta mateixa mesura es creen les condicions perquè aquesta trobi dificultats per ser acceptada amb normalitat. Que quedi clar que no parlem ara dels continguts, sinó simplement de les formes.

En qualsevol dels casos ens sembla enraonat proposar que l'erosió de l'autoritat de les institucions en general hauria tingut les seves conseqüències en l'àmbit religiós en particular. En realitat, doncs, no es podria separar un procés de l'altre. No tindriem raons per segregar les institucions religioses d'altres institucions culturals a l'hora de valorar la pèrdua de confiança que despertem o les prevencions amb què són vistes per l'home modern.

Franz Xaver Kaufmann és ben conscient de la complexitat d'aquest fenomen. Amb la confrontació creixent de l'individu i la institució religiosa (i hauríem d'afegir: la confrontació de la institució religiosa i l'intent de l'estat en no pocs casos de limitar la presència de la religió a l'esfera pública), es produeix una contracció de la influència del Cristianisme i una nova localització en el mapa complex de les societats modernes. Per altra banda, no es pot dir que la institució religiosa hagi quedat sense «lloc» en el nostre món. Més aviat cal dir que el seu lloc ha quedat restringit a ambients eclesiàstics, i això encara en un sentit molt restrictiu de la paraula. L'eclesiastització del Cristianisme seria, doncs, un fenomen solidari a una «dessocialització» (*entvergesellschaftet*) de l'Es-

14. Cf. Lluís DUCH, *ibid.*, p. 22.



L'eclésiastització del Cristianisme seria, doncs, un fenomen solidari a una «dessocialització» (*entvergesellschaftet*) de l'Església.

glésia.¹⁵ Ja apuntava Goethe que l'Església sempre es troba entre dos fronts: l'estat d'una banda i la necessitat que té l'individu de llibertat, d'una altra.¹⁶ En tot cas l'«eclésiastització» i la «dessocialització» serien dos processos paral·lels en què l'un alimenta l'altre.

Per altra banda, afegiríem, aquest procés de tancament de la religió en el si d'una (sub)cultura eclesial, fortament dominada per una lògica institucional, es produeix en paral·lel amb l'emergència de la necessitat de vincular l'experiència religiosa autèntica (*sic*) amb una espiritualitat 'lliure', emancipada de les estructures, dels lligams institucionals, de les mediacions i del cos teològic més o menys sistematitzats de les diferents confessions. Aquest fet que descrivim de manera general presenta elements ambigus: d'una banda posa en relleu que grans moviments moderns com els que hem recordat en aquest article (i d'altres que hauríem pogut esmentar) han fet el seu recorregut i han deixat la seva petja en la consciència de l'home europeu.

D'una altra banda, també expressa que de la pèrdua de protagonisme i d'implantació social de la institució eclesial no s'hauria de deduir necessàriament una discontinuïtat de tipus antropològic en el sentit que hi hagi una correlació directa entre «eclésiastització» i «dessocialització» del Cristianisme i una pèrdua de dimensió religiosa de l'home. Sembla difícil de negar que hi ha una colla de valors cristians que segueixen penetrant a fons en la consciència dels europeus, així com un impuls religiós que segueix desmentint totes els pronòstics d'una humanitat sense sentit del transcendent. En aquest sentit som del parer que fenòmens com els que queden agrupats sota el títol d'«espiritualitats sense religió» s'han d'interpretar com a for-

15. Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirche begreifen* (Herder, Freiburg, 1979), p. 102.

16. Citat per Carl SCHMITT, *ibid.*, p. 91.



Per això, les institucions i les teologies en què se sustenten són percebudes en aquest context no tant com un ajut a l'hora de donar sortida a l'impuls religiós i a formular-lo d'una manera raonablement coherent, sinó com un límit a les pròpies necessitats expressives i a les pròpies recerques de sentit.

mes típicament modernes. En aquest context, la persona percep la institució com una estructura rígida, fortament dominada per una lògica pròpia; una estructura marcada per la necessitat de mantenir una interpretació de la realitat lligada a un llenguatge i a un sistema expressiu que per a moltes persones resulten àmpliament superats. Això suposa per a les institucions una dificultat a l'hora d'adaptar-se a la creixent complexitat dels fenòmens socials i a les necessitats de sentit de persones que són crítiques i que demanen de pensar per elles mateixes. Per això, les institucions i les teologies en què se sustenten són percebudes en aquest context no tant com un ajut a l'hora de donar sortida a l'impuls religiós i a formular-lo d'una manera raonablement coherent, sinó com un límit a les pròpies necessitats expressives i a les pròpies recerques de sentit. Repetim el que hem anat dient en moments diferents: no és que aquesta situació depengui de fets relativament recents en la nostra història, sinó que han estat propiciats per una lenta evolució de la nostra cultura moderna.

Consideracions finals

Habitualment considerem la crisi de la confiança en les institucions (polítiques, religioses, culturals, etc.) com un fenomen lligat a allò que s'ha anomenat la postmodernitat líquida. A vegades sembla que, a tot estirar, estiguem disposats a retrocedir fins a la sacsejada del Maig de 68 francès com a epicentre d'un sisme cultural que hauria

conduït a la situació actual de desprestigi de les institucions. Aquest article proposa de prendre en consideració un context històric i cultural més ampli (per remot que a vegades sembli) per acomodar de manera més ambiciosa l'explicació d'un fet tan complex com la crisi o la desconfiança envers les institucions. George Steiner ha qualificat de «Jardí imaginari de la cultura liberal»¹⁷ la creença que les grans catàstrofes del segle xx van deixar enrere un món ordenat, equilibrat, institucionalment integrat i cohesionat. Aquest miratge ens impedeix sovint de comprendre que hi ha una continuïtat de fons entre el món modern i el món del darrer terç del segle xx i el principi del xxi.

Una de les qüestions de fons que hem volgut proposar en aquest article és que grans protagonistes de la construcció de la modernitat, des de teories molt potents de l'estat modern, fins al neoliberalisme, passant pel romanticisme, han treballat per afeblir conscientment o inconscientment la consistència d'una societat institucionalment forta i integrada; han fomentat la distància de l'individu enfront d'una realitat institucional que apareix en la forma d'un objecte amb el qual és impossible d'identificar-se.¹⁸ Més encara, la crida moderna i il·lustrada a la construcció d'un individu responsable i emancipat de les tuteles exteriors propicia la percepció de les institucions com a realitats que testimonien la imperfecció mateixa de l'home en la història. Una imperfecció que l'home ha de mirar de superar. Com diu Todorov, es duu a terme un esforç semblant al dels pares que es proposen de fomentar l'autonomia dels seus fills tot sabent que si assoleixen aquest objectiu, ells mateixos com a tutors esdevindran inútils.¹⁹ Així les institucions

17. George STEINER, *Im Blaubarts Burg* (Fischer, Frankfurt, 1972), p. 13.

18. Que aquest fenomen es produeixi a Europa amb un grau d'insistència tan remarkable, ens hauria de fer pensar si no té a veure amb elements molt fonamentalment lligats al que podríem considerar la identitat mateixa de la nostra cultura. Dario Antiseri recorda que el cristianisme és «antiidolàtric: relativitza el poder polític, dessacralitza la natura, no divinitza la raó»... és una força que reivindica el valor de la persona com a fill de Déu i en fer-ho allibera l'home de «la constricció de l'estat» i, per parlar com Guglielmo Ferrero, de «l'*esprit faraonique* de l'estat antic» (cf. Dario ANTISERI, *L'anima greca e cristiana dell'Europa* (Morcelliana, Brescia, 2018), p. 5.

19. Cf. TODOROV, *L'esprit des Lumières* (Robert Laffont, Paris), 2006, p. 70 i ss.

claus de la cultura moderna sembla que es proposin treballar per a la irrupció d'una mena d'«edat de l'esperit» secularitzada.²⁰

Especialment en el cas de la institució religiosa, és difícil d'ignorar les aportacions fetes pel romanticisme i per autors enquadrats en les filosofies de la sospita, com per exemple Marx. Hem posat en relleu com, per raons diferents, uns i altres conflueixen a prevenir l'individu enfront de la irrellevància o bé del caràcter ideològic de la institució.

Seguim Dorothee Sölle quan sosté que tota religió té un ingredient institucional, un de místic i un de teològic.²¹ El desafiament deu consistir a mantenir un cert equilibri entre aquestes tres dimensions; atès que una de les dificultats per consolidar aquest equilibri segurament ve del fet que els representants de cada una de les parts tendeixen a considerar-la la més important. En general podríem mantenir que la pèrdua de la dimensió mística o espiritual pot fer esclavissar amb una certa facilitat la religió en una ideologia. Però la pèrdua de la dimensió teològica pot tenir conseqüències igualment negatives en el sentit que la religió pot quedar reduïda a una mena de fideisme acrític. Igualment, l'aprimament de les institucions pot reduir la religió a una mera experiència subjectiva, sense llenguatge compartit i sense possibilitat de transmissió generacional. Per això som partidaris d'un esforç per trobar la justa proporció de cada ingredient en cada circumstància. L'experiència històrica d'una importància desproporcionada de la institució, per exemple en el cas del Catolicisme, no ens hauria de portar a creure que les institucions no són necessàries. És possible que la reivindicació d'una 'espiritualitat sense religió' sigui una necessitat sentida per persones de la nostra generació; però això no ens hauria de fer perdre de vista que aquesta necessitat està segurament induïda per la dura experiència d'haver passat per una 'religió sense espiritualitat'. Més que un model excloent, segurament la virtut es troba en un model equilibrat, atent, autocrític i integrador en què les institucions trobin el seu lloc de manera proporcionada.

20. En un context en què entréssim més en detalls, hauríem d'esponjar aquest punt recordant l'impacte del pensament de Joaquim de Fiore en la modernitat. En aquest sentit cf. Henri de LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore* (Paris-Namur), 1980.

21. Cf. Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand* (Piper, München), 2003, p. 15.