

**UNA ALTRA PARET ÉS POSSIBLE.
REALISME, RESPONSABILITAT I SOCIETATS INDECENTS ***

Antoni Defez
Universitat de Girona

1.- Realisme. Se'ns demana realisme. I sens dubte, realisme és un concepte borrós i altament antropomòrfic: l'acceptació d'aquell “*les coses són com són*” o “*el món és tot el que s'escau*”. Borrós i antropomòrfic, justament com passa també amb el concepte de realitat: allò que se'ns oposa, el mur que ens ofereix resistència -és a dir: la tossuderia dels fets. Que aquests conceptes són borrosos ens ho mostren clarament aquelles contorsions filosòfiques de la fal·làcia naturalista i de la fal·làcia de la fal·làcia naturalista. Que les coses siguin com són no fa res perquè hagin de continuar sent d'aquesta manera: l'ha de ser no pot derivar-se del que és. A més, dir que les coses són com són, ¿no inclou ja l'acceptació que haurien de continuar així, o que hi és preferible? Dir que les coses són com són ja duu una valoració: descriure és promoure.

No resultarà estrany, per tant, que en maig del 68 algú escrigués en un mur aquell famós grafit de “*Siguem realistes: demanem l'impossible*”. O aquell que recentment m'he trobat caminant per la part vella de la ciutat a la façana d'un edifici en ruïnes: “*Una altra paret és possible*”. Personalment aquest m'agrada més: no sé ben bé què vol dir “l'impossible” i, en tot cas, crec que seria massa. Que una altra paret sigui possible

* Conferència llegida el 19 de novembre de 2012 a la Facultat de Filosofia de la Universitat de València dintre del cicle *Una mirada filosòfica a la crisi* organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià, la Càtedra de Filosofia i Ciutadania “Josep Lluís Blasco Estellés”, la Societat Catalana de Filosofia i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears.

sembla més humanament negociable, més realista. Ara bé, quina paret? La paret de les retallades socials per pagar deutes privats i pèrdues derivades de gestions corruptes? El ja s'ha acabat la festa i tothom en té la culpa? Que tots hem viscut per damunt de les nostres possibilitats? El fet que aquells que ens han ficat en el fangar ara es presentin – quina barra!- com els nostres salvadors, i que ho facin empobrint-nos? La paret de l'austeritat neoliberal? Aquesta democràcia cada cop més banal i autoritària esdevinguda ideologia, abstracció? *Però a mi què m'expliques*, diu molta gent indignada, tot veient clar la simplicitat del bé.

2.- La simplicitat del bé. La simplicitat del bé forma part de sentiments col·lectius com la indignació o la il·lusió, és a dir, sentiments que solen aparèixer –sempre molt puntualment- en èpoques o moments de tràngol i de crisi, tot exigint o promovent canvis socials i polítics profunds. Recordem la transició a finals dels 70, la caiguda del PP arran de la segona guerra contra Irak i les mentides sobre l'atemptat de l'11 de març, o la primavera àrab. No és simplement desconfiar i dissentir del que se'ns vol imposar des d'un cert realisme anorreador, sinó un "*Ja n'hi ha prou!*": ocupar l'espai públic carregat de raons. Un altre exemple: el moviment dels indignats del 15 M, i potser també el clam per la independència catalana de l'11 de setembre passat.

La simplicitat del bé és també un concepte borrós i difús, i així conceptualment difícil de tractar. Representa l'aspecte cognitiu –les creences, les aspiracions- de l'emoció o el sentiment que són la indignació o la il·lusió col·lectives. I és clar, no sempre aquest contingut estarà clarament determinat, ni tampoc no té per què ser exactament el mateix per tots aquells que s'indignen o s'il·lusionen. Ni la concreció ni la unanimitat hi són

necessàries. Per contra, sembla suficient el sentiment de tenir raó i de compartir aquest sentiment amb molts d'altres. I això mostraria també un altre tret de la simplicitat del bé: l'obvietat, l'obvietat amb què és viscuda per aquells que la defensen -salta a la vista. Com si hi calguessin justificacions. Que la llibertat, la democràcia real, la justícia, la igualtat n'estan necessitades? I potser aquesta tendència inevitable a assumir espontàniament grans paraules sigui la causa de la seva vaguetat.

A més, caldrà tenir en compte que aquests fenòmens són, d'una banda, volubles -poden desaparèixer ràpidament- i, d'altra, clarament partidistes. Vull dir: els no indignats o els no il·lusionats també tindran la seva simplicitat del bé -les seves òbvies raons-, tot i que la seva actitud serà normalment només reactiva, una mera negació. I sovint amb un toc de ràbia i d'insult. Ho hem vist en la desqualificació de "perro flauta" que han fet servir alguns mitjans "realistes": els *pijos mierda* de sempre estigmatitzant els inconformistes de *perros flauta*.

3.- Els indignats. Hi ha una diferència entre qui va estampar a la paret el crit "*Vull un pis ja!*" i el moviment dels indignats: el moviment *okupa* mai no va ser una efervescència social, sinó un assumpte d'uns quants, uns quants automarginats. Amb tot, hi ha afinitats. Per exemple, i aquí la semàntica no enganya, que els indignats siguin això, uns indignats: s'indigna aquell que veu que un altre té el que ell no té, tot i merèixer-ho; i també el qui ha perdut benestar, drets, o que veu frustrades les expectatives que s'havia fet o li havien fet creure. I en aquest sentit el fenomen dels indignats fou una mobilització de classe mitjana -els fills de la classe mitjana- amb tot l'ampli espectre que abasta aquesta categoria (els fills de la classe mitjana de sempre i

també els fills de la classe treballadora desclassats en les darreres dècades en classe mitjana). El proletariat, és clar, també va participar-hi, però sembla que ideològicament aquest moviment estava lluny del que tradicionalment ha estat el moviment obrer: no es tractava de reivindicar millores laborals o salarials; tampoc de fer cap revolució.

Qui s'indigna no és primàriament un revolucionari, ni té per què tenir una proposta clara de canvi social –ja hem parlat de la vaguetat de la simplicitat del bé. I de fet, la part ideològica de la indignació fou quelcom que es va intentar construir –improvisar- a les places, un cop la gent ja era al carrer. De manera que un hom té la sospita que allò fou sobretot un motí, una explosió que tal com sorgeix pot refredar-se. Per cert, què n'ha quedat a hores d'ara? Bé, l'experiència del *diguem no*, que no és poca cosa –aquestes experiències tenen un element formatiu acumulatiu que tarda a extingir-se. D'altra banda, però, s'ha instal·lat entre la ciutadania un profund pessimisme: aguantar el xàfec, resignació i estoïcisme polític. I el poder, sens dubte, ha propiciat aquest realisme conformista. Cert, tots hi tenim la culpa: hem viscut per sobre de les nostres possibilitats -vivíem com a rics, però érem un país pobre.

4.- Corresponsabilitats. Que tots som còmplices ja ho sabíem. Com també som part i culpa de la fam a la Terra, o de les enormes diferències entre els anomenats primer, segon i tercer món: el nostre benestar s'assenta en la penúria dels més indefensos. Això, mig món fent dieta i pilates per no engreixar, i l'altre mig penant per tenir alguna cosa a menjar -les paradoxes del progrés i del creixement. Igualment, encara que no hàgim tret cap profit directe de la darrera bombolla, és innegable que beneficis indirectes tots n'hem tingut: tots hi estàvem implicats –uns més que altres, és clar, però tothom és

consumidor a crèdit. I a més un xic especulador. Qui no va vendre un pis o es va canviar de cotxe, va comprar bons patriòtics amb interessos alts. “*Això qualsevol dia pegarà un esclafit*” era un comentari ben freqüent no fa gaire.

Tanmateix, ¿la responsabilitat pot estar repartida per igual? Repartir la culpa per tal de socialitzar les pèrdues o els deutes pot ser pervers, perquè ni tots tenen per què haver participat en l’incendi, ni tots tenen per què haver participat en la mateixa mesura. Doncs bé, la millor expressió de la perversió d’aquesta corresponsabilitat seria la pràctica dels desnonaments. Tan nova, i tan habitual ja, que fins i tot hem hagut d’aprendre la paraula. Com diu el meu amic Joan Vergés, els desnonaments són un clar indicador de la poca qualitat democràtica de les nostres societats. Un desnonament representa la mort civil –la mort en vida- dels ciutadans que la pateixen, i fa que la societat que la practica no sols sigui injusta –injustícies sempre hi ha-, sinó indecent.

Injustícia i indecència són coses distintes: cobrar un sou diferent al sou d’un altre podria ser injust en tant que representa una desigualtat que hom no podria justificar o sí, però no té per què ser indecent si no t’aniquila com a persona, si no fa de tu un esclau. Per contra, els cas dels desnonaments és una altra cosa: ¿podràs continuar sent un ciutadà si perds la feina, et lleven la casa i damunt et fan pagar la resta dels teus dies una bona part del deute pendent? Bé, no pagaràs –no pots- i seràs un insolvent, passaràs a les llistes de morosos, no podràs obrir un altre compte bancari, no et donaran cap més crèdit, no podràs comprar-te un cotxe, no podràs pujar els fills, i no podràs tampoc comprar mai més un espai privat per a tu i els teus, una casa... Has begut oli: estàs mort de per vida. Un fantasma, un zombi amb uns ridículs drets formals. Què faràs, llavors, de la teva llibertat de creença i opinió? Ja te la pots confitar.

Doncs bé, no seria aventurat afirmar que darrere de la indignació del 15 M, malgrat la seva vaguetat ideològica, hi havia sobretot aquesta denúncia de la indecència amb què el poder volia repartir les responsabilitats. I òbviamment el cas dels desnonaments no era l'únic motiu de queixa: també les retallades socials, les baixades dels sous, les dificultats per trobar feina, la impunitat d'aquells que n'eren els màxims responsables, etc. Amb tot, el cas dels desnonaments era paradigmàtic: el poder es treia la màscara, tot mostrant el que podia ser capaç d'arribar a fer amb els seus ciutadans. I per més inri en nom del realisme. La sensació que t'estaven ensarronant estava assegurada.

Deixem de moment, però, aquesta qüestió –ara sembla que polítics i banquers comencin de descobrir que es tracta d'un problema sobre la dignitat de les persones: potser fins i tot voldran fer-nos creure que la idea ha estat seva–, i considerem alguns exemples de com alguns pensadors rellevants del segle passat van conceptualitzar fenòmens de crisi i el problema de les responsabilitats. No cal dir, que les crisis eren unes altres; no obstant, les seves anàlisis en alguna cosa podran il·luminar-nos.

5.- Distincions en la culpa. Quan parlem de la culpa social és necessari traçar distincions: ja ho va fer Karl Jaspers de 1946 en *El problema de la culpa* en relació a Alemanya i el mal absolut i radical que va representar el nazisme. Jaspers considerava que el nacionalsocialisme i el desastre que aquest va provocar no fou l'acompliment de cap obscur destí d'Alemanya, sinó resultat en bona part de les decisions i accions dels alemanys -no sols dels dirigents nazis. Perquè les dictadures necessiten també de la complicitat activa o passiva de la ciutadania. Heus aquí la necessitat d'una

transformació interior que assumís la culpa sense autoenganys o evasions. I a tal efecte Jaspers distingia entre culpa metafísica, moral, política i penal.

La culpa penal, d'entrada, no sembla presentar conceptualment massa dificultats: és el que d'una manera molt restringida va ser jutjat a Nuremberg, i el que des d'aleshores es coneix com a crims contra la humanitat. Es tracta de responsabilitats imputables a les persones que per acció o omissió violen les lleis i les normes internacionals: *qui la fa, la paga*. Al seu torn, la responsabilitat metafísica és de més difícil caracterització. D'acord amb Jaspers, en nom d'una solidaritat humana irrestricta tots som responsables de qualsevol crim o injustícia que tingui lloc en la nostra presència o amb el nostre coneixement. És allò de Primo Levi: "*Si he sobreviscut, és que sóc culpable*". Però ¿podríem haver fet alguna altra cosa? La resposta de Jaspers és clarament existencialista: tothom tria sempre, fins i tot quan no tria. I en principi tothom podria jugar-se-la, malgrat saber que el seu sacrifici serà inútil -la manca de possibilitat d'èxit no seria excusa, sinó mala fe. Pots jugar-te-la o estimar-te més seguir vivint, diguem-ne, en la calor de l'estable.

La culpa metafísica s'acosta a la responsabilitat que abans presentàvem respecte de la fam i les injustícies al món. Amb tot, es tracta d'un concepte fosc i de difícil acceptació, perquè ¿què podrien fer per deixar de ser culpables? Té sentit parlar d'una culpa que mai no pot ser redimida? I podríem exigir a algú tanta responsabilitat? Jaspers parla del sacrifici de la pròpia vida, o de sentir-se eternament culpables. I ni una cosa ni l'altra semblen raonables ni saludables –cap obligació moral ni jurídica no pot demanar tant. A no ser, és clar, que impregnem, com era el seu cas, les nostres obligacions morals amb

alguna mena de misticisme: una comunió espiritual amb la resta dels éssers humans que obliga a donar la vida si cal.

I què hi ha de la culpa moral? Es tracta de la responsabilitat individual –els col·lectius no són subjecte de responsabilitat- d'aquells que d'alguna o altra manera consentiren, es sotmeteren o s'identificaren parcialment o completament amb el nazisme. Com veiem, no hi ha escapadòria. Ara bé, aquesta culpa moral individual genera també responsabilitat política: una responsabilitat política que a nivell col·lectiu fa que tota la ciutadania present i futura esdevingui també responsable polític. No per altre motiu els descendents del alemanys de l'època del nazisme no han pogut evadir-se de la història i de les seves responsabilitats polítiques davant dels jueus –recentment tímidament davant dels gitanos.

Apliquem ara aquestes distincions al nostre cas, tot sabent les enormes diferències que separen la nostra crisi dels fets de què parlava Jaspers. Així, pel que fa a la culpa penal el resultat és decebedor: excepte alguna excepció, no han estat encara processats ni condemnats els responsables polítics i econòmics de la crisi; tampoc els especuladors i els corruptes. Ni ho han estat ni ho seran. Però és que ni tan sols s'ha propiciat ni s'ha produït cap assumptió de responsabilitats morals i polítiques. *Demà m'afaitaràs!*, que deia aquell.

És més, en el nostre cas, la idea que tothom és responsable perquè tots hauríem viscut per damunt de les nostres possibilitats –és a dir, una mena de *mix* de responsabilitat metafísica i moral- tendeix a ocultar la culpa penal, la culpa moral i la culpa política de qui la té. Se'ns vol fer creure que, al capdavall, tots som igualment culpables i, per tant,

responsables polítics –vaja, que cal socialitzar les pèrdues i els deutes. Però qui són tots? Tots no són sempre massa? Té la mateixa responsabilitat qui va vendre avantatjosament un pis o va contractar uns bons patriòtics, que aquell que va especular, o aquell altre que gaudia de posicions de poder polític o econòmic? I aquell que malbaratava diners públics en benefici propi o del seu partit? I no parlem dels executius bancaris que van volatilitzar estalvis, s’han blindat amb or els seus cessaments, i ara practiquen amb un fatalisme hipòcrita els desnonaments.

6.- Ànima nacional i culpa metafísica. Hi ha una altra manera d’adjudicar responsabilitats, una altra manera metafísica, però no en la direcció de Jaspers. En efecte: sempre és possible apel·lar a la naturalesa humana en general –“*Qui no corre vola*”, diu la dita popular-, o apel·lar a alguna mena de *Volkgeist* particular. I la temptació és forta. Thomas Mann en maig de 1945 a Washington a la Biblioteca del Congrés i davant del president Franklin D. Roosevelt pronuncià la conferència “*Alemanya i els alemanys*” on pretenia escatir les causes de la catàstrofe del nazisme – la guerra a Europa estava a punt d’acabar- i també, és clar, les responsabilitats. Ho feia, però, no a la manera de Jaspers, sinó apel·lant a responsabilitats col·lectives derivades del destí del poble alemany.

Mann s’aparta de la idea que hi ha dues Alemanyes, una bona i una dolenta: en realitat, l’Alemanya dolenta seria la bona Alemanya que s’ha extraviat en la desgràcia i la ruïna. És a dir: la culpa, la responsabilitat afectaria als alemanys en general –tot i que no a tots per igual- perquè prové del propi esperit alemany. I en aquest sentit, no resulta sorprenent que un dels escrits de Mann d’aquella època –Mann hi va tenir una intensa

activitat en contra del nazisme: per exemple, amb els seus programes a la BBC- es titulés “*Germà Hitler*”. Ara bé, què hi havia en l’esperit alemany que pogués precipitar un tal destí?

Breument: una combinació de cosmopolitisme i provincianisme, d’obertura i retraïment social. Una combinació fatal en la mesura que representava una unió secreta, íntima, amb allò demoníac –recordem que Mann en 1945 està escrivint el *Doctor Faustus*. Més en concret: l’esperit alemany hauria estat especulatiu, abstracte i místic, és a dir, romàntic, poètic i musical. I precisament aquesta musicalitat de l’ànima alemanya seria responsable no sols de la seva accentuada interioritat i subjectivitat, sinó sobretot del divorci amb el vessant social i polític que és essencial a tota vida humana. Fins i tot, per l’ànima alemanya la llibertat hauria estat fonamentalment afirmació davant els altres, i no consciència dels límits que imposa la llibertat dels altres. En suma: amb Hitler, l’ànima alemanya hauria portat a l’extrem aquest caràcter seu mòrbid, tot donant lloc a la barbàrie, la catàstrofe i a un col·lapse espiritual.

Potser Mann estava parlant, en part, de si mateix i de la seva generació: només cal recordar com justificava la Primera Guerra Mundial. Com descobrim en *Consideracions d’un apolític* (1918) es tractava d’una guerra espiritual, una guerra entre la *Kultur* i la *Civilization*, entre l’organicisme social conservador i la democràcia i el socialisme, entre l’art i la literatura, entre l’artista i el literat de la civilització -una guerra, en suma, entre ell i el seu germà Heinrich, o entre Thomas i Zola. Era el primer Thomas Mann, aquell que encara havia de ser un dels màxims valedors de la República de Weimar, tot evolucionant cap a l’humanisme democràtic. Amb tot, era encara el mateix Thomas Mann que havia nascut a Lübeck, aquell d’*Els Buddenbrook*, i segurament sabia de què

parlava quan deia que els alemanys s'havien venut l'ànima al diable: te la pots vendre per algú que es digui Margalida, o per la música dodecafònica o pel III Reich.

7.- L'esperit de l'època. Completem aquest repàs històric amb un últim exemple. Ludwig Wittgenstein va encapçalar les seves *Investigacions filosòfiques* (1953) amb una cita sorprenent del dramaturg decimonònic vienès Johann Nestroy, sorprenent perquè no té res a veure amb el contingut de llibre: "*El progrés té, sobretot, una cosa i és que sembla molt més gran del que realment és*". Bé, forçant una mica les coses podríem pensar que, en la mesura que la seva filosofia era anticartesiana i estoica – Wittgenstein era un antic, un antimodern-, s'entén el perquè de la cita. Aquesta, però, no sembla una bona exegesi. Wittgenstein en més d'una ocasió va escriure sobre l'esperit del seu temps, i crec que és en aquesta direcció on hem de buscar –de fet, en el pròleg de les *Investigacions* parla de "*la tenebror d'aquesta època*". ¿És referia a la Segona Guerra Mundial i a la postguerra? Potser, però segurament també estava pensant, com Nestroy, en el període històric més ampli de la Modernitat, un període caracteritzat per la idea de progrés.

Bé, no sols per la idea de progrés: també, pel cientisme, l'imperi de la tècnica, l'industrialisme, l'ídol del creixement, el constructivisme, l'art per l'art, la innovació per la innovació, la cultura de masses, l'igualitarisme i un pernicios atomisme social mecanicista. I també pel culte al cos i l'obsessió del *fitness*. Mireu què escrivia en 1930:

Ahir vaig estar una estona segut al jardí del Trinity, i vaig pensar com el bon desenvolupament corporal de tota aquesta gent curiosament va unit a una falta total d'esperit (no em refereixo a falta d'enteniment). I com, d'altra banda, un tema de Brahms està ple de força, gràcia i ímpetu, i no obstant això ell tenia panxa. Per contra, l'esperit dels contemporanis no té cap ressort sota els peus.

El pessimista Wittgenstein s'enyorava de la societat burgesa de la Viena del XIX i la seva alta cultura. I en això no era cap excepció –ja hem vist que Thomas Mann feia quelcom semblant. Centrem-nos, però, en la idea de progrés.

L'època actual vindria definida per la idea de progrés no perquè existeixi el progrés, és a dir, que les ciències, les arts i, en general, la vida humana progressin o evolucionin – això seria un fet empíric, a més bastant indiscutible i, en cert sentit, irrellevant-, sinó perquè la forma, allò que configura i impregna l'esperit de l'època és la idea de progrés. Com si fos indiscutible, de la mà d'un optimisme metafísic inacceptable, que el futur – el present- havia de ser i, de fet, és millor que no el passat. És més: aquest optimisme metafísic es manifestaria no sols en la creença que la ciència és l'explicació última de la realitat, sinó també en la idea que tot és a les nostres mans –que tot ens està permès-, i que si arribés un moment en què les coses fallessin, sempre seríem capaços de trobar-hi una solució. I aquí estem: sembla que tot estigui fallant, i no acabem de trobar-hi una solució.

8.- Societats indecents. Tornem, però, a la nostra qüestió inicial. Podem acceptar una responsabilitat compartida? Home, depèn –ja ho hem vist. En tot cas, però, no apel·lant a una suposada responsabilitat metafísica, una ànima nacional o l'esperit de l'època. De fet: quan hom porta les coses tan lluny, el perill podria ser justament el de la irresponsabilitat –no era el cas de Jaspers, Mann o Wittgenstein-, però el perill existeix: de tan responsables com seríem, podríem acabar sentint-nos no responsables. I si no,

¿què hauríem de dir de l'eixida teològica heideggeriana? “Només un déu podria encara salvar-nos” deia Martin Heidegger en 1966 en l'entrevista concedida a Der Spiegel.

I no és també una variant d'això últim el que vénen a dir-nos els irresponsables d'avui dia? De vegades se'ns parla de la crisi com a quelcom que s'ha esdevingut –no hi ha culpables o tots som culpables-, i que només amb el sacrifici col·lectiu –com si es tractés de canviar d'humor els déus- és possible propiciar i esperar que s'acabi. Bé, la frase de Heidegger estava pensada en relació als fenòmens moderns del desarrelament de la vida humana i de l'imperi de la tècnica –una altra cara del progrés. El nacionalsocialisme, però, anava en la direcció correcta de repensar ambdues qüestions, tot i que “aquella gent era massa inexperta en el pensament”. Com és sabut, Heidegger mai no es va penedir de la seva col·laboració amb els nazis: no s'hi sentia responsable. El seu seria només l'error de càlcul de creure que ell –l'expert en el pensar essencial- podria haver dotat d'idees profundes als nazis. Sense comentaris.

En conclusió: deixant de banda les responsabilitats metafísiques, crec que en relació a la nostra crisi ens hauríem de prendre seriosament les responsabilitats moral, política i penal. Caldrà, però, fer algunes distincions. Pel que fa a la responsabilitat penal i criminal –els delictes tipificats per la llei- poca cosa hauríem de dir més enllà de la decebedora constatació, com assenyàvem adés, que poc s'ha fet en aquest sentit. A més, és ben possible que aquells sobre els quals podria caure aquesta responsabilitat ja hauran fet les coses de tal manera que res no els sigui imputable.

Al seu torn, respecte de la responsabilitat moral, la qual si seguim el plantejament de Jaspers podria donar lloc també a responsabilitats polítiques, caldria fer també algunes

matissacions -és la responsabilitat més complexa. D'entrada, sembla que hem d'acceptar que tots o quasi tots seríem responsables en la mesura que hem consentit, conviscut i obtingut algun benefici, tot i que no premeditat, de la situació que ha generat la crisi. Aquesta, però, seria una responsabilitat dèbil que no tindria per què generar responsabilitats polítiques –sacrificis- que possessin en perill la dignitat de la nostra existència, és a dir, sacrificis indecents. I en tot cas, aquests sacrificis, de ser necessaris, haurien d'estar sotmesos a un principi de justícia distributiva tal que hi contribuïssin més els qui tenen més mitjans.

Ara bé, tot i ser una responsabilitat dèbil, i el que acabo de dir vol mantenir-la dèbil, continuaria essent una responsabilitat, de manera que hauria de servir perquè tots repenséssim els valors de la nostra forma de vida actual -creixement incontrolat, destrucció del planeta, consumisme compulsiu, afanys per sentir-nos rics, etc.– en favor d'una austeritat no neoliberal que és la que actualment se'ns vol imposar. A més, només així, aquesta responsabilitat moral devinguda responsabilitat política podria propiciar solidaritats amb els més perjudicats per la crisi.

Dos: que la responsabilitat moral d'aquells que han ocupat posicions de poder polític i econòmic i que, sense cometre cap delictes penal, han arruïnat, no obstant, les institucions que dirigien o la societat que governaven -bé per mala gestió o bé per una gestió que obeïa a interessos estranys a la pròpia gestió- hauria de ser una responsabilitat pública i política, una responsabilitat sobre la qual la societat civil i els seus representants poguessin demanar explicacions i, en el seu cas, compensacions i reparacions. No cal dir que res o ben poc s'ha fet en aquesta direcció.

Una crisi sempre posa en qüestió la qualitat democràtica d'una societat. Així, si els responsables penals o criminals no són jutjats, si els responsables polítics i econòmics no són qüestionats i no es penedeixen, i si la responsabilitat moral i política s'aplica en contra del principi de la justícia social distributiva i la solidaritat, aleshores sembla que ens mourem en la indecència. I qui acabarà pagant els desperfectes seran els més indefensos, i els pagaran des de la invisibilitat, tot posant-se en perill la dignitat de la seva existència -en aquest sentit, com veiem adés, el cas dels desnonaments seria paradigmàtic. I heus aquí per què la necessitat de la indignació, i d'alguna cosa més, com va expressar amb totes les seves mancances el moviment del 15 M. La necessitat de pensar i anhelar que un altre realisme –una altra paret- és possible.

I això no seria tot. Dèiem abans que injustícia i indecència són coses diferents –una societat pot ser injusta, desigual, però no per aquest motiu ja seria indecent-, i això es fa palès en una de les conseqüències que pot tenir la indecència, a saber, el perill de la ruptura o la disgregació social, la no implicació amb la comunitat a la qual un hom pertany, el trencament dels vincles socials. ¿Serà casualitat que aquests darrers dies el poder polític i el poder econòmic –els bancs- de sobte parlin de revisar la llei hipotecària o la seva aplicació per raons humanitàries? Hi veuen algun perill? Això sí que és realisme. El problema, però, és que no en podem esperar grans coses.