

EL DESVETLLAMENT DEL SAGRAT EN LA POSTSECULARITZACIÓ

Francesc Torralba

Resum

El descredit de la Il·lustració i l'esgotament del procés de secularització occidental generen una sèrie d'expectatives i d'incerteses que fan difícil veure quin serà i com serà el futur immediat i mediat de la cultura occidental globalment considerada. En aquest clima de transformació i de canvi, la qüestió del sagrat no és aliena, sinó que hi té una presència notòria. Avui més que mai tenen sentit els següents interrogants: Hi ha un desvetllament del sagrat? Quin valor i quin estatut pot atribuir-se a l'ebullició religiosa o parareligiosa que es respira en certs ambients postmoderns? Quins reptes plantegen aquestes manifestacions a la fe judeocristiana multisecular? De totes aquestes qüestions, degudament delimitades, tracta el següent article.

I. Reinterpretar la metàfora d'Ortega y Gasset

La història de la filosofia occidental està farcida de metàfores i d'al·legories que admeten una multiplicitat d'interpretacions. El discurs filosòfic no és aliè a aquests recursos estilístics o simbòlics, sinó que els integra per tal d'il·luminar aquells conceptes i aquelles tesis difícils d'aclarir en una prosa unilateralment conceptual. El filòsof empra la metàfora i l'al·legoria no solament amb una finalitat estilístico-formal, és a dir, per embellir el discurs, sinó per oxigenar-lo i per il·lustrar-lo significativament.

Hi ha multitud d'exemples que confirmen aquest ús de la metàfora i de l'al·legoria. En el llibre setè de la *República* de Plató trobem bellament expressat el mite de la caverna, excelsa al·legoria del dualisme ontològic i de la dialèctica platònica. La imatge del sol, com a focus il·luminador, apareix en la utopia social i polí-

tica de Tomàs Campanella titulada *La ciutat del sol*. La imatge del vaixell i del naufragi és un recurs utilitzat per D. Hume, en les últimes pàgines de la primera part del *Tractat de la naturalesa humana*, per expressar el seu estat d'ànim desencisat i trist després de no haver arribat a cap conclusió definitiva en matèria de coneixement. La figura del colom i la resistència de l'aire és una metàfora emprada per Kant en *Els prolegòmens a tota metafísica futura*, per tal d'aclarir la gènesi i l'estructura del coneixement humà. Fins i tot Hegel, un pensador tan acadèmic i conceptual, que forja una prosa a voltes inintel·ligible, empra metàfores per il·lustrar el quefer filosòfic. En la *Filosofia del dret* compara l'exercici de filosofar amb la tela de Penèlope, que sempre cal recomençar de nou i posteriorment amb l'òliba de Minerva que alça el vol en el crepuscle.

D'altres pensadors, com Nietzsche, fan un ús molt més emfàtic de l'al·legoria i de la metàfora. Més exactament es podria dir que el discurs d'aquest pensador és clarament simbòlic. L'element conceptual queda expressat a través d'imatges, d'imatges fresques i vives que només els escriptors genials saben transmetre. Nietzsche elabora un univers de símbols encaixats en la tradició pre-socràtica i judeocristiana i els dóna un valor semàntic molt personal i singular. Aquesta capacitat creativa fa de Nietzsche un dels millors escriptors de tots els temps. No en va, Nietzsche és considerat, després de W. Goethe, el millor escriptor en llengua alemanya. El text central del Nietzsche il·lustrat, *Així parlà Zarathustra*, és un compendi de símbols i de figures literàries d'enorme contingut semàntic. El lleó, el nen, el camell, la muntanya, la cova, la ciutat, el profeta... són vocables que tenen un valor eminentment simbòlic. El poeta Joan Maragall, introductor de Nietzsche a la península ibèrica, va quedar meravellat davant d'aquesta capacitat impressionant de forjar al·legories¹.

En el nostre context peninsular, la figura d'Ortega y Gasset és especialment significativa per la seva obra filosòfica i per la bellesa estilística que la caracteritza. La metàfora, l'al·legoria, la

¹ Així ho expressa en una carta dirigida al seu amic Josep Soler i Miquel el dia 17 de maig de 1893: "Ara estic molt entusiasmada amb Nietzsche. N'he trobat un estudi a la 'Deutsche Rundschau' que el rebenta bastant, però exposa les seves idees, que és lo que m'engresca: l'aristocràcia dels forts, dels que viuen la vida forta i tenen major receptivitat que la majoria pel goig de viure, els que tenen la voluntat de poder, i hi disfruten, i oprimeixen per gust, segueixen el ple instint menyspreant la complicació intel·lectual (això refresca): són 'els lleons que riuen' (aquesta imatge és felicíssima i m'engresca a més no poder)" (*Obres completes*, Editorial Selecta, Barcelona, 1981, pàg. 1150).

metonímia, el circumloqui són elements que sovintegen en la magna obra orteguiana. Com a bon noucentista que és, Ortega construeix un discurs filosòfic on la formalitat i l'atenció al llenguatge són elements definidors. S'allunya de l'estètica romàntica i modernista i, en canvi, opta per un art pulcre, fred i hieràtic, per una estètica literària on la poesia és definida com l'àlgebra superior de les metàfores. Aquesta concepció estètica queda bellament expressada en *La deshumanización del arte*. En aquest sentit l'autor de *La rebelión de las masas* és molt proper al nostre Xènius².

Fixem, ara, l'atenció en una metàfora que Ortega va escriure a finals de la segona dècada d'aquest segle, però que resulta particularment interessant per reinterpretar el nostre context espiritual, o el que els germànics dirien el *Zeitgeist*. La nostra intenció aquí no és presentar a Ortega com un profeta avantatjat dels anys noranta, sinó que la nostra pretensió és sotmetre la seva metàfora a una lliure i nova interpretació que pot ser il·luminadora en el nostre context finisecular. Les grans metàfores de la història de la filosofia són precisament grans perquè permeten il·luminar noves situacions històriques (situacions que el mateix autor potser ni tan sols va preveure) i dibuixar l'inacabable cercle hermenèutic que H. G. Gadamer descriu a *Veritat i mètode*.

La metàfora orteguiana diu així: "En la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el boomerang a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora

² Sobre la relació entre la filosofia d'Eugeni D'Ors i la d'Ortega y Gasset és especialment interessant: J. L. ARANGUREN, *La Filosofía de Eugenio D'Ors*, Austral, Madrid, 1981. D'entre els darrers estudis sobre el pensament d'Eugeni D'Ors vegeu la Tesi Doctoral de M. Tresserras, *El mestratge de Xènius*, Barcelona, 1993.

de ahora es de este linaje y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!"³.

En aquesta metàfora, Ortega representa Déu amb la figura del sol, representació simbòlica que ja havia emprat Plató en el mite de la caverna, Plotí en *Les enéades* i també sant Agustí per il·lustrar la seva teoria de la il·luminació; i representa la ment humana amb la figura de la terra. La terra dóna voltes a l'entorn del sol, o dit d'una altra manera, la ment humana reflexiona, divaga entorn del misteri de Déu, però aquesta divagació no obeeix sempre a una mateixa intensitat, sinó que experimenta augments i descensos. Hi ha moments en què la terra és molt propera al sol i d'altres moments en què està tan lluny que sembla oblidar per sempre més el sol. El mateix ocorre, segons Ortega, amb la ment humana respecte a Déu. Hi ha èpoques en què Déu és omnipresent en la cultura, en les seves diverses manifestacions, artístiques, literàries, filosòfiques, pictòriques..., però, en canvi, hi ha d'altres moments de la història de la Humanitat en què Déu és pràcticament absent, en què Déu no compta per res en l'esdevenir cultural. Podríem expressar-ho amb les paraules de M. Buber, tot dient que hi ha períodes d'eclipsi de Déu⁴.

El segle XIII, cimall de l'Edat Mitjana, segons E. Gilson, és un segle de màxima proximitat a Déu. En totes les manifestacions culturals que hem heretat d'aquell moment històric, hi ha una presència plena del diví. Les grans catedrals, les Summes teològiques, les disputes filosòfico-teològiques en les primerenques universitats europees (Colònia, París,...) les peregrinacions humanes cap a llocs sagrats, la literatura religiosa, la música gregoriana... tot plegat indica que en aquell segle, moment sublim de la *Christianitas* medieval, la ment humana era receptiva i propera a Déu. Podríem definir la cultura d'aquell segle com una cultura fonamentalment teocèntrica, és a dir, una cultura on Déu era el centre de la vida intel·lectual, social, política i artística. Això no vol dir que en el si d'aquest segle o d'aquella època no hi hagués postures heterodoxes o alienes als signes dels temps. El que significa és que l'atmosfera cultural, el paradigma de l'època estava marcat i definit per l'ombra de Déu.

El segle XIX, en canvi, és un segle d'odi a Déu, de progressiu allunyament de Déu, o més concretament de despit vers Déu i vers

³ ORTEGA Y GASSET., J., *El espectador*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pàg. 155.

⁴ VEGUEU: M. BUBER, *El eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

la religió. Així ho expressa A. Müller Armack en un llibre titulat *El segle sense Déu*⁵. Les grans ideologies que es vertebren durant el segle passat, d'una banda el marxisme-leninisme, l'expressió més significativa del qual és el *Manifest comunista* de 1848, i de l'altra banda, el positivisme-cientisme, capitanejat per A. Comte i la seva llei dels tres estats, alcen els seus fonaments en un context ateu, on Déu és negat d'entrada. La crítica decimonònica de la religió es centra, gairebé de manera exclusiva, en el seu caràcter il·lusori. Partint de l'herència de la Il·lustració, Feuerbach, Marx, Nietzsche i Freud, van desenvolupar una comprensió del fenomen religiós com a projecció de l'home i dels seus desitjos, i com a forma d'emascament de la vertadera realitat humana.

Segurament hi ha raons històriques, suficientment clares, per justificar aquest aïllament i rebuig del diví en la vida cultural del segle XIX: l'atrinxerament cognoscitiu de l'Església des del Concili de Trento fins al Vaticà I i al Syllabus, la poca receptivitat de la institució eclesial davant dels problemes socials, el divorci dramàtic entre el llenguatge de la cultura i el llenguatge de la fe, enquistat en categories escolàstiques obsoletes i caducades, el dogmatisme creixent, l'autoritarisme foll, i d'altres factors, són, sens dubte, elements clau que cal considerar en aquest procés de divorci.

També cal dir, però, que en el si d'aquests grans corrents ideològics, hi va haver individualitats heterodoxes que s'orientaren cap a formes més receptives al fet religiós⁶.

Aquest vaivé de la ment humana respecte a Déu és segons Ortega un misteri inextricable. Cada època té les seves grandeses i les seves petiteses. La ment fixa l'atenció en determinats assumptes i n'oblida o en negligència d'altres. Aquest moviment tan irregular respon a una funció, la fórmula de la qual ens és del tot desconeguda. Diu Ortega sobre això: "La mente humana es angosta; en cada momento caben en ella sólo algunos objetos. Si quisiéramos tener presentes todas las cosas visibles que hay ante nosotros en la habitación donde estamos, no lograríamos percibir ninguna.(...).

⁵ A. MÜLLER ARMACK, *El siglo sin Dios*, FCE, México, 1968. Diu l'autor: "Amb Nietzsche s'arriba al punt més extrem de la dissolució de la fe. La substància cristiana s'ha consumit completament i des del sentiment de la buidor es fa l'intent d'alçar un nou ídol, el superhome. (...) L'aparició de Nietzsche caracteritza una situació espiritual general. (...) El segle XIX té una base comuna, tant en l'àmbit intel·lectual com vulgar, es tracta de Zarathustra o del programa dels monistes. Aquí, el declivi de la fe assoleix el punt més extrem possible" (pàg. 152).

⁶ Sobre les heretgies del marxisme-leninisme vegeu: P. WLATON, *Problemas del marxismo contemporáneo*, Grijalbo, Barcelona, 1977 i

La mirada va dirigida por la atención y el atender una cosa es, a la par, desatender otras"⁷.

La tesi d'Ortega és atrevida i agosarada. Considera, a finals dels anys trenta, que entrem en una època en què Déu tornarà a ser objecte de reflexió i d'interès per la cultura. Ortega considera que s'inaugura una nova etapa en què Déu ja no serà objecte de negació i d'hostilitat, com en el segle XIX, sinó que tindrà una recepció i una digna acollida en la cultura. Ara bé, aquest retorn o aquest desvetllament del diví no significa la recuperació fidel del Déu judeocristià, del Déu de la religió institucional, eclipsat durant la Modernitat, ni tampoc es refereix al déu d'una altra religió, sinó que, segons Ortega, aquest retorn de Déu es refereix al desvetllament d'un déu impersonal, eteri i abstracte, proper, en certa manera, al déu intel·lectual que M. Scheler descriu en la darrera part d'*El lloc de l'home en el cosmos*.

Així ho expressa Ortega: "No se trata de beatería alguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer. El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano"⁸.

La sentència d'Ortega, o més concretament, el crit d'Ortega, Déu a la vista!, títol del text que estem comentant, requereix una sèrie de comentaris per tal de veure des d'on fonamenta el pensador castellà la possibilitat d'aquest retorn. Sense ànim d'entrar en un debat sobre la gènesi última i el sentit del text en el *corpus* d'Ortega, el que sembla evident és que aquest crit respon a una intuïció personal i lliure del filòsof. Cal, però, remarcar un aspecte del text i és el següent: aquest retorn del qual parla Ortega a finals dels anys vint no es produeix ni en la primera meitat del segle XX, ni tampoc en la segona. És possible, però tan sols es tracta d'una possibilitat, que aquest desvetllament s'esdevingui en els darrers esbufecs d'aquest segle XX i Ortega tingui, finalment, raó, encara que probablement l'autor es referia a una època més propera a la seva que no pas la nostra.

Deixant de banda la metàfora del sol i la terra i el moviment el·líptic, resulta interessant recuperar aquest vaivé continuat i apli-

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., op. cit., pàg. 156.

⁸ Ibidem.

car-lo a la nostra època per tal de discernir si és una hora en què la cultura s'apropa a Déu o se'n desentén.

Abans de procedir a investigar aquest interrogant, farem una consideració no poc important. Al llarg de l'article utilitzarem la paraula "sagrat" en lloc de la paraula "Déu". El desvetllament del sagrat es refereix al renaixement, al reviscolament del sentit global del món, del sentit místic de l'univers en el si del subjecte. En aquest univers postpositivista que ens ha tocat viure, el subjecte cerca altres formes de comprensió i d'interpretació dels fets, que ultrapassin el marc científic-tècnic. L'obertura del subjecte a d'altres llenguatges, simbòlics, religiosos, poètics i fins i tot esotèrics, obre la possibilitat de parlar d'un desvetllament del sagrat. El sentit del transcendent, la necessitat d'un sentit global, la imatge mística del món, la distinció entre el profà i el sagrat no necessàriament s'identifica amb l'afirmació categòrica d'un Déu personal o impersonal.

Com diu M. Eliade en la seva clàssica obra, *Tractat d'història de les religions*, no resulta gens fàcil discernir amb claredat les manifestacions religioses de les manifestacions parareligioses. La frontera que separa les unes de les altres és, de vegades, tènue, ambigua i imprecisa. El mateix passa amb les manifestacions del sagrat. La morfologia del sagrat és complexa i heterogènia, perquè hi ha multitud de manifestacions culturals del sagrat.

Així ho expressa Eliade: "Si volem delimitar i definir el sagrat necessitem disposar d'una quantitat suficient de 'sacralitats', és a dir, de fets sagrats. L'heterogeneïtat dels fets sagrats arriba a paralyzar-nos. Perquè es tracta de ritus, de mites, de formes divines, d'objectes sagrats i venerats, de símbols, de cosmogonies, de teologúmens, d'homes consagrats, d'animals, de plantes, de llocs sagrats,... I cada categoria té la seva morfologia pròpia, d'una riquesa exuberant i intrincada"⁹.

Aquesta complexitat i dificultat es dona amb igual o més intensitat en les darreries del nostre segle. Això vol dir que aquest hipotètic desvetllament del sagrat en la postsecularització cal comprendre'l amb tota la seva complexitat i pluriformitat.

Abans de discernir el nostre context espiritual, cal fer l'esforç de sintetitzar, *grosso modo*, el procés de secularització. Som hereus d'aquest procés i el nostre moment actual és conseqüència directa

⁹ M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981, pàg. 37.

d'aquest procés lent i pausat que s'ha donat en les diferents capes i estrats culturals. Per tal d'interpretar el present, cal girar els ulls enrera i contemplar el calvari, per dir-ho amb Hegel, de la història passada.

II. Trets definidors del procés de secularització

No es tracta, ara, de fer una examen integral del procés de secularització des dels seus inicis, el Renaixement, fins a la seva fi, la postmodernitat. Hi ha estudis prou significatius per introduir-se en la qüestió d'una manera àmplia i dilatada¹⁰. Solament volem apuntar aquí alguns trets característics d'aquest procés de secularització que formen part, encara, de la nostra *Weltanschauung*.

D'entrada, podríem definir la secularització com aquell procés que es desenvolupa en el si de l'Occident europeu i que es caracteritza per la progressiva separació o aïllament entre la fe institucional i la cultura. A partir del segle XV, del Renaixement, la cultura artística, científica, literària, filosòfica i també política es va desenvolupant, de manera creixent, al marge dels continguts tradicionals de la fe cristiana. Al llarg d'aquests segles, la cultura europea es revesteix progressivament d'un laïcisme que es contraposa diametralment a la cultura de l'Edat Mitjana. És la metamorfosi del teocentrisme medieval en l'antropocentrisme renaixentista. El principi d'autoritat eclesiàstica, la referència sistemàtica als textos revelats, és substituïda lentament pel principi de racionalitat i per un estil de pensar lliure i desvinculat del poder religiós.

Aquest camí de secularització de la cultura europea passa per diferents etapes i situacions. En un primer moment, que podríem emmarcar entre el segle XV i XVIII, els grans pensadors són deistes o teistes, és a dir, elaboren un sistema filosòfic on la hipòtesi de Déu és la clau de volta de tot el seu edifici especulatiu. Són filòsofs que postulen una idea de Déu racional, pura i intel·lectual que es desmarca clarament del Déu-Amor de les Benaurances que s'encarna en la segona Persona de la Trinitat. Aquest és, per exemple, el Déu d'Spinoza. Es tracta d'un Déu que es defineix com a substància, com a *causa sui*¹¹. També Descartes en les *Meditacions*

¹⁰ Vegeu per exemple: ACQUAVIVA, S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao, 1972; COX, H., *La ciudad secular, la secularización i urbanización des d'una perspectiva teològica*, Ariel, Esplugues, 1968; COGLEY, J., *La religión en una época secular*, Monte Ávila, Caracas, 1969; LUCKMANN, T., *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*, Sigüeme, Salamanca, 1973.

metafísiques i en altres textos s'esforça per demostrar l'existència de Déu, d'un Déu que és concebut com a substància eterna i espiritual¹².

Des d'aquest punt de vista, es pot ben dir que en el pensament filosòfic d'aquests primers segles de la Modernitat hi ha la presència de Déu, però d'un Déu que ja no s'identifica amb el Déu revelat de l'Antic i del Nou Testament, sinó amb un ésser suprem, causa última i principal del cosmos. El divorci entre el que Pascal anomenava el Déu dels filòsofs i el Déu dels profetes comença a produir-se de manera notòria en la primera Modernitat i arriba a la seva màxima culminació quan fins i tot el Déu racional, construït pels pensadors racionalistes, és negat per l'ateisme del segle XIX¹³.

Hi ha un segon moment en aquest procés de secularització que correspon al segle XIX. En aquest segle, la ferida oberta pel divorci entre fe i cultura arriba a la màxima coïssor. És el segle dels ateismes. L'ateisme decimonònic no és un moviment puntual, ni una escola filosòfica determinada, ni la reacció instintiva al teisme imperant en els segles XVII i XVIII, sinó que és un moviment que arrela en multitud d'ambients, tan intel·lectuals com populars, i es pot considerar encertadament paradigma hermenèutic, per definició, del segle passat.

L'ateisme decimonònic és un fenomen que té manifestacions ben diverses en sectors de la cultura ben allunyats. Així doncs, és possible parlar de diferents tipus d'ateisme: hi ha l'ateisme científic, encapçalat primerament per A. Comte i posteriorment, en el segle XX, per altres analítics i neopositivistes com B. Russell i Ayer¹⁴; hi ha l'ateisme vitalista, genialment representat per Nietzsche i recuperat després de la primera guerra mundial per l'existencialisme francès¹⁵; hi ha l'ateisme psicoanalític que forja

¹¹ Vegeu: B. SPINOZA, *Ètica*, Alianza Editorial, Madrid, 1987. Diu Spinoza: "Per Déu concebo un ser absolutament infinit, això és, una substància que consta d'infinits atributs, cadascun dels quals expressa una essència eterna i infinita" (op. cit., pàg. 45).

¹² Vegeu: R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Madrid, 1980. Diu Descartes: "Sota la denominació de Déu concebo una substància infinita, independent, que sap i pot en el més alt grau, i per la qual jo mateix he estat creat amb tota la resta que existeix, si és que existeix quelcom més" (op. cit., pàg. 49).

¹³ Sobre aquesta distinció vegeu: H. BECK, *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Gredos, Madrid, 1968.

¹⁴ Sobre aquest ateisme vegeu: RUSSELL, B., *Por qué no soy cristiano y otros ensayos relacionados con la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1972; IDEM, *Religión y ciencia*, FCE, México, 1974.

¹⁵ Sobre aquesta modalitat d'ateisme vegeu: PRINI, P., *Historia del existencialismo*, El Ateneo, Buenos Aires, 1976; ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Labor, Barcelona, 1970.

Freud i que té diferents lectures ulteriors entre les quals destaca Lacan, Fromm, Jung, Adler i Reich¹⁶; hi ha l'ateisme marxista, representat en el segle XIX per Marx i Engels fonamentalment i després en el segle XX per moltes altres pensadors, entre ells: Lenin, Plenajov, Trotsky, Gramsci¹⁷; i hi ha també l'ateisme estructuralista, que es forja en ple segle XX i que té a Lévi-Strauss com a màxim exponent. Hi ha a més a més altres formes d'ateisme que no assoliren la categoria de moviment filosòfic, però que existiren a nivell individual.

El tercer moment d'aquest procés de secularització correspon a la postmodernitat, és a dir, al moment històric en què els ideals d'igualtat, llibertat i fraternitat, els pressupòsits de la Il·lustració i la confiança en la racionalitat europea són posats sota sospita. En aquesta situació històrica en la qual encara ens trobem avui, el tema de Déu és pràcticament absent en la cultura. El Déu negat i foragit del segle XIX resta totalment al marge del pensament postmodern. Paral·lelament a aquesta absència, però, es percep en molts nivells la tendència cap a manifestacions plurals i diverses del sagrat, manifestacions que, generalment, es produeixen al marge de la institució tradicional. Per tant, és lícit parlar avui d'un reviscolament del sagrat a nivell popular, juntament amb una abència radical i indiferent de Déu a nivell intel·lectual i filosòfic¹⁸.

Aquest procés de secularització, dividit en aquestes tres etapes, mereixeria un estudi minuciós de cadascun dels fenòmens que el fan possible i de les seves figures principals. Deixant de banda aquesta empresa per un treball posterior, cal dir que el procés de secularització implica de manera directa una pèrdua de religiositat, o com a mínim, de la manifestació pública i exterior d'aquesta religiositat; comporta també un ruptura amb el món medieval i la seva simbologia judeocristiana, i finalment, produeix un efecte, que M. Weber anomena el desencantament del món.

En efecte, el subjecte postmodern habita en un cosmos fred, racional i organitzat, en un cosmos on la raó legítima qualsevol

¹⁶ Sobre aquest ateisme vegeu: PLE, A., *Freud y la religión*, Ed. Católica, Madrid, 1970; RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, ZAHNNT, H., *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud, simposio de psicoanálisis y teólogos*, Verbo Divino, Estella, 1974.

¹⁷ FULLAT, O., *Marx y la religión*, Planeta, Barcelona, 1973; CLEMENT, M., *El comunismo frente a Dios, Marx, Mao y Marcuse*; Speiro, Madrid, 1974; LENIN-TROTSKY y otros, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1975.

¹⁸ Sobre aquest punt vegeu: E. GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1992.

temptativa i qualsevol iniciativa. En aquest univers glacial, on l'home ocupa el centre de totes les accions i Déu és completament absent, el subjecte se sent sol, inevitablement sol. El món secularitzat ha perdut la seva dimensió transcendent. El subjecte se sent sol i abandonat en una regió perduda de la Via Làctia.

P. Berger ho expressa en aquests termes: "Els éssers humans passen del jardí encantat de la religiositat primigènica a la freda comoditat de la moderna realitat. El pensament científic modern col·loca l'home en un univers desproveït de presències sobrenaturals, i la moderna tecnologia li concedeix la limitada comoditat d'augmentar el control sobre l'univers, limitada perquè no pot canviar ni tan sols les circumstàncies radicals de la finitud i la mortalitat humanes"¹⁹. Cal molta empena i molt coratge per sobreposar-se a la desesperació i a l'angoixa que deixa en l'esperit la mort de Déu (F. Nietzsche).

Vegem, a continuació, alguns trets heretats del procés de secularització:

1. El criticisme

L'actitud crítica és un actitud típicament moderna. La filosofia moderna neix sota el signe de la sospita i del dubte. El *cogito ergo sum* cartesià és el símbol emblemàtic d'aquest tarannà modern que parteix del dubte i de la cautela com a procediments bàsics en la investigació de la realitat. La filosofia moderna no neix de la *Thaumadsein* aristotèlica o de la *contemplatio mundi* de sant Tomàs, sinó del dubte metòdic. Aquesta cautela vers els sentits exteriors i interiors, aquesta sospita sistemàtica vers la tradició, vers els mestres i les mateixes capacitats racionals de l'home, assoleixen el seu punt més àlgid en la figura de D. Hume. El criticisme de Hume desemboca, en darrer terme, en un nihilisme desesperançat on es nega la possibilitat de conèixer res amb certesa.

I. Kant recupera el criticisme de Hume, però elabora un constructe intel·lectual sòlid, el subjecte d'apercepció a priori, que li permet defensar determinats coneixements, com són el coneixement matemàtic i el coneixement físic. En els *Prolegòmens a tota metafísica futura*, el pensador de Königsberg defensa la possibilitat de construir proposicions sintètiques a priori en el si d'aquestes disciplines. Aleshores el criticisme s'orienta fonamentalment cap a

¹⁹ P. BERGER, *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994, pàg. 43.

les veritats metafísiques, teològiques i religioses, perquè en aquestes disciplines és impossible construir, segons Kant, proposicions amb sentit o amb garanties de científicitat. Kant posa en dubte les afirmacions de la metafísica racionalista de Wolff i de Baumgarten i les afirmacions dogmàtiques de la religió cristiana. En la segona part de la *Crítica de la raó pura*, en la dialèctica transcendental, el savi de Königsberg sotmet a una severa crítica els arguments del discurs cosmològic (que és el que es refereix al món globalment considerat), psicològic (que és el que es refereix a l'ànima humana) i teològic (que és el que discorre sobre Déu). En *La religió dins els límits de la raó* Kant porta a terme una anàlisi racional del fet religiós, reduint la revelació històrica del Déu judeocristià als continguts de la racionalitat. Aquest enfrontament crític amb la religió institucional, que ja apareix en Spinoza, en el seu *Tractat teològico-polític* i també en els idealistes alemanys, com per exemple en Fichte amb la seva *Crítica a tota revelació*, anirà creixent de to progressivament durant el segle XIX i bona part del XX.

Davant d'aquest criticisme apareixeran formes de religiositat molt properes al romanticisme i al sentimentalisme, formes que podrien posar-se dins l'àmbit de les religions del cor. Aquesta religiositat no cerca la coherència o l'argumentació lògica de les seves proposicions, dels seus dogmes, sinó que se sosté en una espècie de fideisme sense temptatives racionals. El gran inspirador d'aquesta forma de concebre la religió és F. Schleiermacher²⁰.

2. L'emancipació

L'emancipació és un concepte típic de la Il·lustració. L'emancipació és concebuda com un procés d'alliberament. El subjecte modern és un subjecte que lluita pel seu alliberament, per la seva identitat i personalitat. S'enfronta a tots aquells poders i instàncies que, d'alguna manera, el controlen, el subjuguen i el mantenen explotat o, per dir-ho amb L. Feuerbach, alienat. En el si de la Modernitat, la religió institucional és concebuda bàsicament com un poder coaccionador i limitador de la llibertat personal. En aquest context secularitzat, emancipar-se vol dir desfer-se de tots els postulats i principis ètics i polítics de la religió tradicional.

Al llarg de la Modernitat es poden detectar diferents

²⁰ Vegeu: F. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religió*, Ed. Proa, Barcelona, 1992.

moments en què l'emancipació té un caràcter públic, manifest i fins i tot violent. La revolució francesa de 1789 és interpretada, en el moment inicial, com un moviment d'emancipació de l'*Ancien Régime* i de les velles estructures de poder. Hegel i Kant saluden amb optimisme aquesta fita històrica. Posteriorment, però, quedaran decebuts de la trajectòria que agafarà la història sota el pes del terror i de l'imperialisme napoleònic.

La revolució soviètica de 1917 és interpretada per l'escolàstica marxista-leninista com un procés d'alliberament dels poders destructors i imperialistes de la vella Rússia, del Tsar i la seva cort. En la filosofia de la història d'arrel marxista s'interpretarà aquesta data com un moment estel·lar en la història de la humanitat en el seu camí laboriós envers la utopia, envers el Regne dels homes lliures. La lectura que en l'actualitat es fa des de diferents perspectives intel·lectuals d'aquesta fita històrica no deixa d'estar tenyida d'un cert cinisme i humor negre.

El maig del 68 és l'última fita emblemàtica d'aquest procés d'emancipació. La revolta dels estudiants, els aldarulls en els carrers de París, les manifestacions massives tot desafiant els poders establerts, la proliferació de líders, de profetes i de llibertadors, són l'expressió més simbòlica d'aquest crit d'alliberament o d'emancipació empeltat al cor de l'home modern. L'expressió d'aquest desig de llibertat en la segona meitat del segle XX i particularment en els anys setanta es palesa en actituds contestatàries, reaccionàries, en comportaments i formes de vida immerses en el que es va anomenar el *hippisme* i tota la seva litúrgia quotidiana. L'hermenèutica del maig del 68 a trenta anys vista resulta molt menys idealista i molt més pragmàtica. El procés d'emancipació col·lectiva, l'afany de protagonisme i de responsabilitat del subjecte en el si de la història estan avui suspesos en una atmosfera pessimista i desencisada²¹.

L'emancipació, o més ben dit, l'afany emancipador del subjecte modern és una nota característica del procés de secularització.

3. El racionalisme

El racionalisme és aquella tendència filosòfica que atribueix

²¹ Vegeu: R. M. RODRIGUEZ, *La sonrisa de saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989.

a la raó un paper axial en l'anàlisi metafísica, ètica i política de la realitat global i humana. Originàriament s'atribueix el nom de racionalisme a aquell corrent filosòfic que es desplega durant els segles XVII i XVIII i que té com a màxims representants Descartes, Spinoza i Leibniz.

El racionalisme és un tret significatiu del procés de la Modernitat, però no entès com un sistema filosòfic o com un corrent ideològic, contraposat escolarment a l'empirisme clàssic d'arrel anglo-saxona, sinó com una actitud, com una manera de ser i de veure el món. El racionalisme entès d'aquesta manera és un tarannà típic de la Il·lustració, plenament integrat en la forma d'analitzar i d'interpretar el món dels pensadors occidentals moderns. La raó esdevé la clau hermenèutica de l'univers, la font dels principis ètics de la moral autònoma i l'eix vertebrador de la societat civil i de la comunitat política. El teocentrisme medieval deixa lloc a un antropocentrisme, l'epicentre del qual no és l'home globalment considerat sinó la seva racionalitat. Pròpiament l'antropocentrisme modern és un raciocentrisme, atès que la raó abandona la categoria d'instrument per esdevenir deessa i rectora de la vida humana.

Aquesta actitud racionalista es palesa en una antropologia on l'home és definit i concebut com un ésser pensat, com un ésser estrictament i unilateralment racional. Es palesa igualment en una filosofia on el sentiment, la passió, l'element dionisiac de la vida humana és sistemàticament foragitat, amagat i marginat. Aquesta actitud racionalista es posa de manifest igualment en una crítica a la religiositat popular, a la dimensió festiva, mitològica i simbòlica de la persona humana. La raó esdevé una espècie de far que il·lumina determinats espais i n'amaga d'altres.

Aquesta actitud racionalista té, com es pot veure, elements positius i elements negatius. El treball racional, l'esforç de la coherència i de l'argumentació és, sens dubte, un guany transcendent en la història de la cultura occidental. El principi d'autoritat, el dogmatisme i l'obscurantisme queden òbviament malferits pel racionalisme. Aquest és evidentment un element positiu d'aquesta actitud. Ara bé, el racionalisme pres de manera unilateral i autosuficient és reduccionista i empobridor. El racionalisme bandreja aspectes propis de la vida humana com la consciència simbòlica, la festa, l'instint, la passió, la mística que, encara que no siguin purament racionals, són definidors de la condició humana i només de la condició humana. Davant de la unilateralitat i de l'imperialisme del racionalisme en la Modernitat s'han manifestat molts pensadors d'escoles i de tradicions ben diferents. Un dels crí-

tics més agosarats i subtils contra aquesta actitud racionalista és H. Cox. Així descriu el pensador americà l'home occidental en *Les festes dels folls*: "L'hem empès de tal manera cap al treball útil i el càlcul racional, que ho té tot, però ha oblidat el goig de l'èxtasi festiu, les bufonades, la llibertat de la imaginació"²².

En definitiva, el racionalisme com a actitud i com a model epistemològic és definidor de la Modernitat.

4. El cientisme

El cientisme, com el racionalisme, es tracta fonamentalment d'una actitud hermenèutica, és a dir, d'una manera d'interpretar el món. El cientisme es podria definir com aquella forma d'interpretar l'univers en què s'atribueix a la ciència un valor, un pes específic i un estatut prioritari i definidor. O dit d'una manera més clara, el cientisme desautoritza epistemològicament altres maneres de conèixer el món i l'home que no s'adeqüen al mètode i als límits racionals de la ciència. Des d'aquest punt de mira, la poesia, l'ètica, l'art, no tenen lloc en l'arbre de les disciplines fiables. El cientisme, pròpiament parlant, és quelcom més que una mera tendència intel·lectual, més aviat es tracta d'una fe, d'una confiança cega en les possibilitats de la ciència, en el caràcter redemptor de la ciència.

Així com l'expressió més emblemàtica de l'antropocentrisme modern és el racionalisme, la manifestació més emfàtica del racionalisme és el cientisme. Això vol dir que aquest culte a la raó, aquesta confiança i fe en la raó es materialitza pròpiament en la raó científica, és a dir, en la raó cenyida i limitada pels canons de la ciència. El racionalisme, per tant, s'expressa a través del cientisme i obvia altres facetes o dimensions de la raó humana que no són pròpiament científiques, una de les quals per exemple és la raó simbòlica.

Tota la filosofia moderna, des dels seus inicis fins al neopositivisme lògic del segle XX, el màxim representant del qual és Ayer juntament amb Russell, té una orientació clara: esdevenir un mirall fidel de la ciència, o dit d'una altra manera, assolir un mètode d'investigació de la realitat que tingui el mateix rigor, la mateixa exactitud i la mateixa solidesa que el coneixement científic i particularment de la física i la matemàtica. L'expressió més pròpia

²² H. COX, *Las fiestas de los locos*, Taurus, Madrid, 1983.

del cientisme és el fisicalisme, és a dir, l'afany d'articular tot coneixement, fins i tot el filosòfic, sota l'esquema i el mètode de treball de la física.

Trobem exemples prou eloqüents d'aquesta tendència si fixem la mirada en alguns pensadors de la Modernitat. Descartes, per exemple, en el *Discurs del mètode*, ens adverteix de la necessitat de trobar un mètode en filosofia que tingui el mateix rigor de les matemàtiques. El dubte universal va orientat cap aquest fi, a saber, trobar una veritat fonamental, indubtable, sobre la qual es pugui construir tot l'edifici filosòfic. D. Hume es vol erigir en el *Tractat de la naturalesa humana* en el Newton de les ciències morals i, com és obvi, fracassa en la seva temptativa. Spinoza, identificat plenament amb el racionalisme més pur, escriu una ètica *more geometrico*, és a dir, estructurada lògicament a partir de proposicions, teoremes, conclusions..., una ètica que vol tenir un rigor i una formalitat típica del llenguatge matemàtic. I. Kant es lamenta en el pròleg de la primera edició de la *Crítica de la raó pura* del fracàs solemne de la metafísica i de la filosofia en relació al desenvolupament ferm i segur de la ciència moderna. I Hegel, en la *Fenomenologia de l'esperit* pretén atorgar a la filosofia un caràcter eminentment científic per tal que abandoni el desig, l'anhel que la caracteritza i esdevingui pròpiament saviesa, és a dir, coneixement per causes i principis del que és la realitat.

L'actitud cientista està doncs integrada plenament en el projecte de la Modernitat i resulta impossible dissociar-la d'ell.

5. La mort de Déu

La mort de Déu es refereix bàsicament a la pèrdua de l'element diví en la cultura occidental. El màxim articulador d'aquesta tesi és Nietzsche en la metàfora de l'home boig de l'aforisme CXXV de *La gaia ciència*. Aquesta deserció de Déu, però, no es produeix fins a la segona Modernitat, encara que, òbviament, és conseqüència directa del procés prolegomenal que es desenvolupa durant la primera Modernitat, això és, durant els segles XVI, XVII i XVIII.

El moment definitiu i culminant del procés de secularització és la mort cultural de Déu, és a dir, l'adveniment d'aquell temps en què el terme "Déu" deixa de tenir un referent clar, un pes semàntic. La mort de Déu és una sentència que genera un multitud enorme d'interpretacions. No és correcte llegir aquesta sentència com el certificat de defunció del Déu de la religió. De fet, l'afirmació de la mort de Déu pot referir-se a la mort del Déu especula-

tiu, del Déu filosòfic erigit en la teologia racional moderna; pot referir-se també a la necessària purificació del concepte de Déu, i pot referir-se òbviament a l'oblit de tota la dimensió transcendent de la persona humana.

En qualsevol cas, el final de la secularització o l'esgotament de la secularització planteja certs interrogants sobre l'actualitat o la inactualitat d'aquesta sentència lluminosa de l'home boig de Nietzsche.

III. La fe judeocristiana davant de la secularització

La reacció de la fe judeocristiana davant d'aquest procés de secularització no és monolítica, sinó heterogènia i diversa. Tal com diu P. Berger a *Una glòria llunyana*, es poden distingir diferents posicionaments davant de la Modernitat: l'atrinxerament cognoscitiu, l'abdicació de la fe i la negociació intel·lectual²³.

1. L'atrinxerament cognoscitiu

Tractem de veure esquemàticament en què consisteix aquesta reacció. L'atrinxerament cognoscitiu es refereix al tancament de la fe respecte a la cultura secularitzada de la Modernitat. L'ostracisme de la teologia cristiana respecte de la cultura moderna és un element característic d'aquest atrinxerament. Davant les ànsies d'emancipació, de llibertat, de criticisme, el discurs religiós institucional tendeix a arraconar-se dins les pròpies fronteres, tendeix a cloure's dins el propi mur, per tal d'evitar la contaminació i per tant, la pèrdua de les essències.

L'aïllament del discurs teològic és un fenomen molt típic de la Modernitat. La prosa teològica segueix emprant una terminologia i un llenguatge propi de l'escolàstica decadent. Tret d'algunes honroses excepcions, el discurs religiós institucional es manté atrapat en la nostàlgia del passat i és incapaç de reaccionar positivament, és a dir, críticament però també receptivament, al discurs de la Modernitat. Aquest atrinxerament cognoscitiu, aquesta nostàlgia del passat gloriós, de la cosmovisió teocèntrica queda expressada en molts textos i documents teològics i pontificis. És particularment interessant un text de Lleó XIII sobre això: "Hi va haver un temps en què la filosofia de l'Evangelí governava els Estats. En aquella època l'eficàcia pròpia de la saviesa cristiana i la seva vir-

²³ P. BERGER, op. cit., pàgs. 58ss.

tut divina havien penetrat en les lleis, en les institucions, en la moral dels pobles, tot filtrant-se en totes les classes i relacions de la societat. La religió fundada per Jesucrist estava col·locada fermament en el grau d'honor que li correspon i floria pertot gràcies a l'adhesió benèvola dels governants i la tutela legítima dels magistrats"²⁴.

Aquesta actitud davant de la secularització es caracteritza per la temença davant del desconegut i per la impossibilitat d'assumir una situació cultural de fet.

2. L'abdicació de la fe

Una segona forma de reacció és la que consisteix en l'abdicació de la fe tradicional, és a dir, la que es basa en l'apostasia de la fe. En aquest cas, el creient abandona la seva fe en Déu i en l'Església, per orientar-la envers l'home i la racionalitat. L'humanisme ateu dels segles XIX i XX, genialment descrit per H. de Lubac en una obra clàssica, *El drama de l'humanisme ateu*, és l'expressió més significativa d'aquesta fe orientada envers l'home, envers la seva capacitat de transformar racionalment el món.

Molts pensadors de la Modernitat van partir de postulats creients, però abandonaren progressivament la fe dels seus pares. Alguns d'ells, com per exemple Hegel, Feuerbach i Stirner entre d'altres, van rebre una formació clarament teològica i en canvi construïren uns sistemes filosòfics ben allunyats o del tot allunyats de l'ortodòxia i del discurs oficial sobre la fe. La dissolució del Déu judeocristià en l'Absolut hegel·lià, la reducció de la teologia a l'antropologia realitzada per Feuerbach i l'ateisme nihilista de l'únic stirnerià, són tres operacions intel·lectuals suficientment clares per justificar aquesta abdicació de la fe tradicional.

Aquesta deserció d'intel·lectuals de la religió i de la fe cristiana és un fenomen que s'ha anat repetint des del segle XVIII fins a l'actualitat. Alguns autors moderns alenats per la seva nova fe en la humanitat, han arribat a considerar la religió i la fe tradicional com a quelcom superat, quelcom anquilosat, que pertanyia a una etapa infantil de la humanitat. És il·luminador un text de Nietzsche en què descriu les relacions entre cristianisme i cultura amb aquests termes: "És evident que l'Església s'ha convertit progressivament en quelcom groller i rústic, en quelcom que repugna a una intel·ligència sensible, a un gust realment modern. No s'ha-

²⁴ LLEÓ XIII, *Immortale Dei*, § 9.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Genealogia de la moral*, M. E. Editores, Madrid, 1994, pàg. 59.

ria de refinar una mica? perquè avui, lluny de seduir, provoca rebuig”²⁵.

3. La negociació intel·lectual

Aquesta tercera actitud que P. Berger bateja amb aquesta expressió, “la negociació intel·lectual”, es refereix bàsicament a la voluntat de diàleg, a l’esforç d’integració entre la fe i la cultura. Els teòlegs reunits al voltant del Concili Vaticà II mostraren aquesta preocupació clara per la inculturació de la fe. Aquesta fita històrica vindria a representar simbòlicament la voluntat eclesial de trencar la ferida oberta des del Renaixement i preocupantment agreujada al llarg de la segona Modernitat.

Hi ha un text de la *Gaudium et Spes* que és especialment significatiu per mostrar aquesta voluntat de diàleg: “Cal que els fidels, doncs, visquin ben estretament units amb els altres homes contemporanis seus, i que procurin de conèixer a la perfecció les seves maneres de pensar i de sentir tal com s’expressen en la seva cultura. Que estableixin un lligam entre la coneixença que tenen de les ciències i doctrines modernes com també de les troballes més recents d’un costat, i la moral i els ensenyaments de la doctrina cristiana de l’altre, a fi que la seva cultura religiosa i la seva obertura de cor no estiguin a menys altura que el seu coneixement de les ciències i que la tècnica en constant progrés. És així com seran capaços de valorar i interpretar totes les coses amb un esperit genuïnament cristià”²⁶.

IV. Valoració final del procés de secularització

No és correcte fer una anàlisi monodireccional del procés de secularització de la Modernitat. És un desencadenament històric irreversible que ha comportat una sèrie de canvis i de trastorns respecte de la cultura tradicional i la fe, però que segurament també inclou una sèrie d’elements plenament recuperables i integrables. És necessari trobar un terme mig entre el panegíric sistemàtic de la Modernitat i de tots els seus elements inalienables i l’atac insultant a tot el procés filosòfic que es vertebrava del segle XVII ençà.

El procés de secularització pot ser interpretat encara d’una altra manera: com una catarsi en el si del subjecte modern. Intentem esquematitzar aquestes tres formes valoratives de la següent manera:

²⁶ GS., & 62

1. La crònica d'una desfeta

Des de diferents àmbits del filó tradicionalista i fins i tot regeneracionista, el procés de la Modernitat i la seva inseparable secularització és contemplat com la crònica d'una desfeta metafísica, moral i política de les societats occidentals.

Des d'aquesta postura intel·lectual, que tendeix a mitificar la Christianitas medieval, s'observa el procés de la Il·lustració com un procés decadent de pèrdua de valors i de sentit en el si del món europeu. La desfeta té, com hem dit més amunt, tres cares: una desfeta metafísica que es refereix a la pèrdua d'un Fonament amb majúscules, és a dir, d'un Fonament transcendent. En segon lloc hi ha la desfeta moral que es refereix a la pèrdua d'uns valors ètics tradicionals, agrupats al voltant de la trilogia: Déu, pàtria, família. I en tercer lloc hi ha la desfeta política, que significa el descredit del Poder tradicional fonamentat en Déu i la gènesi d'un poder que emergeix del poble, d'una sobirania popular. Les tres cares de la desfeta pivoten entorn de la desfeta metafísica, és a dir, la pèrdua d'un Fonament global del món.

Des d'aquesta perspectiva intel·lectual, la Modernitat és considerada com un temps de retrocés, o per dir-ho més eufemísticament, com un temps estancat, contraproduent i que cal bandejar, i recuperar els principis del teocentrisme.

2. La victòria de l'estadi positiu

Una segona forma de valorar aquest procés de secularització clarament contraposada a l'anterior és la que enalteix extraordinàriament la Modernitat i els seus mites: la racionalitat, l'emancipació, la responsabilitat política,... Segons aquesta postura, la Modernitat i el procés de secularització significa l'assoliment de la majoria d'edat, significa l'abandonament d'un temps espiritualment pobre i infantil.

Des d'aquesta postura intel·lectual, la secularització és entesa com un camí d'alliberament. Per dir-ho amb el llenguatge simbòlic de Nietzsche: la secularització és aquell procés a través del qual l'home abandona els seus complexos, les seves pors, la seva covardia, la moral dels esclaus, per autoafirmar-se com a subjecte lliure, omnipotent, com a superhome.

3. El dolor de la catarsi

La tercera forma d'interpretar la secularització és ambivalent, això significa que es distancia tant de la lectura panegírica com de la lectura tremendista. Dins d'aquesta tercera forma, en la qual em sento molt còmode, s'interpreta la secularització com un procés dolorós que implica canvis, pèrdues, però també guanys en l'àmbit mateix de la fe.

El llegat de la Modernitat, o més concretament de la Il·lustració és extremadament útil per repensar el discurs de la fe amb una actitud nova, crítica, dialogant i sobretot lliure. El creient modern és un creient que s'autoqüestiona la fe des de la racionalitat, des de la seva postura crítica. Aquest qüestionament causa dolor, causa sofriment, però també implica una maduresa i un heroisme molt notoris. El creient modern ha de justificar la seva fe als ulls del món i cal que ho faci amb humilitat, amb senzillesa, amb un llenguatge adient i crític. Aquest esforç d'inculturació és extremadament positiu pel discurs de la fe.

En aquest sentit, el creient modern és un subjecte solitari, que dialoga amb una cultura que creix en la penombra de l'agnosticisme i de l'ateisme. Aquesta divergència demana l'esforç d'aproximació i d'autocrítica. P. Berger descriu el creient modern com un creient solitari en el món de la cultura, com un individu que resalta per la seva singularitat i per les seves conviccions. Per a Berger un dels exemples més significatius de creient solitari és Simone Weil²⁷. També podríem afegir-hi el nom de Kierkegaard, de Dostoievski, d'E. Stein, de G. Marcel, de M. de Unamuno entre d'altres.

V. El context de la postsecularització

El procés de secularització en aquells països en què la Il·lustració i per tant, el projecte de la Modernitat, tal com el descriu J. Habermas²⁸, hi va quallar de manera intensa, sembla que travessa un moment mort, un punt d'inflexió, en què és lícit parlar ja de postsecularització. En d'altres països, com el nostre o Itàlia, per exemple, en què la Il·lustració tingué un ressò posterior per òbvies

²⁷ Diu P. Berger de Simone Weil: "En realidad, cabe decir que la figura de S. Weil es paradigmática del creyente solitario en la situación moderna" (op. cit., pàg. 133).

²⁸ Vegeu: J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

circumstàncies històriques, el procés de secularització està en plena efervescència, fins a tal extrem, que podria resultar contradictori afirmar que en aquestes coordenades culturals entrem en un període de postsecularització.

Com el mateix Berger posa de manifest, en aquests països del sud d'Europa, en què la Il·lustració fou més lenta i lleugera, segurement a causa del poder inquisitorial, el procés de secularització està vivint moments de gran efervescència²⁹. No cal dir que la resta del món experimenta el mateix fervor religiós de sempre, o tal volta més. Trobem la tenaç persistència de la religió tradicional en vastes multituds de persones en gairebé totes les regions no occidentals: l'est, el sud-est asiàtic (tret del Japó), de manera igualment intensa en el sud d'Àsia, i en tot el món musulmà, l'Àfrica subsahariana i l'Amèrica Llatina.

Cal fer aquestes consideracions geogràfiques per tal de situar el més exactament possible el context de la postsecularització en el lloc que se li escau. Aquest enclavament se situa fonamentalment a l'Europa nòrdica i en alguns indrets dels Estats Units. Només en alguns espais del nostre propi país és possible respirar també el mateix procés cultural.

Aquesta postsecularització que està íntimament relacionada amb la crisi de la Il·lustració, amb el declivi del cientisme i de les ideologies decimonòniques, no significa el retorn immediat i diàfan vers la religió tradicional, sinó que propicia un desvetllament del sagrat que té dues característiques claus, a saber, el fet de ser plural i el fet de ser multiforme.

D'altra banda, aquesta pretès ressorgiment del sagrat en els països postil·lustrats respon més aviat a una necessitat psicològica, a una necessitat afectiva, sentimental, que no pas a una indigència metafísica o ontològica. Berger ho expressa molt bé amb aquests termes: "També pot ser cert que els ressorgiments religiosos es produeixin per raons més psicològiques que no pas ontològiques: és veritat que la realitat resulta freda i poc acollidora, però els éssers humans busquen ser confortats i, un cop rere l'altre, estan disposats a abraçar il·lusions que els confortin"³⁰. Tractem, a continuació, de veure esquemàticament les formes que pren aquest desvetllament.

²⁹ Així ho expressa Berger: "Lo interesante es que, en la actualidad, el mismo proceso de secularización parece haberse apoderado de la Europa meridional, sobre todo Italia y España" (op. cit., pàg. 46).

³⁰ P. BERGER, op. cit., pàg. 44.

VI. Un desvetllament plural i multiforme

El desvetllament del sagrat en les darreries del segle XX inclou unes formes expressives molt diverses i suggerents, tan suggerents que fins i tot resulten contradictòries i difícils de situar en un esquema preestablert. El creixement progressiu de grups pseudo-religiosos o parareligiosos en el si de les societats postindustrials, especialment en aquests darrers vint anys, és un fenomen digne de ser estudiat sociològicament i que sens dubte té una implicació clara en aquesta ebullició del sagrat en el si de les grans metròpolis postmodernes.

Limitem-nos, per ara, a examinar sense ànim valoratiu algunes d'aquestes manifestacions que afloren pertot, tractant de veure quin impacte o influx poden tenir sobre la fe tradicional. Analitzem-les a partir dels següents blocs:

1. El sincretisme groller

Hi ha un conjunt de discursos de procedència molt diversa i de naturalesa igualment diversa que adopten una prosa religiosa o parareligiosa amb un fort contingut soteriològic i que beuen de diferents fonts, tant de la tradició occidental com de la tradició oriental. Aquest tipus de textos o de narracions tenen un poder de seducció extraordinari, especialment entre els joves, i el tenen precisament perquè sota una vestimenta exòtica connecten amb les inquietuds, els problemes i les pors del subjecte occidental. L'element soteriològic hi és present de manera insistent. La promesa d'una salvació eterna, d'una redempció del sentit del món i de la pròpia existència ocupa bona part d'aquest discurs sincrètic. Es tracta, en molts casos, d'un sincretisme groller, perquè juxtaposa textos i tradicions ben allunyades amb la intenció d'erigir-se com una religiositat universal, oberta i cosmopolita. Són mescles ideològiques, sense cap personalitat.

Aquest tipus de discursos sincrètics omplen un buit que la religió institucional no omple des del seu discurs. Són discursos d'escassa originalitat, i alguns d'ells amaguen interessos polítics i econòmics. En ells es pot respirar una espècie d'ebullició o d'interès pel sagrat, per bé que és molt eteri, impersonal i sobretot acrític.

2. L'esnobisme intel·lectual

Hi ha una altra actitud del subjecte postmodern que es podria expressar amb tres paraules: atracció pel novum, és a dir, atracció per allò que és nou, pel sol fet de ser nou, per allò que és diferent pel sol fet de ser diferent³¹. Aquesta atracció també es produeix en matèria religiosa. El subjecte postmodern prefereix consumir objectes nous, prefereix alimentar-se de narracions noves, de mites nous i de discursos redemptors, que no pas orientar la seva mirada cap a la mitologia tradicional d'encuny judeocristià, que atribueix a les generacions més grans.

Aquesta atracció vers allò nou té també una traducció en el camp intel·lectual que es manifesta en l'exercici de l'esnobisme i que es fa explícit en un model d'intel·lectual, de polític, d'actor o d'esportista, que opta per cultures, tradicions i formes religioses ben diferents de les arrels d'Occident, precisament perquè són diferents i causen seducció. Darrera aquesta actitud esnobista, que és molt criticable i preocupantment superficial, pot amagar-s'hi també una certa nostàlgia pel sagrat³².

3. El fetitxisme urbà

El fetitxisme és una modalitat religiosa ben antiga i àmpliament analitzada pels fenomenòlegs de la religió, especialment per M. Eliade³³. El fetitxisme es caracteritza, entre d'altres coses, per atorgar a un determinat objecte, persona, o ésser viu, un caràcter màgic, una energia transformadora, fins i tot salvadora o guaridora.

Determinats objectes, determinades vestimentes i persones encimbellades pels mitjans de comunicació tenen avui un caràcter plenament totèmic. Davant d'aquestes persones o objectes, hi ha manifestacions de vertadera atracció i follia. Aquest fetitxisme urbà sacralitza determinades actituds, posats o formes de vida, i això vol dir que són considerades sagrades o salvades.

³¹ Sobre els trets de la postmodernitat vegeu: F. JAMESON, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Brunswick, 1991.

³² Sobre l'esnobisme vegeu: W. THACKERAY, *El libro de los snobs*, Mondadori, Madrid, 1990.

³³ Vegeu: M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981.

4. La gnosi postmoderna

La gnosi és un fenomen antic en el continent occidental que pren força en els orígens del Cristianisme, però subsisteix sota diverses formes al llarg de la història del Cristianisme. La data i el lloc del gnosticisme però, resten inconeguts, i la combinació dels seus elements, ben problemàtica. Tal com com diu E. Vilanova, "no queda exclòs que el geni grec, en el curs dels grans sincretismes de la seva història, hagi pogut assimilar (almenys parcialment) elements de provenença ben diversa"³⁴. Els primers pares apòlogues del cristianisme ataquen ja la gnosi com a quelcom herètic i perillós per la integritat de la fe³⁵.

Les característiques de la gnosi són difícils de delimitar, atès que es tracta d'un moviment extremadament complex i críptic. Podem tractar d'esbossar-lo a grans trets. En primer lloc, l'oposició eterna entre el Déu transcendental i la matèria informe, concebuda com l'origen del mal. D'aquí es desprèn un clar dualisme ontològic, que té connotacions ètiques i òbviament espirituals. En el marc social, la gnosi postmoderna es desenvolupa en un menyspreu i fàstic envers el món, envers tot allò humà i terrenal, i en una *fuga mundi* de caràcter espiritual, hermètic i grupal. El segon element típic de la gnosi tradicional és la teoria dels eons o intermediaris entre el Ser suprem i el món. Aquests eons, en el nostre context actual, poden prendre forma en determinats líders o caps que tenen un poder destructor sobre els altres. El tercer element característic és la doctrina soteriològica que parteix del coneixement com a autèntic camí d'alliberament. És una salvació selectiva i reservada a les intel·ligències subtils que formen part del grup, dels ritus esotèrics.

Les afinitats entre la gnosi tradicional i les manifestacions del sagrat en aquest final de segle taquicàrdic, fan parlar amb propietat d'una gnosi postmoderna, entesa com un sistema de salvació per via del coneixement, que maleeix el món i la criatura humana i totes les seves activitats: socials, polítiques, cíviques, ètiques...

Són interessants les paraules d'Ortega y Gasset sobre la gnosi

³⁴ E. VILANOVA, *Història de la Teologia cristiana*, vol. I, Herder, Barcelona, 1984, pàg. 118.

³⁵ Segons Llorca, les primeres manifestacions de la gnosi varen tenir lloc a Síria, Palestina i posteriorment a Alexandria. Els màxims representants gnòstics foren: Simó Mag, Valentí, Marcíó, entre d'altres. Vegeu: N. BROX, *Historia de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona, 1986.

en aquest context nostre: "El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia 'este mundo'. Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los fenómenos más curiosos de la Historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indomable. En el siglo I todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramuro para la evasión"³⁶.

VII. Consideracions finals

Davant d'aquestes manifestacions tan variades i tan qüestionables del sagrat cal adoptar, segons el meu parer, una postura receptiva, però igualment crítica. En aquesta atmosfera postpositivista i postmaterialista que està penetrant l'Occident europeu, el desvetllament d'una religiositat o parareligiositat farcida d'elements irracionals, gnòstics, totèmics i exòtics és, en certa manera, comprensible. Després d'un temps de captiveri sota el pes del cientisme i de la tecnotendència, l'esperit obre la gàbia i s'agafa on pot per donar sentit al món i fer més càlid l'univers que l'envolta.

Aquest desvetllament però, genera una sèrie d'incerteses i de dubtes al discurs tradicional de la fe. Què cal esperar d'aquest desvetllament? Es tracta realment d'un desvetllament? Quina entitat té? Pot vincular-se a la religió institucional? De quina manera? El rosari de preguntes que genera la situació històrica que vivim és inacabable.

Davant d'aquesta ebullició, la fe tradicional no pot fer els ulls clucs, però tampoc no pot adoptar una postura triomfalista, ni denunciadora.

La indiferència no és pròpia del discurs de la fe. Si el missatge cristià té la intenció d'encarnar-se en el món, no pot obviar les circumstàncies d'aquest món, per complexes i difícils que siguin. Això vol dir que el discurs tradicional ha d'aproximar-se a aquesta ebullició amb cautela, amb atenció i criticisme.

La postura triomfalista tampoc no és escaient, perquè el desvetllament del sagrat, si realment existeix, es manifesta en unes coordenades i en uns ambients ben diferents de la Institució multisecular. Això vol dir que no es pot, ni s'ha d'interpretar aquest

³⁶ ORTEGA Y GASSET, op. cit., pàg. 157.

desvetllament com un retorn directe, transparent i clar vers la religió tradicional, no es pot interpretar com una espècie reconciliació entre la Modernitat i la religió. El subjecte postmodern no és el fill pròdig de la Modernitat que torna als braços del Pare etern perquè l'aculli. És un subjecte que sent l'ebullició del sagrat, però en una òrbita ben diferent.

En darrer lloc, la postura denunciadora tampoc no és pertinent perquè és possible que aquest reviscolament tingui elements positius i respongui a la profunda necessitat humana de donar sentit a l'existència. La religió no és un fenomen antropològic universal, però el que sí que és universal és l'espai antropològic dels sentits de la vida, i la seva configuració simbòlica en les diverses cultures humanes. L'arrel antropològica de la religió resideix, més aviat, en la seva capacitat per generar una configuració simbòlica unitària del sentit de la vida. El caràcter unitari, còsmic i sistemàtic de les representacions religioses constitueix la clau de volta d'una experiència de la vida percebuda com a unitat del sentit. Podria molt ben ser que aquesta ebullició respongués a aquesta necessitat de sentit impresa en allò més profund, com diu V. Frankl³⁷, de la condició humana.

Per tot plegat, es fa necessari, avui més que mai, afinar la mirada crítica per tal de poder de discernir quin pes, quin sentit i quina transcendència té aquesta ebullició o pretesa ebullició postmoderna del sagrat en el nostre món, a fi de veure quins desafiaments planteja a la fe tradicional.

³⁷ Vegeu: V. FRANKL, *El hombre en busca del sentido*, Herder, Barcelona, 1990.