

Monogràfic

Monogràfic: L'esfera espiritual en les societats complexes

La qüestió religiosa és omnipresent en el debat social i cultural d'aquesta segona dècada del segle XXI. El debat sobre l'encaix entre el religiós i el polític és objecte d'estudis a tots els nivells. En aquest monogràfic, explorem la qüestió des de diferents enfocaments.

En el primer article, obra de Lluís Duch, s'investiga la íntima relació entre l'esfera política i la religiosa i la seva mútua dependència. Josep Otón estudia el retorn del sagrat en la cultura secular del segle XXI i les múltiples formes que adopta en la societat actual. Mar Rosàs s'endinsa en la qüestió de Déu resseguint l'obra de tres pensadors contemporanis: Jean-Luc Marion, Jacques Derrida i Mark C. Taylor i, finalment, publiquem un text inèdit de Paul Valadier sobre l'autonomia de l'individu des d'un enfocament polític i teològic.

Tot plegat és una mostra significativa de la vigència de la qüestió religiosa en el pensament contemporani.

275

Monograph: The spiritual sphere in complex societies

The religious issue is omnipresent in the social and cultural debate in the second decade of the 21st century. The debate on how religion and politics can fit is studied at all levels. In this monograph, we examine this issue from different approaches.

In the first article, Lluís Duch looks into the close relationship between the political and religious domains, and their mutual dependency. Josep Otón studies how sacredness is again present in secular culture in the 21st century and the different shapes and forms it adopts in current society. Mar Rosàs looks into the issue of God by reviewing the work of three contemporary thinkers: Jean-Luc Marion, Jacques Derrida and Mark C. Taylor. Finally, we include an unpublished text by Paul Valadier about the autonomy of the individual from a political and theological approach.

All the issue, then, is a significant sample of the validity of the religious in contemporary thought.

EXIGÈNCIES RELIGIOSES DE LA POLÍTICA. EXIGÈNCIES POLÍTQUES DE LA RELIGIÓ¹

LLUÍS DUCH I ÁLVAREZ

Antropòleg

RESUM: En aquest article, Lluís Duch investiga la relació existent entre l'esfera religiosa i l'esfera política en les societats europees contemporànies. Arriba a la conclusió que tant el religiós com el polític són i solen comportar-se com "dos germans enemics" que, malgrat les seves inevitables i, sovint, violentes batusses, no poden viure l'un sense l'altre.

PARAULES CLAU: polític, religió, sagrat, secularització, teologia política.

Religious Demands of Politics. Political Demands of Religion

ABSTRACT: In this article, Lluís Duch looks into the relationship between the religious and the political spheres in contemporary European societies. He reaches the conclusion that both the religious person and the politician usually behave as if they were "two enemy siblings" that, despite their unavoidable, and often violent, arguments, cannot live without each other.

KEY-WORDS: politician, religion, sacredness, secularization, political theology.

277

1. Introducció

No hi ha dubte que seria molt desitjable que la separació dels dos àmbits no fos tan sols un somni, una utopia més o menys gratificant, sinó realment quelcom que pogués concretar-se en la vida quotidiana dels individus i dels grups humans. L'interrogant perenne que plana sobre tot plegat és: atesa la constitució més íntima de la condició humana, *¿és possible*, malgrat que és pensable, una tal separació? Creiem que és prou evident que una discussió seriosa d'aquesta problemàtica exigeix necessàriament una discussió bastant exhaustiva sobre l'abast dels termes, especialment dels de "religió" i "política";

¹ Aquest text és una conferència pronunciada a Montserrat, el 17 de novembre de 2012, en les "XV Jornades Universitàries de Cultura Humanista".

determinació, però, que històricament gairebé sempre ha obeït a la dinàmica pròpia que ens assenyala el vell aforisme: “tants caps, tants barrets”. D’entrada, cal deixar ben clar que aquesta és una missió que, suposant que sigui realment factible, es troba llastada no sols per les inevitables *premisses*, que solen adoptar la forma d’*explícits*, les quals constitueixen el punt de partida de tota definició, sinó també –i això és infinitament molt més difícil de discernir adequadament– per *implícits* o *prejudicis* tant en un sentit positiu (per exemple, com els analitza Gadamer a *Veritat i mètode*) com en un sentit negatiu. Aquí no entrarem a discutir amb detall, malgrat la seva excepcional importància, les sempre difícils i embolicades, però tanmateix inevitables relacions entre premisses i prejudicis². D’alguna manera, aquests dos termes es comporten entre si com els explícits en relació amb els implícits, les evidències aparentment discernibles a primera vista i amb unes pretensions d’objectivitat amb aquell horitzó que és impossible de tematitzar i d’emparaular adequadament que són els implícits, però que tanmateix són determinants per a descriure, concretar i interpretar les nostres suposades evidències.

278

En termes generals, pot afirmar-se que la modernitat europea va creure –sovint amb una mena d’abrandada i molt dogmàtica “fe del carboner– que, finalment, la religió –sens dubte seria més correcte dir “el religiós”– havia estat bandejada de les societats humanes, que les seves maldats de tota mena i les seves flagrants inconseqüències històriques –l’anomenada “mentida sacerdotal” (*Priesterbetrug*) de la tradició il·lustrada alemanya– havien estat, després d’una mil·lenària història plena de lluites i contradiccions, descobertes i abandonades per la força –gairebé podria dir-se: per l’omnipotència– de la raó; d’una raó que, molt freqüentment, estava dotada, potser d’una manera inadvertida, de les qualitats que antany se solien atribuir a la divinitat.

Thomas Mann, en la quarta part de la seva famosa novel·la *Josep i els seus germans*, hi escriu: “Desconèixer la unitat del món significa considerar que religió i política són coses completament distintes, que no tenen ni tindran res a veure l’una amb l’altra. En veritat, però, s’intercanvien entre elles el vestit”³. És indubtable que els éssers humans no tan sols viuen en diferents territoris geogràfics i

² Sobre la importància antropològica del prejudici, vegeu Revault d’Allonnes, M. (2008) El poder de los comienzos. *Ensayo sobre la autoridad* Buenos Aires: Amorrortu, p. 21-75.

³ Mann, Th. *Joseph und Seine Brüder*, cit. Assmann, A. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Munich-Viena: Carl Hanser, p. 15.

conceptuals, sinó que també ho fan en mons simbòlics que tenen uns sentits diferents, que adquireixen formes i continguts no sols a través de les institucions de caràcter polític i social sinó també –sovint com a reacció– per mitjà dels ordenaments i sistemes religiosos. Al·ludint directament al pensament del teòleg alemany Paul Tillich, Max Horkheimer afirmava amb rotunditat que “la política que no involucra, encara que sigui molt indirectament, la teologia, serà en última instància un negoci, malgrat la seva possible habilitat” ja que és prou evident que “el pensament europeu, en les seves nocions decisives, es troba vinculat amb la teologia”⁴.

Foren bastant nombrosos els qui van creure, sobretot després de les revolucions nord-americana i francesa, que la humanitat havia après finalment a distingir i separar amb rigor el religiós del polític, que el fanatisme atribuït a la religió havia mort a mans d’aquesta separació a la qual, molt sovint, s’atribuïen qualitats de caràcter terapèutic i reconciliador. Amb claredat suficient i, molt sovint, en situacions francament espantoses i impensables a partir de la “lògica il·lustrada”, la història posterior ha posat en relleu que els que pensaven així estaven totalment equivocats⁵. N’hi ha prou amb recordar sumàriament alguns dels terribles moviments totalitaris del segle XX (sobretot el comunisme, el feixisme i el nazisme), que posseïen formes d’“església” i, malgrat proclamar retòricament el seu caràcter laic i irreligiós o areligiós, tornaven a introduir de sotamà en la vida quotidiana dels ciutadans molts comportaments i actituds summament “eclesiàstics” i “dogmàtics” per mitjà d’uns rígids i despietats controls de les ments i dels esperits, els quals paradoxalment estaven estretament emparentats amb la manera de procedir de les brutals inquisicions de les antigues ortodòxies religioses i no deixaven de manifestar un inquietant i perillós aire de família amb elles⁶.

Resulta allisonador tenir en compte que, com a conseqüència de la greu i perillosa situació dels anys trenta del segle passat, el pensament del filòsof i politòleg Eric Voegelin va fer unes propostes de gran volada amb la finalitat de donar raó de la situació del politicoreligiós en aquell

⁴ Horkheimer, M. (1970) *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur, p. 66, 67.

⁵ Remetem als notables estudis de Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur; i Traverso, E. (2001) *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

⁶ Vegeu Burleigh, M. (2005) *Poder terrenal. Religión y política en Europa*. Madrid: Taurus, p. 16-17.

moment (la república de Weimar i l'auge dels moviments totalitaris)⁷. El seu to antiil·lustrat és innegable, segurament com a conseqüència de l'època tan turbulenta en la qual va haver de viure. Reiteradament subratlla la presència del mal en el món. “La creació de Déu conté el mal, la senyoria de l'ésser queda obscurida per la misèria de la criatura, l'ordre de la comunitat s'ha edificat amb odi i sang, amb lamentacions i en l'apostasia de Déu”⁸. Allò que aquest autor desitjava posar en relleu era que el comunisme de la Unió Soviètica, el feixisme italià i el nazisme alemany no eren simplement el producte del pensament dels segles XIX i XX, sinó que principalment eren la conseqüència derivada d'un estat de coses que, a Europa, tenia una història d'una mica més de tres mil anys. En el seu llibre *Die Politischen Religionen* (1938) estableix una tallant diferenciació entre religions *immanents* i religions *transcendents*. Les primeres es caracteritzen sobretot per l'adoració d'alguns elements del món, és a dir, dels ídols; les segones, en canvi, se solien recolzar en una revelació de caràcter sobrenatural, que tenien en la decisió ètica en la història com a marc del seu desenvolupament. Per a sustentar la seva tesi, Voegelin porta a terme una espècie d'excavació espeleològica amb la finalitat de detectar els orígens de la situació politicoreligiosa que es vivia en aquell moment. Segons la seva opinió, la primera religió immanent coneguda fou la que va imposar-se a Egipte sota el faraó Amenofis IV –que adoptà el nom d'Akhenaton, que, cap al 1380 a. C., després de destruir tot el que tenia alguna cosa a veure amb la religió politeïsta tradicional egípcia (dogma i culte), va intentar introduir una nova religió solar de caràcter monoteïsta, proclamant-se ell mateix fill del déu Aton, que era l'únic admès i venerat en el nou panteó⁹. Immediatament després de la mort d'aquest faraó, van tornar a restablir-se els antics ritus i s'oblidà quasi per complet la reforma que s'havia intentat implantar a la força. No hi ha dubte que la proposta d'Akhenaton va servir de precedent a una nova manera d'entendre el religiós, que es trobava en flagrant contradicció amb les ideologies religioses fins aleshores tradicionals.

280

⁷ Vegeu, per exemple, Gay, P. (2011) *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

⁸ Voegelin, E. (1993) *Die Politischen Religionen* [1938] Munich: W. Fink, p. 65. En aquest mateix temps, Raymond Aron emprà l'expressió “religions laïques” en un sentit bastant semblant al de Voegelin (cf. Burleigh, o.c., p. 20). Sobre el pensament religiós i polític de Voegelin, vegeu Gontier, Th.(ed.) (2011) *Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf.

⁹ Vegeu Voegelin, o.c., p. 19-27. Sobre la revolució religiosopolítica d'Akhenaton, podeu veure l'instructiu llibre d'Assmann, J. (2003) *Moisés el Egipcio*. Madrid: Oberón (Anaya).

Per primera vegada en la història, segons el parer de Jan Assmann, s'establia la contraposició entre religió *veritable* i religió *falsa*; distinció que aquest autor veu realitzada sobretot en el judaisme (l'anomenada "distinció mosaica")¹⁰. Aquesta distinció tenia, com no podia ser d'una altra manera, un abast que anava molt més enllà de la comprensió del religiós en un sentit convencional. No sols establia una diferenciació que, en molts casos, era summament bel·ligerant entre la religió veritable i la religió falsa, sinó que també ho feia entre política veritable i política falsa. *Entrava en escena l'heretge politicoreligiós*.

En aquest mateix llibre, a partir de les seves reaccions personals davant el totalitarisme nazi, Voegelin estudia les relacions del religiós amb el polític en els temps moderns en els quals, cada vegada amb més insistència, s'observa un ampli moviment de separació de l'Església i de l'Estat. El resultat al qual s'arriba no és sinó la sacralització del propi Estat, la nació o la raça per mitjà d'una accentuació unilateral i omnipresent del polític, el qual sovint s'identifica amb el religiós¹¹. Per a vincular la vida política d'aquest món amb l'altre món i, d'aquesta manera, aconseguir la seva legitimació, aquestes noves entitats sacralitzades se servien dels mateixos simbolitzants que amb anterioritat havien emprat les religions tradicionals. Per exemple, termes com "jerarquia", "ordre", "comunitat", "elecció col·lectiva", "destí", "discerniment entre el bé i el mal", etcètera, van tenir una funció de la màxima importància en els antics universos religiosos i, segons el parer de Voegelin, tornaven a exercir-la en els sistemes polítics moderns perquè aquests, sovint a contràcor, no poden deixar de ser els "equivalents funcionals" d'aquells. En una forma secularitzada, les heretgies mil·lenaristes gnòstiques de l'edat mitjana van introduir una sèrie de patologies politicoreligioses que, en la modernitat, reapareixen com a ideologies i partits totalitaris i, freqüentment, amb formes i fórmules pseudoreligioses. Voegelin conclou el seu llibre com el va començar: el vell Akhenaton d'Egipte li serveix per a establir un paral·lelisme amb un Akhenaton modernitzat, que és l'infal·lible *Führer* germànic divinitzat i il·luminat pel déu solar que, soteriològicament, irromp a través dels núvols sobre la Gran Alemanya amb una majestuosa i triomfant promesa de redempció i salvació final per als seus fidels incondicionals¹².

281

¹⁰ Vegeu Assmann, J. (2006) *La distinción mosaica o El precio del monoteísmo*. Tres Cantos (Madrid): Akal.

¹¹ Recentment, amb un sentit crític força esmolat, Trigano, Sh. (2001) *Qu'est ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris: Flammarion, p. 193-313 i *passim*, ha posat en relleu l'afirmació i la utilització religioses del polític per part dels grans teòrics del segle XIX i de les primeres dècades del XX.

¹² Vegeu Voegelin, o.c., p. 58-60.

3. Relacions entre el religiós i el polític

Concretament en el nostre país, especialment a partir del segle XIX, amb notables diferències respecte a allò que s'esdevenia en el nostre entorn geogràfic i cultural, les relacions entre el religiós i el polític han presentat formes de conflicte i agressivitat pròpies que, amb massa freqüència, han acabat en sagnants confrontacions armades, en fratricides guerres (in)civils. I caldria no oblidar que tota guerra civil té alguna cosa –sovint, molt– de guerra de religió. No hi ha dubte que, tal com recentment amb raó afirmava John Gray, “la política de l’edat contemporània constitueix un altre capítol de la història de la religió [...] El món en el qual ens trobem en el començament d’un nou mil·lenni està ple de deixalles de projectes utòpics que, encara que fossin formulats en termes laics que negaven la veritat de la religió, van funcionar en la pràctica com a formes de transmissió dels mites religiosos”¹³.

282

En la modernitat europea, des de punts de vista molt diferents i valent-se de tota mena de raonaments, han estat molt nombrosos els qui han intentat desfer-se de la religió, però, en última instància, sempre de nou s’ha constatat que es tractava d’“un voler i no poder”. A més –això s’ha pogut observar amb molta freqüència en el passat i també en el present– els combats polítics contra la religió han estat molt “religiosos”, de la mateix manera que les confrontacions de les religions amb el polític han estat molt “polítiques”. Estem plenament convençuts que amb el religiós passa el mateix que amb el mític. Als processos de *desmitització* segueixen inexorablement els processos de *remitització*. Això significa que el religiós i el mític es troben ancorats en l’ésser humà amb una tal força i profunditat que no hi ha manera d’eliminar-los definitivament. Potser és adequat assenyalar que es tracta d’universals antropològics l’extinció dels quals portaria aparellada la desaparició de sobre la faç de la terra de l’ésser humà tal com el coneixem en l’actualitat¹⁴. Quasi gosem afirmar que, justament a causa de la multiplicitat d’articulacions que han experimentat en tots els moments de la història humana, tant el

¹³ Gray, J. (2008) *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, p. 13.

¹⁴ Ens hem referit amb un cert detall a aquesta complexa problemàtica en el nostre estudi (2012) *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, *passim*. Sobre la ubíqua presència del mític en l’existència humana, vegeu Duch, L. (1995) *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat; Id., (1996) *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.

religiós com el polític són factors inextingibles de l'existència humana que, per a bé i per a mal, obertament o ocultament, determinen aspectes molt importants del pas de l'ésser humà per aquest món i gairebé sempre es comporten entre si com dos "germans enemics" que, al mateix temps i amb totes les seves forces, s'amen i s'avorreixen perquè, cadascun d'ells a la seva manera, reclamen, a vegades amb violència, una exigència d'absoluts o, expressant-ho d'una altra manera, tots dos pretenen omplir, determinar, regir i controlar l'àmbit de l'humà en la seva totalitat. Per això justament el religiós, sempre expressat amb els termes d'una cultura concreta, d'uns processos d'institucionalització determinada, posseeix exigències polítiques. I el mateix pot afirmar-se del polític, el qual, articulat per mitjà de polítiques i d'interessos molt concrets, està ple d'aspiracions religioses. O, dient-ho altrament, els sistemes religiosos, que sempre són concrecions limitades i culturalment determinades del religiós, explícitament o implícitament, mai no s'acontenten amb la "vida espiritual" dels seus fidels, sinó que també anhelan dominar el carrer. I, al seu torn, el polític, sempre actualitzat mitjançant polítiques concretes, mai no es dóna per satisfet amb la simple administració de la "cosa pública", sinó que, d'una manera o altra, sempre vol incidir sobre la consciència dels individus per a dominar-la.

283

Segons el conegut politòleg italià Alessandro Ferrara, des de la finalització de la guerra dels Trenta Anys (1618-1648), a la qual va posar fi la pau de Westfàlia (1648), mai com en aquests últims deu o quinze anys els fenòmens religiosos no havien suscitat tant d'interès en àmbits convencionalment no religiosos i, fins i tot, per part d'individus que, tan sols uns pocs anys enrere, es manifestaven amb vehemència com a irreligiosos i/o antireligiosos¹⁵. En l'actualitat i des de punts de vista bastant diferents, alguns parlen d'un "retorn del religiós". Creiem que aquesta expressió no s'adequa de cap manera a la realitat dels fets. En efecte, "el religiós" mai no s'ha absentat de l'existència humana encara que, com històricament és prou evident, les seves encarnacions culturals i epicals –les anomenades "religions històriques"– han experimentat –i continuen experimentant-les en l'actualitat– tot un seguit de devaluacions molt importants i, fins i tot, desaparicions parcials o totals. El moviment de "sortida i retorn" és propi de totes les configuracions històriques, antigues o modernes, però creiem que no és aplicable a les "estructures constituents" de l'humà. El religiós n'és una d'elles i es caracteritza sobretot per

¹⁵ Ferrara, A. (ed.) (2009) *Religione e politica nella società post-secolare*. Roma: Meltemi.

posar en relleu la insuperable finitud de tot ésser humà; finitud articulada, sempre més o menys provisionalment, d'acord amb les nombroses variables biogràfiques individuals i col·lectives, amb la finalitat d'instituir "praxis –sempre provisionals– de dominació de la contingència" (H. Lübbe), essent la *contingència* una mena d'"estat natural" de tot ésser humà¹⁶. El cristianisme com a "sortida de la religió", tal com ja fa una colla d'anys (1985) la va plantejar Marcel Gauchet, pot ser una "sortida" de les articulacions històriques fetes per les religions positives –en aquest cas, pel cristianisme–, però, com el mateix Gauchet dóna a entendre en un escrit posterior, el religiós és una mena d'*estructura humana* inextingible que, d'una manera molt semblant al mite, sempre es troba en un estat de "desconstrucció –reconstrucció"¹⁷.

Ja sigui a causa de la multiplicitat de religions de diàspora amb una forta accentuació ètnica en els països del Primer Món com a conseqüència dels potents fluxos migratoris d'aquestes darreres dècades, ja sigui a causa de la crisi actual de l'Estat laic tan característic de la tradició occidental, és evident és que ara mateix es tornen a plantejar una sèrie de qüestions que, d'una manera bastant ingènua, s'havien donat per definitivament solucionades. Heinrich Meier fa notar que, ja fa un bon nombre d'anys, Leo Strauss posava en relleu que l'Estat laic no havia estat capaç d'eliminar del món el *problema teologicopolític* malgrat que era una de les promeses que més emfàticament havia proclamat. Tanmateix, allò que és realment decisiu –que, d'altra banda, ho ha estat sempre– és *quina* relació mantenen el religiós i el polític amb el sagrat o, potser d'una manera encara més genèrica, amb allò que, en cada cas, hom considera com a sagrat¹⁸.

Les religions concretes i les polítiques concretes sempre han estat a la recerca de legitimació per tal de poder presentar-se i actuar no tan sols d'acord amb una mena o altra de legalitat, recurrent freqüentment a la invocació de l'*estat d'excepció* del qual creuen disposar d'una manera absoluta. Per això, les religions i les polítiques solen presentar-se amb unes exigències d'absolutesa i, en molts casos, d'incondicionalitat que se suposaven fonamentades en una "raó superior" immune a tot desafiament crític. En termes religiosos

¹⁶ Vegeu Lübbe, H. (1986) *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Viena-Colonia: Styria, esp. p. 127-218.

¹⁷ Vegeu Gauchet, M. (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985] Madrid: Trotta; Id., (2003) *La religión en la democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.

¹⁸ Sobre la important problemàtica a l'entorn del sagrat i el poder, vegeu l'assenyat estudi de Filoramo, G. (2009) *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Torino: Einaudi.

o seculars, la legitimació s'adquireix mitjançant el contacte físic o moral amb el *sagrat*, que és el separat i autosuficient per antonomàsia, que s'autolegitima sense haver de recórrer a cap instància externa perquè, interessadament o no, se'l considera com la font infal·lible i intangible de tot dret. Com no podia ser d'una altra manera i malgrat les retòriques més o menys laïcistes en ús, les societats considerades com a secularitzades *també* s'han vist forçades a instituir processos de legitimació, la qual cosa significa que sempre han cercat el contacte amb un sagrat legitimador en forma, per exemple, de *charta magna* constitucional, que actua com una mena d'"escriptura sagrada", dotada d'un caràcter de "revelació" supramundana, d'*inerrància* afirmen les velles teologies i, d'altra banda, no és gens infreqüent que elles mateixes procedeixen a la seva autosacralització amb una totalitària i molt religiosa "exigència d'absolutesa".

4. El religiosopolític avui

El centre del problema teologicopolític, així anomenat per Spinoza, consisteix a saber si els éssers humans poden viure junts i resoldre els seus problemes en total *autonomia*, és a dir, al marge de tota transcendència legitimadora religiosa o de qualsevol altra mena. Aquesta és la qüestió cabdal de la filosofia política moderna. Sembla que no ha pogut respondre-hi d'una manera gaire positiva i efectiva¹⁹.

Un tret molt característic del nostre moment històric, en el qual molt fàcilment pot detectar-se una innegable tirada d'indiscutible caràcter "restauracionista" i "neoliberal", és el renovellat interès pel politicoreligiós. Només quinze o vint anys enrere, aquesta qüestió semblava completament i definitivament superada per la suposada marxa triomfal de la història, que se suposava insuperable i irreversible. Es partia del fet, teòricament molt correcte, però a la pràctica impossible d'articular-lo amb contundència i, per damunt de tot, de viure'l per part dels individus i de les col·lectivitats, que la modernitat europea consistia, entre moltes altres coses: per als uns, en una tallant separació del religiós i del polític, i, per als altres, no tan sols en la definitiva superació de les religions positives vigents en el nostre àmbit geogràfic (que –això cal tenir-ho molt present– sempre són unes determinades articulacions historicoculturals sotmeses al pas envellidor i, sovint també, envilidor del temps), sinó "del religiós" com a possibilitat estructural de tot ésser humà i, a més, com a senyal incontrovertible de la seva finitud i del seu insuperable

¹⁹ Vegeu Dupuy, J.P. (2010) *La marque du sacré*. Paris: Flammarion, p. 74.

sotmetiment a la *contingència*. No deixa de ser molt sorprenent que un dels autors més presents en aquest debat actual a l'entorn del politicoreligiós sigui precisament Carl Schmitt. I encara ho és molt més si es té en compte que la seva presència i valoració es dona tant per part d'alguns representants de l'esquerra com de la dreta, tant de sostenidors de posicions teistes com atees. Segons que ens sembla, en un temps de profunda crisi global de tots els sistemes socials –de les anomenades “estructures d'acollida”– el recurs al pensament de Carl Schmitt (crec que es podria dir gairebé el mateix en relació amb el recurs al pensament de Friedrich Nietzsche que es fa en l'actualitat) és un símptoma molt clar de la desarticulació que experimenta el “món donat per garantit” (*the world taken for granted*) (A. Schütz) de la tradició occidental, el qual, a partir del pensament del jurista alemany, pot concretar-se en l'experiència de la inestabilitat creixent tant del religiós com del polític. En efecte, el “tot és polític” (o, potser pitjor encara, el “tot és Estat”) que havia proclamat pel pensament progressista del segle XIX i començaments del XX (pensem, per posar un exemple pràctic molt significatiu, en les lleis anticlericals franceses de 1905, redactades pel ministre radical-socialista Jules Ferry), s'ha mostrat, des de les més diverses perspectives, no sols ineficaç, sinó també insostenible i, amb freqüència, el causant del contrari d'allò que inicialment s'havia proposat. Per mitjà sobretot de l'ús i de l'abús de la categoria “secularització”, identificada molt sovint d'una manera *acrítica* amb el simple i, d'altra banda, innegable “canvi social”, tant el pensament il·lustrat com el postil·lustrat van arribar a la conclusió que o bé “el religiós” estructural humà es limitava a ser tan sols un seguit de formes culturals o d'etapes històriques que la ideologia del progrés –el “catecisme laic del segle XIX (M. Maffesoli)– havia acabat per dissoldre completament, o bé les articulacions del religiós (les anomenades “religions positives”) eren tan sols un conjunt més o menys caòtic d'elements obsolets, arbitraris i ineficaços –les restes de la “minoría d'edat” de la humanitat–, els quals, en el moment present, pertanyien en exclusiva a l'àmbit privat dels individus, la famosa “privatització de la religió”, que gairebé sempre no era sinó una “reducció psicologista” del religiós d'acord amb l'esperit –el “psicomorfisme”– que començaven a imposar els nous temps. És indubtable i, a més, fàcilment comprovable que, en la modernitat, moltes articulacions historicoculturals del religiós han esdevingut irrellevants i, fins i tot, mancades de força orientativa i de capacitat crítica. Això, però, que és concomitant a la presència històrica de l'ésser humà en el seu món quotidià, no implica de cap manera la superació o la desaparició del religiós com a tal. Aquesta

reflexió també és plenament aplicable al polític: les polítiques concretes, per desassenyades i perniciosos que puguin ser en un moment concret, mai no arribaran a anul·lar la insuprímible dimensió política de l'ésser humà, és a dir, el polític. En el moment actual, des de punts de vista molt diversos, amb antecedents ideològics també molt diferents i amb intencionalitats que no són pas sempre idèntiques, són molts els investigadors, per exemple Habermas, Berger, Ferrara, Vieillard-Baron, Vattimo, Ignacio Sotelo, Gauchet i Luc Ferry, els qui s'adonen que el contenciós entre el religiós i el polític mai no podrà ser solucionat pràcticament d'una manera definitiva, sinó que, en cada cas, caldrà trobar un *modus operandi* i un *modus vivendi* adequats i possibles encara que hom hagi pres com a punt de partida l'assenyat convenciment que, de fet, es tractava de dues realitats que, teòricament, calia distingir i, per això mateix, separar. Tanmateix, caldria no oblidar que és el mateix ésser humà el que és el subjecte dels dos àmbits ("el religiós" i "el polític") que, segons que creiem, mantenen entre si una circularitat insuperable, una relacionalitat constant entre ells que, antropològicament parlant, no és sinó l'expressió de l'inextingible diàleg i els intercanvis de tota mena que hi ha entre la *interioritat* humana i la seva corresponen *exterioritat*. Segurament que en relació amb aquesta problemàtica és on es palesa d'una manera més incontrovertible la insuperable irreductibilitat de les teories, per més brillants i engrescadores que puguin ser o semblar, a la realitat i a les exigències concretes –de caràcter material, psicològic i espiritual al mateix temps– de la vida quotidiana de les persones i dels grups humans. Molt sovint, els crítics del religiosopolític no tenen gens en compte l'arrel *comuna* del religiós i del polític tal com, per exemple, ho va posar en relleu Plató a la *República*²⁰.

En aquesta exposició, a fi d'evitar confusions, distingirem entre la "teologia política" i el "problema teologicopolític" perquè creiem que es tracta de qüestions que cal diferenciar convenientment a fi d'evitar interpretacions descontextualitzades i judicis precipitats²¹. La teologia política intenta posar en pràctica un exercici del poder de caràcter pretesament sobrenatural. D'aquesta manera, estableix –o almenys això és el que pretén– unes formes polítiques amb una rígida i insuperable base "confessional". El problema teologicopolític,

287

²⁰ Vegeu Vitiello, V. "Religión – Fundamentalismo – Terrorismo", a Duque, F.; Rocco, V. (ed.) (2010) *Filosofía del Imperio*. Madrid: Abada, p. 315-317.

²¹ Vegeu Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, p. 189-191; Scattola, A. (2007) *Teología política*. Bologna: Il Mulino, p. 13-33.

en canvi, no professa cap fe ni expressa preferències teològiques. En aquest cas, els conflictes entre les diferents autoritats polítiques són conflictes entre els diversos mites o valors constituents de cada societat política que, secularment o religiosament, afirmen que disposen d'una legitimació de caràcter "diví" i amb apel·lacions "al sagrat", la qual cosa equival a dir que és, des dels diversos punts de vista i interessos dels contendents, incontrovertible i immune a tota crítica. Aleshores, els conflictes que es poden produir no són tan sols meres controvèrsies "teològiques", sinó també i sobretot conflictes entre sistemes ètics i polítics en competència, sovint deslleial, entre si, que mantenen concepcions antagòniques de la justícia, de la veritat i de la llibertat. En un sentit estricte, en la teologia política, l'acció política respon a la *naturalesa* organitzada a partir del diví, mentre que en el cas teologicopolític l'acció política es mou fonamentalment en el marc de la *cultura* o, allò que és el mateix, de la *història*. Creiem que resulta assenyat i convenient no deixar-se endur per la dinàmica pròpia de les teologies polítiques, encara que, segons que ens sembla, la reflexió sobre el teologicopolític, per més que s'intenti bandejar o minimitzar, mai no deixarà de fer-se present en totes les formes de reflexió antropològica.

288

Creiem que resulta molt complicat emetre un judici mitjanament ben fonamentat sobre la situació real del religiós en el nostre país. Segurament que és molt més fàcil la comprovació del grau d'adhesió o de rebuig per part dels seus habitants del principal sistema eclesiàstic que hi té vigència. Cal, però, tenir ben present, encara que sovint es doni una lamentable confusió entre els dos termes, que una cosa són els sistemes religiosos (eclesiàstics) i una altra de ben diferent "el religiós" com a possibilitat estructural de l'ésser humà. Aquells no són sinó administradors bons o perversos o mediocres d'aquest. A més, en contra de la teoria i de la praxi que s'imposà d'una manera indiscutible per a la majoria de la població en la premodernitat, cal afirmar amb rotunditat que, en l'actualitat, els sistemes religiosos establerts, malgrat els ingents esforços que fan per a procedir a la seva autolegitimació religiosa i exclusivista, no tenen el monopoli del religiós. Aquest, segons el nostre parer, no és sinó l'exacte reflex de la finitud de *tot* ésser humà en el món, la qual, pel fet que per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural, sempre es viurà i s'expressarà a l'interior d'un entorn lingüístic, històric i cultural concret.

A primer cop d'ull, l'abast i el sentit del terme "religió" semblen prou ben coneguts per tothom. Si es vol anar una mica més a fons, però, tot plegat es complica bastant justament perquè la religió és una realitat polisèmica, en la qual la presència d'incògnit d'innombrables

implícits impedeix, si hom actua amb un cert rigor intel·lectual, els judicis precipitats i una ràpida i, freqüentment, una delimitació amb interessos de moltes menes del camp religiós. Sobretot caldria tenir molt en compte que “el religiós” no pot reduir-se exclusivament a cap dels sistemes religiosos vigents, als inevitables processos d’institucionalització a què es troben sotmesos, a allò que alguns designen amb l’expressió de “religió oficial”. Des de l’antiguitat romana, en la mateixa discussió sobre l’etimologia llatina del mot *religio* ja es detecta clarament una enorme confusió històrica i ideològica²². Aquest terme, a més, només es troba en l’univers romà, però sorprenentment no apareix ni en el món indoeuropeu ni en el món grec, la qual cosa no significa pas que no hi puguin detectar-se amb facilitat “equivalents funcionals” de religió en aquests i, en realitat, en tots els altres universos culturals²³. No podem considerar aquí les importants conseqüències que se’n segueixen. En efecte, a partir de l’etimologia del mot llatí *religio*, els verbs *relegere*, *religare* i *relegere* obren camps semàntics diversos i, algunes ocasions, fins i tot fortament contrastats i, fins i tot, contraposats. És prou evident que ací es planteja l’interrogant fonamental en relació amb tota aquesta problemàtica: *què és la religió?*²⁴ En relació amb tot això, cal fer dues acotacions que, al meu entendre, són molt importants i que caldria exposar-les detalladament per a evitar les confusions i els usos esbiaixats dels termes.

289

La primera acotació es refereix a la relació directa que s’estableix entre les religions establertes (les anomenades “religions oficials”) i les diverses marginalitats que s’originen a partir de la crítica i del rebuig que en fan alguns; crítica i rebuig provocats per la pròpia dinàmica institucionalitzadora de les “religions oficials”. “El millor de la religió és que provoca heretges”, afirmava sovint Ernst Bloch. No es tracta pas d’una simple *boutade*, sinó d’una percepció molt fina i clarividient d’allò que ha estat i continua essent la història de les religions més enllà dels tòpics clericals o anticlericals en ús. Cal precisar que el terme “heretgia”, derivat com és prou ben conegut del verb grec *airéo*, significa “escollir”, “decidir-se per”. L’heretge

²² Sobre la problemàtica entorn de l’etimologia del mot llatí *religio*, vegeu Duch, L. *Armes materials i espirituals: religió. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 1. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, p. 35-57.

²³ Cf. Duch, *Armes materials i espirituals*, cit., cap. II-III; Id., *La religió en el segle XXI*, cit., *passim*.

²⁴ Vegeu Cantwell Smith, W. (2005) *El sentido y el fin de la religión* [1962] Barcelona: Kairós; Filoramo, G. (2004) *Che cos’è la religione. Temi, metodi, problema*. Torino: Einaudi.

religiós i/o polític, doncs, és aquell o aquella que fa una interpretació diferent i/o contrària del religiós i/o del polític de la que proposen els jerarques de la religió oficial i del sistema polític establert, i, en conseqüència, elegeixen, porten a terme preses de posició intel·lectuals i actuacions diferents. En el moment present, per una sèrie de raons que ara seria molt llarg d'exposar convenientment, l'*imperatiu herètic* posseeix unes dimensions gegantines i gairebé desconegudes en altres temps, en els quals el vincle social, tant a nivell religiós com polític, era incomparablement molt més consistent que ara mateix i, per damunt de tot, determinava decisivament les opinions i els comportaments d'una gran majoria de la població²⁵. Aleshores, l'*heretgia* i l'*heretge* solien ser l'*excepció* religiosopolítica que es feia present en els marges de les societats humanes i, des del poder religiosopolític constituït, eren considerats com unes amenaces letals per al conjunt de la societat; en l'actualitat, almenys en termes generals, constitueixen la *normalitat* de les societats actuals.

La *segona* acotació es refereix als "equivalents funcionals" del religiós, els quals actuen *compensatòriament*, és a dir, com a factors de suplència²⁶. Tampoc no podem referir-nos amb amplitud a aquesta problemàtica, la qual, sobretot a partir de la brutal irrupció dels feixismes després de la finalització de la Primera Guerra Mundial, ha estat l'objecte de moltes reflexions a causa de la seva innegable importància. És prou evident que els equivalents funcionals del religiós solen resoldre's o bé en termes convencionalment *sociopolítics*, o bé en termes convencionalment *estètics* o, potser millor, *estetitzants*. En el primer cas, present sobretot en uns temps caracteritzats per un optimisme històric bastant generalitzat, es dóna una divinització de l'Estat o del Partit i uns comportaments dels individus que impliquen una santificació del líder religiós i/o polític de cada moment històric, reconegut com una personalitat infal·lible en totes les seves preses de posició. En el segon cas, potser més freqüent en temps marcats per un fort pessimisme social, polític i cultural, els equivalents funcionals del religiós en termes *estètics* esdevenen poderosos *anestèsics*, els quals, amb una certa freqüència, provoquen allò que ha estat denominat amb l'expressió

290

²⁵ Sobre l'*imperatiu herètic*, vegeu les lúcides anàlisis de Berger, P.L. (1987) *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Torino: Elle di Ci.

²⁶ Sobre la categoria "compensació" en el camp de l'antropologia, vegeu les agudes anàlisis de Marquard, O. (2001) *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, esp. p. 15-50.

de “cultura del jo” (H. Béjar), la qual, en realitat, no consisteix sinó en una mena d'autodivinització del propi jo o d'una *autosoteria* militant al bell mig d'una societat en la qual impera en tots els sectors de l'existència humana un *psicomorfisme* generalitzat i aliè per complet a les preses de posició de caràcter ètic i a la solidaritat social, religiosa i política²⁷. Els equivalents funcionals del religiós del primer tipus són preponderantment *exotèrics*; els del segon, tenen la pretensió de ser preponderantment *esotèrics*. En aquest context, cal tenir ben present que, en el moment present, un equivalent funcional molt potent, prestigi i influent de la religió són els *mitjans de comunicació*, els quals inspiren a capes molt àmplies de la població una confiança que, molt sovint, pot ser qualificada d'*incondicional*²⁸. Aquest fet contrasta fortament amb la desconfiança que, per a un nombre creixent d'individus, provoquen els sistemes religiosos i polítics amb les seves estructures eclesiàstiques obsoletes i descontextualitzades.

És important de tenir en compte que, en gairebé totes les civilitzacions de tots els temps i latituds, quan els éssers humans han reflexionat sobre qüestions *polítiques*, han apel·lat a Déu o un “principi” que n'era el seu equivalent funcional i, amb molta freqüència també, la reflexió sobre qüestions *religioses* (o considerades religioses) ha tingut un abast i unes implicacions de caràcter polític. Per això creiem que pot afirmar-se que, durant llargs mil·lennis, la “teologia política” –adoptant formes i fórmules molt diferents, fins i tot oposades entre si– ha estat una forma primordial del pensament i de l'acció dels humans, que ha proporcionat una quantitat molt important d'idees i símbols per a organitzar la societat i inspirar les diferents actuacions dels seus membres. No hi ha dubte, però, que aquesta fecunditat també ha donat lloc a discrepàncies, conflictes armats en els quals la distinció entre el religiós i el polític resultava molt confusa i es decidia en funció dels variats interessos de tota mena dels contendents. Creiem que és important de tenir en compte la següent reflexió de Vincenzo Vitiello: “L'ús polític de la religió és tan antic com el món dels homes, perquè, quan el poder de l'Estat no aconsegueix amb el seu braç armat oposar-se a la violència del desordre, recorre a la religió, a Déu o als déus, que veuen l'interior

²⁷ Vegeu sobretot Béjar, H. (1990) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza; Id., (1993) *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid: Alianza; Illouz, E. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

²⁸ Vegeu Duch, L.; Chillón, A. (2012) *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación I*. Barcelona: Herder.

dels cors. La religió estén el poder polític a l'exercici d'una funció preventiva, limitant la violència abans que faci irrupció"²⁹.

En aquests quaranta o cinquanta últims anys, la creença –en alguns casos, la simple credulitat– en el caràcter inevitable de la *secularització* ha provocat en molts el convenciment que no sols la teologia política, sinó també el teologicopolític havia estat definitivament liquidat i que, en conseqüència, ja no posseïa cap incidència significativa en els afers humans. Per part nostra, sempre tenim present el que ens sembla que és una sabia advertència de Jacob Taubes: “Així com no hi ha teologia sense implicacions polítiques, tampoc no hi ha teoria política sense pressupòsits teològics [...] No és casual que les implicacions teològiques de la teoria política hagin estat fetes públiques durant el segle XIX en l'era de la Revolució i de la Contrarevolució, perquè en aquesta època va esmicolar-se totalment un univers de discurs”³⁰.

No és gens agosarat afirmar que, històricament, s'han originat formes de teologia política quan s'ha donat per suposat que Déu o els déus intervenien més o menys directament en els diversos aspectes de la vida quotidiana d'individus i col·lectivitats. En la modernitat europea, aquesta asseveració sol considerar-se i acceptar-se com a normativa i indiscutible. Amb tot, creiem que *també* poden detectar-se, sovint mig d'incògnit, formes de teologia política de gran voltatge quan, en la conquesta o en l'exercici del poder, el poderós de torn, encara que es presenti amb la retòrica del més radical i abrandat laïcisme i, fins i tot, antiteisme, recorre a l'ús d'unes exigències titllades d'absolutes, d'incondicionals. Aleshores, en el pensament, les actuacions i els comportaments dels individus i dels grups humans s'introdueixen, potser subreptíciament, uns “equivalents funcionals” de Déu o dels déus, els quals, per mitjà del pensament i de les normatives amb “regulació ortodoxa” i amb els “simbolismes de l'amenaça” com a correlat, pretenen determinar de forma totalitària i molt “religiosa” la vida quotidiana d'aquells³¹.

292

²⁹ Vitiello, *o.c.*, p. 314-315.

³⁰ Taubes, J. (2007) *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, p. 267.

³¹ Som plenament conscients del fet que, per a dur a terme una presentació enraonada d'aquesta problemàtica, caldria fer una exposició rigorosa de la qüestió simbòlica i, molt més en concret, del que anomenem “simbolismes de l'amenaça”. Aquests, tant en el camp religiós com en el polític, han estat factors d'una singular importància. Una aproximació antropològica a la seva realitat també ens permetria de copsar la inextingibilitat del religiosopolític.

5. Conclusió

Actualment, en contra dels pronòstics enunciats per les diverses teories de la secularització, resulta difícil d'explicar, potser com a resultat de la "crisi de la immanència" que patim³², el renovellat atractiu i interès que suscita la teologia política en cercles molt diversos de la nostra societat. Sobretot a partir de la Il·lustració es pretengué resoldre les qüestions fonamentals que, individualment i col·lectivament, afectaven l'ésser humà des de formes i fórmules atribuïdes a la immanència pura, sense cap referència o al·lusió a fonamentacions o legitimacions de caràcter transcendent. Aleshores, amb energia i una bona dosi de retòrica, s'afirmava que la *legitimació* del poder, de la justícia, de la llibertat, de l'ordre social, etc., tenien (o almenys era això el que es proclamava als quatre vents) un fonament senzillament mundà, que no posseïa cap forma de connexió amb el sagrat (entès de manera laica o religiosa). ¿Hi ha, però, possibilitats de legitimació sense un recurs directe o indirecte al sagrat? D'una manera quasi necessària, ¿no es fonamenta tota forma de legitimació, conscientment o inconscientment, en *un* sagrat, és a dir, en una referència decisiva i indisponible la intangibilitat de la qual es dona per suposada com a *pre-judici* en sentit gadamerià? A més, aleshores, ¿no cau pel seu propi pes que les institucions i les persones que se saben (o, potser millor, volen saber-se) legitimades i sacralitzades vulguin imposar-se incondicionalment als altres i es creguin autoritzades a excomunicar-los si aquests no ajusten plenament la seva vida quotidiana a la voluntat d'aquells? Per a respondre aquests interrogants, la urgència dels quals en els nostres dies és prou ben coneguda, caldria aprofundir la temàtica amb una precisió i amplitud que no estem en condicions d'oferir en aquesta exposició. Heinrich Meier indica que, fa ja un munt d'anys, Leo Strauss posava en relleu que el modern Estat laic no havia estat capaç d'eliminar del món el *problema* teologicopolític, el qual, tal com ho havia proclamat retòricament, era el que, d'una manera prioritària, s'havia compromès a resoldre d'una vegada per totes³³. En el moment present, una mica pertot arreu, en les religions es dona una tendència bastant generalitzada a sortir del marc de l'esfera privada en la qual l'Estat laic les havia volgut relegar. Per això, ara mateix, amb fesomies i articulacions inhabituals, irrompen

³² Sobre l'actual crisi de la immanència, cf. Höhn, H.J. (ed.) (1996) *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer.

³³ Vegeu Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz, p. 31-87.

en la vida pública un ampli conjunt de problemes que ja es creien definitivament solucionats sobre la representació pública, jurídica i, en darrer terme, política. Segurament té raó Mark Lilla quan afirma que “la teologia política és una forma primordial de pensament humà i durant mil·lennis ha aportat una profunda deu d’idees i símbols que servien per a organitzar la societat i inspirar accions, per a bé i per a mal [...] A Occident, la teologia política cristiana va ser durant més de mil anys l’única tradició de pensament polític”³⁴.

La filosofia política occidental de caràcter laic és un invent relativament recent. Durant molts segles, la teologia política d’origen cristià havia estat l’única tradició que posseïa unes fortes connotacions de caràcter polític. A partir del segle XVII, els primers filòsofs moderns (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, etc.) feren uns ingents esforços amb la intenció de modificar en profunditat la praxi política introduïda pel cristianisme, encara que en realitat el seu oponent real solia ser la tradició intel·lectual que havien introduït aquelles pràctiques. És necessari matisar una mica l’afirmació precedent en el sentit que els variats nominalismes del segle XV –en especial, les tendències de caràcter conciliarista– ja havien intentat revisar a fons les relacions entre el religiós i el polític; revisió que en aquell moment se centrava sobretot en els intents per establir noves formes de relació entre el poder papal i el dels prínceps tot fent-se ressò de les querelles medievals a l’entorn del tron i l’altar. En el nou context religiosopolític que es configurà arran de les reformes protestants del segle XVI i de les sagnants guerres de religió que se’n seguiren, els nous filòsofs, oposant-se decididament a la tradicional teologia política cristiana i posant en qüestió els principis sobre els quals l’autoritat, al llarg dels segles de cristiandat, s’havia construït i justificat. D’aquesta manera, es produïa una ruptura teòrica i pràctica d’enormes dimensions pel fet que els nous filòsofs pretenien introduir, en els afers polítics, hàbits de pensament i d’acció en termes exclusivament immanents sense haver de recórrer a cap mena de revelació divina o a especulacions de caràcter cosmològic. La revolta contra la teologia política clàssica d’origen cristià –concretada amb freqüència per mitjà de l’ambigüitat del terme “modernitat”– va dirigir-se directament molt en primer terme contra la tradició politicoreligiosa d’Occident. De tota manera, és important de tenir en compte, tal com ho assenyalà amb una gran perspicàcia fa ja més de mig segle

³⁴ Lilla, M. (2007) *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona: Debate, p. 13, 14.

el filòsof jueu alemany Karl Löwith, que la modernitat europea té uns orígens cristians i unes conseqüències anticristianes³⁵.

La possible liquidació de la teologia política en el sentit que hem adoptat per a aquesta expressió en aquesta exposició no significa de cap manera la defunció del teologicopolític també en el sentit ací adoptat. En darrer terme, tant el religiós com el polític són i solen comportar-se com dos “germans enemics” que, malgrat les seves inevitables i, sovint, violentes batusses, no poden viure l'un sense l'altre.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008) *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011) *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Altini, C. (2005) *La fàbrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes y otros Modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Munich-Viena: Hanser.
- Assmann, J. (2006) *La distinción mosaica o El precio del monoteísmo*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Assmann, J. (2010) *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Religionen.
- Badiou, A. (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Béjar, H. (1990) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza.
- Berger, P. L. (1987) *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Torino: Elle Di Ci.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna* [1988] Valencia: Pre-Textos.
- Burleigh, M. (2005) *Poder terrenal. Religión y poder en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid: Taurus.
- Burleigh, M. (2006) *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la*

³⁵ Sobre aquesta qüestió, vegeu les reflexions de Löwith, K. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz. Hans Blumenberg, entre d'altres, va oposar-se a la teoria de Löwith, ja que considerava que la modernitat europea era antiteològica en el sentit més ampli i rotund del terme (cf. Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna* [1988] Valencia: Pre-Textos, esp. p. 13-120).

- Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*. Madrid: Taurus.
- Caillé, A. (ed.) (2012) *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*. Paris: La Découverte.
- Cantwell Smith, W. (2005) *El sentido y el fin de la religión* [1962] Barcelona: Kairós.
- Díez, L. G. (2007) *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del Conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Duch, L. (1994) *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (1995) *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (1996) *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (2001) *Armes materials i espirituals: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (2010) *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.
- Duch, L. (2012) *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Duch, L.; Chillón, A. (2012) *Un ser de mediaciones. Antropología de la Comunicación I*. Barcelona: Herder.
- Dupuy, J.P. (2010) *La marque du sacre*. Paris: Flammarion.
- Duque, F.; V. Rocco (ed.) (2010) *Filosofía del Imperio*. Madrid: Abada.
- Ferrara, A. (ed.) (2009) *Religione e política nella società post-secolare*. Roma: Meltemi.
- Filoramo, G. (2004) *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, G. (2009) *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Torino: Einaudi.
- Gadamer, H.G. (1977) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosòfica*. Salamanca: Sígueme.
- Galindo, A. (2005) *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gauchet, M. (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985] Madrid: Trotta.
- Gauchet, M. (2003) *La religión en la democràcia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.
- Gray, J. (2008) *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Herrero, M. (2012) *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Höhn, H.J. (ed.) (1996) *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer.
- Horkheimer, M. (1970) *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*.

Buenos Aires: Sur.

Illouz, E. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

Joas, H. (2006) *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Friburg-Basilea-Viena: Herder.

Kaufmann, F. X. (1979) *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Friburg-Basilea-Viena: Herder.

Kennedy, E. (2012) *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*. Madrid: Tecnos.

Lilla, M. (2004) *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Barcelona: Debate.

Lilla, M. (2010) *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente Moderno*. Barcelona: Debate.

Löwith, K. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Lübbe, H. (1986) *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Viena-Colonia: Styria.

Maier, H. (1970) *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Mate, R.; Zamora, J. A. (ed.) (2006) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz.

Meier, H. (2008) *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

Metz, J. B. (1982) *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme.

Metz, J. B. (2002) *Camins i canvis de la teologia política*. Barcelona: Cruïlla.

Moltmann, J. (1987) *Teología política – Ética política*. Salamanca: Sígueme.

Monod, J.C. (2002) *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin.

Prodi, P.; Sartori, L. (ed.) (1986) *Cristianesimo e potere*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.

Rivera, A. (2007) *El dios de los tiranos. Un recorrido histórico por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba: Almuzara.

Scattola, M. (2007) *Teologia política*. Bolonya: Il Mulino.

Schaeffler, R. (1973) *Religion und kritisches Bewusstsein*. Friburg-Munich: Karl Alber.

Schmitt, C. (1991) *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un*

- prologo y tres corolarios*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009) *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Sölle, D. (1971) *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz.
- Taub, E. (2008) *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taubes, J. (2007) *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz.
- Taubes, J. (2007) *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, Cambridge (Ma.) – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Trigano, Sh. (2001) *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris: Flammarion.
- Valadier, P. (2007) *Détresse du politique, force du religieux*. Paris: Seuil.
- Vieillard-Baron, J.L. (2001) *La religion de la cité*. Paris: PUF.
- Villacañas, J.L. (2008) *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vitiello, V. "Religión – fundamentalismo – terrorismo", a Duque – Rocco (ed.) *Filosofía del Imperio*. cit., 313-342.
- Voegelin, E. (1993) *Die Politischen Religionen* [1938]. Munich: W. Fink.
- Voegelin, E. (2006) *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.
- Zamagni, G. (2012) *Fine dell'era constantiniana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico*. Bologna: Il Mulino.

298

Lluís Duch
Antropòleg
Monjo del Monestir de Montserrat (Barcelona)

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2013]

EL RETORN DEL SAGRAT EN EL MÓN POSTMODERN

JOSEP OTÓN CATALÁN

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)

RESUM: Les crítiques adreçades a la religió per part del pensament modern feien preveure la seva desaparició en el món desenvolupat. Tanmateix, en el context postmodern s'ha produït un ressorgiment de l'espiritualitat. Aquest retorn del sagrat es caracteritza per la ruptura de la vivència personal amb els referents culturals de la pròpia tradició religiosa. Així l'individu assumeix el protagonisme en la configuració de les creences i la globalització li aporta els continguts religiosos a partir dels quals confeccionar el seu credo particular. El divorci entre experiència i tradició també va acompanyat de la desarticulació de l'entramat religiós en desconnectar-se entre si els elements que vertebren una tradició: doctrina, ritu, norma i institució.

PARAULES CLAU: desencantament del món, reencantament del món, espiritualitat, postmodernitat, experiència, tradició, globalització.

299

The return of the sacred in the postmodern world

ABSTRACT: Criticism of religion on the part of modern thinking made foresee its disappearance in the developed world. However, a resurgence of spirituality has been produced in the postmodern context. This return to the sacred is portrayed by the breaking of the personal experience with cultural references of the religious tradition. In this way, the individual assumes the protagonism in the configuration of beliefs and globalization contributes to give religious contents from which a particular creed is made. The divorce between experience and tradition is also accompanied with the dismantling of a religious framework in disconnecting each other from the elements that vertebrate a tradition: doctrine, ritual, rule and institution.

KEY-WORDS: disenchantment of the world, reenchancement of the world, spirituality, postmodernism, experience, tradition, globalization.

Un testimoni

«Per damunt de tot, era un buscador de la pau interior. [...] Soci dels Amics dels Pelegrins del Camí de Sant Jaume, va fer el Camí diverses

vegades. [...] També col·laborava sempre fent donacions a les ONG. Així, a la dècada dels noranta del segle passat, va anar amb mossèn Creus al Camerun, amb l'ONG Kentaja. Durant un mes i mig va viure amb els més desfavorits i necessitats. [...] Recordo que el desembre de 1999 va anar en bicicleta fins a Roma. El dia de Nadal va voler escoltar en directe el Sant Pare des de la plaça del Vaticà i deia que hi havia una multitud de gent vinguda d'arreu del món, i tots ells amb una fe increïble. [...] El 2005 va ser el torn de l'Índia, quan va anar al convent de l'Amma, més coneguda com "la santa de les abraçades". Durant més de trenta dies va viure en la disciplina d'aquell convent i explicava que la majoria dels qui compartien l'espai amb ell eren turistes que feien silenci i meditació i, com a membres de la comunitat, cadascú tenia unes ordres assignades. Al Ramon li tocava el manteniment del jardí, s'aixecava a les 6 del matí i destinava el dia a fer el treball i, després, a resar i fer meditació. [...] De les seves sortides es desprèn que anaven orientades cap a conèixer millor el seu interior, en una recerca de l'espiritualitat, la pau i la felicitat. Per això, entre les seves destinacions, destaquen les seves estades a països d'Orient»¹.

300

No és habitual iniciar una exposició acadèmica amb el relat de l'experiència d'un individu, però precisament aquest èmfasi en la vivència personal reflecteix el sentit del retorn del sagrat.

És el testimoni, narrat per la seva germana, de Ramon Espinet Gilabert, un dels cinc bombers morts en el tràgic incendi d'Horta de Sant Joan el juliol de 2009. Es tracta, doncs, d'un ciutadà compromès, mort en acte de servei i, alhora, un exemple dels nous creients del segle XXI.

En Ramon no és un cas excepcional. Són molts els homes i les dones del nostre entorn que cerquen la pau interior, col·laboren amb les ONG, fan silenci, mediten, practiquen txi-kung i viatgen a Orient sense renunciar a Occident. No obstant això, és difícil adscriure'ls a una religió concreta. Es consideren persones espirituals.

Les enquestes confirmen el retrocés de la pràctica religiosa a l'Europa occidental, a l'Estat espanyol² i a Catalunya en particular³. Però

¹ Dolors Espinet, *La veritat crema. Una crònica del tràgic incendi d'Horta de Sant Joan*, Pagès editors, Lleida 2010, p. 29-31.

² L'any 1984, el 71% dels joves espanyols creia en Déu. L'any 2010, el percentatge s'havia reduït a un 52,8%. Pel que fa a la creença en una vida després de la mort, la disminució també és destacable: es passa del 42% al 28,2%. DDAA, *Jóvenes españoles 2010*, Fundación SM, Madrid 2010, p. 186.

³ La pràctica religiosa a Catalunya està en ple retrocés. L'any 2000, un 74% de la població reconeixia la seva pertinença a una religió; l'any 2009, aquesta xifra dismi-

la crisi del cristianisme europeu contrasta amb el creixent interès per l'espiritualitat que podem denominar «reencantament postmodern».

El reencantament del món

El sociòleg Max Weber va formular el concepte «desencantament del món» per descriure la situació de la fe religiosa en el context modern. Aquest autor s'adonà que alguns principis de la teologia calvinista, que ell havia estudiat acuradament, van contribuir a generar aspectes decisius de l'esperit capitalista i científic, forjadors d'una modernitat que, al seu torn, ha acabat erosionant la religió.

Originalment, per a Max Weber, el desencantament del món significava la superació de la confiança supersticiosa en la capacitat salvífica dels rituals màgics i sacramentals, és a dir, el poder de dirigir la gràcia de Déu. Segons aquest autor, el desencantament comença amb les crítiques del profetisme de l'Antic Testament, continua amb el pensament científic hel·lènic i es consolida amb el protestantisme purità⁴. Més actualment, Marcel Gauchet usa el mateix concepte, però li assigna un sentit més ampli: l'utilitza per descriure els mecanismes que han permès que la religió hagi deixat de ser el poder estructurant de la societat occidental⁵.

301

El desencantament del món va propiciar l'aparició d'un individu lliure de la il·lusió / engany del funcionament màgic de l'univers, però alhora el va privar de la il·lusió / anhel d'una vida que no es limita a la dimensió material. Un món desencantat deixà insatsfets els qui intuïen el Misteri que acompanya l'existència humana.

Per sobreviure, l'ésser humà mai no n'ha tingut prou amb l'aquí i l'ara que li proporciona el món empíric. Necessita transcendir els límits de l'espai i del temps a través d'una mirada –articulada en un llenguatge mític– que eixampli els seus horitzons existencials.

Sense un entramat simbòlic que doni sentit als seus actes, l'ésser humà s'asfixia en la buidor de significats. Mancat de referents èpics que omplin de contingut la seva història, experimenta una claustrofòbia metafísica; pateix l'angúnia de no poder escapar –transcendir– del confinament de la seva condició.

nuia fins a un 52,3%. Mentre els ateus representaven el 7% de la població l'any 2000; el 16,1% dels catalans s'identificaven com a ateus l'any 2009. Cf. Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcino, Barcelona 2011.

⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid 2002, p. 273.

⁵ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005, pp. 9-10.

El temps no ha confirmat els mals presagis per a la religió enunciats pel diversos mestres de la sospita, sinó que, en comptes d'assistir a la seva fi, les primeries del nou mil·lenni semblen anunciar el retorn del sagrat.

La crisi del discurs modern ha donat pas a un ressorgiment espiritual. Els fills de la secularització reclamen un reencantament del món. Noves formes de religiositat s'han obert camí enmig del món postmodern. Els ciutadans occidentals, orfes de models religiosos, miren amb fascinació les espiritualitats extraeuropees. Privats de les seves arrels, cerquen noves espiritualitats per sadollar la set d'absolut.

Javier Sádaba afirma que s'ha proclamat tantes vegades la fi de la religió, l'acceptació d'un món regit per la raó i la ciència, que resulta temerari pensar en un futur en què la religió sigui només un simple record o una relíquia d'un passat que és impossible que torni⁶. Segons Fernando Savater, els qui es van iniciar en la filosofia durant els anys seixanta i setanta difícilment haurien pogut creure que el debat sobre la qüestió religiosa hauria de conservar la seva vigència fins al dia d'avui. Ignoraven de nou que la creença religiosa no depèn del que sabem ni del que pensem sinó del que irremeiablement anhelem⁷.

302

La societat actual s'ha secularitzat profundament i continua secularitzant-se, però això no ha desembocat pas en una societat majoritàriament areligiosa o irreligiosa. Ben al contrari, el que posen de manifest totes les tendències observades és la presència d'un important viratge dels individus en la seva relació particular amb la religió. En aquest context, el fenomen emergent per excel·lència és el sorgiment de noves maneres, força individualitzades, de viure la religiositat⁸.

En un món cosmopolita, perquè no hi ha una veritat, hi ha moltes interpretacions; perquè no es creu en un sol Déu, hi ha diversos déus. Això comporta diferents racionalitats, llenguatges, vocabularis, lectures de la realitat que es veuen obligades a conviure i a respectar-se⁹. Aquesta diversificació del sagrat és la clau del reencantament postmodern.

La societat civil, mancada de referents sagrats, ha preferit donar resposta als anhels dels ciutadans a través d'ofertes no explícita-

⁶ Javier Sádaba, *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Espasa Calpe, Madrid 2006, p.173.

⁷ Fernando Savater, *La vida eterna*, Ariel, Barcelona 2007, p. 42.

⁸ Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcino, Barcelona 2011, p. 324.

⁹ Gabriel Amengual, *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003, p. 79.

ment religioses, però amb funcions similars a les dutes a terme per les institucions vinculades a l'Església. Així, apareixen el sagrat difús, l'espiritualitat secular, la religiositat profana, els succedanis i els substituïts de la religió. Moltes iniciatives cíviques prenen el lloc de les religions en l'exercici de les seves funcions (la meditació, la relació amb la mort, l'ètica, el sentit de l'existència), però adoptant formes dessacralitzades i desvinculant-se institucionalment.

Des d'un paradigma postmaterialista, des d'una raó reencantada, alguns intel·lectuals proposen la recuperació de l'espiritualitat, però lliure de la tutela de les religions convencionals. El filòsof André Comte-Sponville, des del seu ateisme, reclama la necessitat d'una espiritualitat laica i sense Déu.

«Som éssers finits oberts a l'infinit; éssers efímers oberts a l'eternitat; éssers relatius oberts a l'absolut. Aquesta obertura és l'esperit en si. La metafísica consisteix a pensar-la; l'espiritualitat, a experimentar-la, exercir-la, viure-la»¹⁰.

La postmodernitat

Resulta complicat definir la diversitat de noves formes religioses, segurament perquè són conseqüència directa de la complexitat del món que s'està configurant en el nostre temps. El zàping, el calidoscopi, el turisme, els parcs temàtics són metàfores que descriuen un context cultural en plena efervescència que adopta una multiplicitat de formes segons la demanda social o, simplement, segons el caprici aleatori dels mecanismes de producció i difusió de models estètics i organitzatius. Així doncs, la diversitat de manifestacions religioses pròpia de la nostra època s'adiu amb un sistema socioeconòmic que es fonamenta en la diversificació de l'oferta i en la flexibilització productiva. El retorn del sagrat podria ser una metamorfosi a través de la qual la religió s'està adaptant a les característiques socioculturals del nostre món.

Podem utilitzar el terme «postmodernitat», d'acord amb el pensament de David Lyon, com si fos una abreviatura conceptual relativa al conjunt de canvis vinculats a la difusió de les tecnologies de la comunicació i de la informació i al sorgiment d'una societat hiperconsumista¹¹.

303

¹⁰ André Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*, Paidós, Barcelona 2007, p. 141.

¹¹ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, p. 71.

La «religiositat postmoderna» seria la matriu on cristal·litza i s'expressa el malestar envers la modernitat¹². La crisi del racionalisme ha propiciat el ressorgiment d'una mentalitat premoderna, predisposada a acollir els elements màgics, mítics, místics o supersticiosos que semblaven haver desaparegut del panorama cultural d'Occident.

Però no podem reduir aquesta efervescència religiosa a un simple fenomen regressiu. S'està produint una descomposició i una recomposició del fet religiós. Molts ciutadans del segle XXI cerquen la vivència espiritual sense adherir-se a la doctrina, els ritus, les normes i les institucions de cap confessió religiosa concreta.

Les noves recerques espirituals poden ser una de les sortides existencials a la nova situació canviant, dispersa, mòbil i plural. El «misticisme postmodern» demostra la insatisfacció dels individus davant l'asfixiant cultura només tecnocientífica que domina les nostres societats¹³.

La postmodernitat s'articula al voltant de la diversitat, de la manca d'un discurs unitari i del relativisme. La mercantilització de la vida quotidiana ha incrementat espectacularment l'oferta de tota mena de productes. L'accés a la informació a través de les noves tecnologies ha consolidat la fragmentació del discurs teòric. La possibilitat dels individus d'optar segons les seves preferències condueix a un relativisme pràctic.

Aquests factors també han influït en els sistemes de creences i han generat mutacions religioses adaptades als nous paràmetres o bé s'han fet resistents al canvi. Per això cal analitzar el retorn del sagrat a la llum dels canvis sociològics concomitants a la postmodernitat.

Tradicionalment, la dimensió col·lectiva –estament, gremi, classe social, nació, Església, sindicat o partit polític– era alhora la protagonista i el marc de la dinàmica social. La raó de ser de cada grup estava associada a un projecte històric. Ara, en canvi, el centre de gravetat s'ha desplaçat del grup a l'individu, que emergeix com a actor principal d'una història que s'ha fragmentat en microrelats biogràfics desvinculats dels grans projectes històrics. D'altra banda, aquesta multiplicitat d'històries tenen lloc en un únic escenari: el món global. Així, l'element comunitari perd pes en l'univers postmodern a favor d'un individu que reivindica el fet diferencial i d'una globalització que tendeix, malgrat les aparences, a homogeneïtzar la societat¹⁴.

¹² José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 121-128.

¹³ Juan Martín Velasco, *Mística i humanisme*, Cruïlla, Barcelona 2006, p. 42.

¹⁴ Segons José Casanova, en el món veiem dos tipus de moviments religiosos.

La individualització

Gràcies als valors democràtics, però també al funcionament de l'economia de mercat, s'ha accentuat la dimensió individual enfront de la perspectiva comunitària. L'individu vol ser el protagonista en la construcció d'un projecte vital i en el disseny dels horitzons de futur. Ja no en té prou amb el passat com a font de significats. Fins i tot la presumpció de caducitat distorsiona qualsevol mirada retrospectiva. Ni la tradició ni el grup aporten marcs referencials sòlids en moments de canvis constants.

Llavors és el subjecte, des de la seva solitud, el qui ha de decidir les rutes per les quals ha de discórrer la seva existència. El grup –o, més ben dit, la tribu postmoderna– existeix en la mesura en què hom ha optat per ell, no és previ a la persona sinó que està en funció d'ella. Així la societat esdevé un conglomerat de minories que reflecteixen actituds individuals.

En aquest context la fe esdevé una elecció de la consciència individual, no pas la transmissió cultural d'una veritat revelada. D'aquí la dissociació entre creença i pertinença, la fe sense adscripció, tan característica d'aquest temps¹⁵.

El crític literari Harold Bloom proposa algunes reflexions que ens permeten entendre el denominador comú de tendències tan diverses com la Nova Era i els fonamentalismes. Segons aquest autor, aquests fenòmens constitueixen una autèntica religió nord-americana basada en l'experiència individual. Els seus orígens es remunten a un xamanisme ancestral que va cristal·litzar en el gnosticisme antic defensor de l'existència d'una identitat pròpia sobrenatural que roman oculta, com una guspira, a l'interior de l'ànima o psique. Aquesta espiritualitat gnòstica es va manifestar a través dels cultes místics com l'orfisme.

Segons Bloom, aquest misticisme de l'antiguitat és el rerefons dels moviments de l'«entusiasme», el pietisme europeu dels segles XVII i XVIII, la religió dels pioners que colonitzaren les terres de l'Amèrica del Nord. D'aquesta arrel comuna dels primers colons provenen bona part de les confessions típicament americanes (mormons, Ciència

305

L'un és la individualització, la cerca de la identitat religiosa personal al marge de les institucions eclesiaístiques, la desconfessionalització. L'altre, la formació d'identitats religioses globals, la comunitat imaginària religiosa de reconeixement mutu. José Casanova, «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades», a DA, *Religions i espiritualitat en un món en crisi*, Centre d'Estudis Jordi Pujol, Barcelona 2010, p. 14.

¹⁵ S'ha fet famosa la fórmula *believing without belonging*, enunciada per la sociòloga anglesa Grace Davie.

Cristiana, Adventistes del Setè Dia, Testimonis de Jehovà i pentecostals), però també la Nova Era, que Bloom denomina «orfisme californià», atesa la seva popularitat entre els moviments contraculturals dels anys seixanta i setanta¹⁶.

Així doncs, en aquest context de religiositat nord-americana, en el qual l'experiència individual esdevé el criteri de validesa, s'ubica la matriu de les noves formes d'espiritualitat, filles de la cultura post-moderna, tant en la versió més alternativa com en les denominacions fonamentalistes. En tots dos casos, l'espiritualitat s'entén com una opció personal. Cada individu tria els mites, símbols, rituals o normes que més li convenen segons les seves preferències o necessitats.

A petita escala, en molts països es viu un procés de desgavellament de la comunitat territorial (la parròquia) en benefici de l'elecció individual, basada en motius afectius o ideològics. L'afinitat ha substituït la proximitat com a criteri determinant en la formació de comunitats. El creixement espectacular de les esglésies evangèliques està relacionat amb aquest procés; preval l'opció de l'individu per damunt de les consideracions geogràfiques.

L'accent posat en l'experiència personal sovint s'associa al cos, un dels principals definidors de la individualitat. Cal recordar que és un element important en l'economia de mercat, ja que les seves necessitats generen consum. El culte al cos és imprescindible per al desenvolupament d'una sèrie d'indústries i d'activitats econòmiques. Per això no ens ha d'estranyar la seva utilització com a eina en el treball espiritual, que supera així els prejudicis propis d'un espiritualisme desencarnat i repressiu.

El benestar corporal, un valor de la societat de consum, dona lloc a una espiritualitat més preocupada per la salut física que per la salvació de l'ànima¹⁷. El guariment és un dels elements característics de moltes religiositats, bé siguin les teràpies alternatives o els miracles propis dels cultes pentecostals.

En resum, desproveïts d'institucions amb capacitat real d'imposar definicions i significacions, els individus s'apropien de les creences

¹⁶ Harold Blomm, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1993, pp. 44-59.

¹⁷ M. del Mar Griera i Ferran Urgell constaten en el seu treball de camp que la gran majoria de les persones que freqüenten els centres i les botigues amb productes amb connotacions religioses ho fan, d'entrada, cercant solucions a problemes físics i no pas per una recerca espiritual. Aquest segon aspecte es fa present de manera lenta i progressiva durant el llarg procés en què es practiquen les activitats oferides, o bé no s'hi accedeix mai. M. del Mar Griera i Ferran Urgell, *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*, Fundació La Caixa, Barcelona 2002, p. 93.

religioses i les modelen al seu gust, bé sigui personalitzant l'experiència de creure o bé, fins i tot, discrepant obertament dels dogmes establerts per les autoritats eclesiàstiques de la confessió a la qual diuen que pertanyen. Aleshores, els conceptes perden la seva univocitat i les interpretacions es diversifiquen i s'individualitzen¹⁸.

La globalització

La secularització ha desmantellat l'equilibri nascut de la Pau d'Augsburg (*cuius regius, eius religio*), que estatalitzava la vida religiosa per evitar guerres civils. Actualment, llevat d'algunes excepcions, la pràctica religiosa ja no està en funció de les directrius polítiques emanades dels estats confessionals.

Si secularitat i sacralitat eren concebudes com a dimensions excloents dels dinamismes socials, de manera que l'afirmació de l'una comportava la negació de l'altra, en el món d'avui s'accepten com a nivells diversos de convivència que es poden produir simultàniament, ja que formen part d'esferes diferents. En el fons, el món secular ha facilitat el retorn del sagrat sense renunciar a la secularitat¹⁹.

Fins i tot podríem dir que la secularització ha tingut un efecte bumerang en trencar el monopoli de les grans confessions, sovint en connivència amb els poders públics, i permetre així la pluralitat religiosa i la creativitat espiritual. La separació Església / Estat ha obert el camí a la diversificació de creences i, paradoxalment, ha contribuït al creixement de la religió. La fragmentació religiosa ha obligat cada confessió a revisar els objectius i les estratègies per sobreviure en un context plural i competitiu. Aquesta tensió ha actuat com un revulsiu que ha permès el desenvolupament de formes particulars del religiós²⁰.

A més, s'estan desdibuixant els límits fronterers entre els estats per facilitar la lliure circulació de persones, béns i capitals. Però alhora també s'està produint el traspàs d'idees, objectes culturals, informacions i formes de consum que genera una cultura global. El nou marc socioeconòmic ha afectat l'estructura del fet religiós.

A mesura que desapareixen les fronteres estatals, es desterritorialit-

 307

¹⁸ Javier Elzo, *Valors tous en temps durs. La societat catalana a l'enquesta europea*, Barcino, Barcelona 2011, p. 323.

¹⁹ Jordi López, *Asuntos religiosos. Una propuesta de política pública*, PPC, Madrid 2010, p. 59.

²⁰ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, pp. 60-61.

zen els cultes locals i es deslocalitzen les institucions religioses. Les noves potències econòmiques exporten espiritualitat. La decadència de les religions europees contrasta amb l'embranchida de l'evangelisme nord-americà, l'expansió de l'islam dels països productors de petroli o la popularitat de les religions de l'Índia o de la Xina, els gegants asiàtics.

Els sociòlegs adverteixen que aquest procés d'internacionalització imposa certes condicions. La lliure circulació de creences, la transferència de costums, els préstecs entre religions, el nomadisme espiritual o la internacionalització de l'experiència tenen un preu.

A fi que les creences puguin funcionar en un entorn cultural diferent, és imprescindible configurar-les amb un format compatible amb altres maneres de creure. Actualment, si una religió aspira a ser universal (o global), s'ha d'esforçar a ser culturalment neutra. La dissociació entre religió i territori, és a dir, la desterritorialització, comporta un procés de desculturació, de desconexió de la cultura matriu i d'obertura a processos d'hibridació i de mestissatge.

Aquesta dinàmica espiritual pot ser entesa a la llum del procés de mundialització. A mitjà termini, la desregulació del mercat comporta l'homogeneïtzació dels productes. En conseqüència, la creació d'un mercat religiós homogeni suposa la desculturació, el distanciament respecte dels marcadors de la cultura originària, per tal que les formulacions religioses esdevinguin un producte exportable²¹. Les noves formes de religiositat neixen d'aquest nou context socioeconòmic i troben en la globalització un espai idoni pel qual difondre's.

Segons el sociòleg Olivier Roy, la desconexió cultural del fet religiós provoca un empobriment –tal com queda reflectit en el títol del seu llibre, *La santa ignorància. El temps de la religió sense cultura*– que dona lloc a manifestacions poc codificades lingüísticament per tal d'afavorir la transmissió d'un missatge en entorns culturals diversos²².

El procés de desterritorialització és acompanyat pel sorgiment d'un neotribalisme globalitzat en què els marcadors estètics són essencials. Així, a través de la indumentària, es marca la diferència amb qui hom comparteix espai i, alhora, es reafirma l'adhesió amb qui participa de la mateixa fe.

Les creences se simplifiquen i s'estandarditzen com a efecte de les interrelacions sorgides en un món interconnectat. S'està formant una

²¹ Olivier Roy, *La santa ignorància. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010, pp. 223-224.

²² Olivier Roy, *La santa ignorància. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010, pp. 250-251.

espiritualitat postmoderna que pot prescindir de les arrels religioses locals perquè disposa de les aportacions d'una religiositat globalitzada.

Es pot acusar les noves espiritualitats de fomentar el desarrelament, perquè obliden la pròpia tradició tot deixant-se fascinar per qualsevol exotisme. El que és llunyà s'idolatra en perjudici del que és proper. L'individu acaba sent amnèsic respecte de la seva pròpia cultura i inculte pel que fa al sentit originari dels continguts religiosos procedents d'altres tradicions²³.

En resum, és important veure que, a escala mundial, els processos de secularització, renaixement religiós i recerca individual d'espiritualitat no són moviments que es contradiguin els uns amb els altres, sinó que estan interrelacionats com a part d'un procés de formació d'una societat global, humana i pluralista²⁴.

La dislocació del sagrat

Un cop descrites les variables socioeconòmiques que, dins de la lògica de la postmodernitat, incideixen en la configuració del fet religiós en el món d'avui, passem a analitzar com afecten l'estructura interna del sagrat.

La modernitat va encetar el procés de ruptura amb la tradició²⁵. Però avui l'artífex d'aquest trencament ja no és la raó sinó la vivència. La divisa de la Il·lustració, el *sapere aude* de Kant, ha donat pas a un *experiri aude* propi d'una postmodernitat poc interessada en els antecedents històrics. Les noves espiritualitats plantegen un interessant debat teòric sobre l'encaix de l'experiència dins de la tradició. Si bé sovint s'entén la primera com a conseqüència de la segona, també és possible plantejar una experiència personal que desborda la rigidesa de la tradició.

El presentisme postmodern consolida l'escletxa que separa experiència i tradició en enaltir l'una i menystenir l'altra. La relació

309

²³ Frédéric Lenoir, *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005, p. 75.

²⁴ José Casanova, «Espiritualitat i fet religiós en les societats secularitzades», a DA, *Religions i espiritualitat en un món en crisi*, Centre d'Estudis Jordi Pujol, Barcelona 2010, p. 15.

²⁵ Etimològicament, el mot *tradició* prové de dos verbs llatins: *tradere* i *transmittere*. El primer es refereix a quelcom que es dóna, es ven o es deixa; el segon posa tot l'accent en l'acte mateix d'un subjecte humà que és el protagonista d'una transmissió concreta. Per a l'antropòleg Lluís Duch, «l'autèntica tradició és una acció comunicativa i contextualitzadora, amb el concurs de la qual els individus i els grups humans integren alguns fragments de la dotació cultural dels seus avantpassats en el seu propi present.» Lluís Duch, *Religió i comunicació*, Fragmenta, Barcelona 2010, p. 55-56.

entre ambdues dimensions del fet religiós pot resultar tensa. Les formulacions teològiques poden encotillar la vivència personal i l'individu se sent engavanyat per les normes que emanen de les institucions religioses. Prefereix una comunitat emocional on integrar-se de manera voluntària i d'on pot rebre un suport afectiu mitjançant els lligams establerts entre els diversos membres²⁶.

Mentre les religions convencionals han mantingut l'hegemonia, s'ha sobreentès que la tradició era una matriu on es gestava l'experiència. D'aquí la importància de la transmissió de la fe a través de les institucions socials: família, escola i organitzacions religioses. La crisi d'aquest sistema institucional ha desarticulat les estratègies de transferència de la fe. Aquest fet explicaria en gran manera la desafecció que pateix el cristianisme en el món occidental.

En ocasions, s'atorga una rellevància tal a la doctrina, al ritu, als preceptes o a la institució que les formes culturals acaben reemplaçant l'autèntica experiència del sagrat. S'absolutitzen les formulacions religioses tot atribuint característiques sobrenaturals i eternes a aspectes purament conjunturals. Aquesta distorsió és, de fet, un acte d'idolatria, ja que es confon Déu amb les imatges que el representen, la revelació amb els arguments que l'expliquen, les accions divines amb els ritus celebrats per commemorar-les, l'amor amb el compliment de les normes que l'expliciten.

Quan l'esperit humà intenta anomenar / conèixer Déu d'una manera adient, corre sempre el risc de constituir-lo en ídol, és a dir, de manifestar no l'essència de Déu sinó la imperfecció de la nostra pròpia mirada²⁷.

La transmissió de la fe és quelcom més que la simple transferència d'una doctrina o la perpetuació d'unes creences. La tradició és el contenidor que preserva la memòria de les experiències dels avantpassats. El llegat de la fe està configurat per unes vivències traduïdes i transmeses culturalment; no es pot reduir a unes veritats, equiparables a les formulacions científiques o filosòfiques.

El fet religiós és un sistema viu que interactua amb la realitat. L'excessiva rigidesa en els mecanismes d'interacció de les esferes del sagrat pot acabar esclerotitzant el sistema de manera que sigui incapaç d'adaptar-se a les circumstàncies de cada moment històric.

L'accés a una cultura religiosa implica entrar en contacte amb unes vivències contagioses. El substrat experiencial de la tradició es

²⁶ José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 123.

²⁷ Àngel Castiñeira, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona 1991, p. 114.

pot encomanar i generar noves experiències que, convenientment transformades en cultura, seran noves baules de la cadena que connecta una generació amb la següent. L'experiència subministra noves energies a l'entramat religiós, sense les quals acabaria fossilitzant-se i esdevenint un àmbit cultural estèril. Gràcies a les experiències que adapten els continguts heretats a les circumstàncies de cada moment històric, les tradicions es van renovant i actualitzant.

Ara bé, la força de la tradició també pot tergiversar l'experiència. Tota vivència és interpretada –correctament o incorrectament– des de les coordenades establertes. En conseqüència, els models culturals esdevenen motlles que afaïçonem la vivència subjectiva i la fan comprensible i comunicable. Les creences poden actuar com a prejudicis que constreixen l'experiència i l'ofeguen tot privant-la de la llibertat de pensament i d'interpretació.

Per aquest motiu, en la societat postmoderna es reivindica una experiència espiritual al marge de la tradició. La nova efervescència religiosa reclama una fe emancipada de dogmes, ritus, normes i institucions, en sintonia amb un nou model de ciutadà que, d'acord amb el que succeeix en la política o en el mercat, vol que la seva opinió prevalgui per damunt de models heretats. Al cap i a la fi, afrontem una nova secularització, la de les consciències.

311

Marià Corbí sosté que les religions, tal com han existit a Occident durant els darrers dos mil anys, han arribat a la fi o estan a punt d'extingir-se²⁸. Està naixent una nova manera de viure i expressar les experiències religioses que, segons aquest autor, no hauria de rebre el nom de «religió»²⁹.

En canvi, des de les tradicions religioses no s'entén una experiència espiritual desvinculada d'una religió estructurada. Segons Manuel Fraijó, «cultivar l'espiritualitat en aquests continents és fer-ho de la mà de les seves religions, encara que es faci críticament o, fins i tot, herèticament»³⁰.

Resulta molt complicat separar experiència i tradició. La vivència subjectiva aïllada de la tradició ens aboca al solipsisme. El culte a les emocions obre la porta a tota mena de manipulacions o bé pot fer-nos perdre pels atzucacs de l'inconscient.

D'altra banda, sense la dinamització experiencial, s'afebleix la capacitat semàntica de les concrecions culturals que donen forma

²⁸ Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Herder, Barcelona 2007, p. 203.

²⁹ Marià Corbí, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, p. 84.

³⁰ Manuel Fraijó, «És possible una espiritualitat laica més enllà de les religions?», a *Comprendre*, XI-2009/1, p. 7.

a la tradició. Perden la potencialitat de referir-se al transcendent. Aleshores, el discurs teològic, la celebració litúrgica, els manaments i l'estructura comunitària esdevenen una especulació gratuïta, un formalisme anacrònic, unes imposicions capricioses i uns vincles artificials.

Així mateix, les mediacions culturals que vertebraven una tradició religiosa també poden desconnectar-se entre elles i reforçar el procés dessacralitzador. Quan es prescindeix de les concordances que doten d'unitat a la tradició, la doctrina esdevé filosofia, literatura o superstició; el ritu es converteix en protocol, art o màgia; els preceptes es transformen en reglaments, ètica o obsessions; i la comunitat dels creients arriba a ser institució política, empresa o secta.

En definitiva, el retorn del sagrat pot comportar la secularització de les vivències religioses. En desvincular espiritualitat de tradició, la societat civil està arrabassant a les institucions religioses el seu monopoli sobre l'experiència espiritual. En paraules de Gauchet, «allò que s'esdevenia dins de les religions s'ha de recompondre fora de la religió». Aquest autor indica algunes experiències que assumeixen aquesta funció: l'estètica, la imaginària, la del coneixement, la psicològica d'un mateix i l'ètica³¹.

312

Conclusió

L'impacte de la crítica moderna feia preveure la desaparició del fet religiós. La fe semblava quelcom propi d'una altra època i quedaria eclipsada pel progrés científic i les llibertats democràtiques. Malgrat totes les reticències, el cristianisme es va haver d'adaptar als nous temps. Això li va permetre esporgar supersticions i credulitats, però conduí molts creients cap a actituds properes al deisme.

Durant el darrer terç del segle XX, nombrosos col·lectius cristians, per ser acceptats en una societat secularitzada, van despullar la seva religió dels elements vinculats al Misteri. Amb la intenció d'oferir un missatge versemblant a una generació formada en el racionalisme, adoptaren una actitud iconoclasta: van simplificar la litúrgia, van racionalitzar el discurs teològic i van desmitologitzar les Escriptures.

A hores d'ara, es dona la paradoxa que als nous creients no els satisfà aquesta religió i opten per propostes menys racionalistes. Els assedegats de Misteri no se senten còmodes en la religió dels seus

³¹ Luc Ferry i Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Rubí 2007, p. 61.

avantpassats i cerquen experiència a Orient o en els nous productes religiosos importats dels Estats Units.

Així, l'actual retorn del sagrat es caracteritza per la ruptura de la vivència personal amb els referents de la tradició. L'individu assumeix el protagonisme en la configuració de les creences i la societat global li aporta els continguts religiosos a partir dels quals confeccionar el seu credo particular. Les diverses peces que articulen el sistema religiós s'han desconnectat entre elles, la qual cosa pot provocar la seva dissolució o, ben al contrari, prepara el camí per tal que es tornin a engranar tot oferint una nova combinació més adaptada als nous paràmetres socials.

El cristianisme se sent interpel·lat per aquest ressorgiment de l'espiritualitat. En un temps de predomini de l'enfrontament dialèctic entre els polítics, de les subtileses de la retòrica acadèmica i de la seducció agressiva en el llenguatge audiovisual, el cristianisme ha de ser exemple de voluntat de diàleg.

Amb tot, la nova situació no està exempta de certs perills. Per això, els creients han d'estar a l'aguait dels cants de sirena que amb missatges clars i contundents falsegen la realitat. No han de deixar-se enlluernar pels productes religiosos que, sovint adulterats, es difonen per Occident gràcies a un bon màrqueting. Una actitud assenyada els ha d'ajudar a resistir l'atracció dels miratges que els esperonen a seguir sensacions i intuïcions per arribar a un futur que mai no serà. També han d'evitar de quedar-se atrapats en l'enyorança d'un passat meravellós que mai no va ser.

Ara bé, per més que alguns dels nous fenòmens facin basarda, no s'ha de demonitzar el reencantament actual ja que, en conjunt, posa de manifest l'anhel d'Absolut que impregna la condició humana. Malgrat els recels que desvetllen les noves religiositats, el cristianisme no pot desapropiar aquesta oportunitat per enriquir-se i, alhora, compartir la seva experiència amb els cercadors de la Veritat.

Les espiritualitats alternatives el poden ajudar a adonar-se del valor de l'experiència espiritual i recuperar així el patrimoni místic conservat en la seva tradició. Cal completar la intuïció d'André Malraux: «el segle XXI serà místic o no serà», amb la corresponent de Karl Rahner: «el cristià del segle XXI serà místic o no serà».

L'èmfasi en l'experiència personal no és fruit d'un caprici o d'una moda. La vivència dels individus d'aquesta nova societat és diferent de la dels seus avantpassats perquè els factors socials i culturals que hi intervenen ja no són els mateixos. Llavors, els paràmetres aportats per la tradició perden part de la seva significativitat.

L'experiència personal pot ser una font de renovació per a les institucions religioses i, al seu torn, les categories de la tradició encara poden canalitzar la força que acompanya la vivència. Tal vegada, el gran repte del món d'avui sigui ressignificar la tradició per tal de reactualitzar-la i reconnectar-la amb la realitat social.

El nihilisme contemporani pot esdevenir un catalitzador per al creient si l'assumeix com un procés de purificació similar al viscut per Job. La imatge que aquest personatge bíblic té de Déu li és trastocada, o fins i tot refutada, per les circumstàncies que afronta i, en comptes d'aferrar-s'hi com fan els seus amics, es deixa conduir pel Déu en qui creu i arriba a una altra imatge o simplement a abandonar-se al Misteri insondable³².

El context postmodern planteja un nou escenari on es poden retrobar una raó desabsolutitzada i una fe a la intempèrie. La insatisfacció postmoderna renega avui dels vells reduccionismes de la racionalitat moderna; per tant, la raó autotranscendida pot reprendre un diàleg renovat amb l'opció de fe. Els creients supervivents al procés de secularització i al fenomen de la mort de Déu han après que els principis emancipadors de la modernitat no els han fet més incrèduls, sinó més adults. Per això mateix, el Déu cristià té encara alguna cosa a dir en el món postmodern³³.

314

Josep Otón
ISCREB - Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
joton@xtec.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]

³² Gabriel Amengual, *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003, p. 83.

³³ Àngel Castiñeira, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona 1991, p. 141-142.

PER QUÈ NO DISPOSEM D'UN CONCEPTE ADEQUAT A DÉU? JEAN-LUC MARION, JACQUES DERRIDA I MARK C. TAYLOR¹

MAR ROSÀS TOSAS

University of Chicago

RESUM: El nostre objectiu és confrontar el pensament de la donació de Jean-Luc Marion amb les reflexions entorn de la *différance* de Jacques Derrida per analitzar per què difereix, gairebé fins a oposar-se, el motiu pel qual aquests dos autors consideren que no pot proporcionar-se un concepte o una definició adequats a Déu.

PARAULES CLAU: Déu, *différance*, Edmund Husserl, fenòmens saturats, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Mark C. Taylor, significant, significat, teologia negativa.

Why don't we have an adequate concept of God?

Jean-Luc Marion, Jacques Derrida and Mark C. Taylor

ABSTRACT: Our goal is to compare and contrast the thought of Jean-Luc Marion with Jacques Derrida's reflections about *différance* in order to explore why the reasons according to which both authors hold that a concept or a definition of God cannot be provided differ almost completely.

KEY-WORDS: *Différance*, Edmund Husserl, God, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Mark C. Taylor, negative theology, saturated phenomena, signified, signifier.

315

Disposem o podem arribar a disposar d'un concepte adequat a Déu? Tant Jean-Luc Marion com Jacques Derrida respondrien rotundament que no. I, tanmateix, malgrat coincidir en aquest punt, esgrimirien uns arguments ben diferents, sinó oposats.

El nostre objectiu consisteix a confrontar el pensament de la donació, de Jean-Luc Marion, amb la desconstrucció, de Derrida, amb la finalitat d'examinar per què difereix substancialment, gairebé fins

¹ Una primera versió d'aquest text es va presentar a la UPF en el marc de les Jornades Haas el juny de 2011.

a oposar-se, el motiu pel qual aquests dos autors consideren que no pot proporcionar-se una definició o un concepte adequats a Déu.

L'ordre que seguirem és el següent: a la I secció, exposarem críticament l'argumentació de Marion sobre aquesta qüestió. Després, a la II, ens centrarem en les diferències que aquesta presenta, segons John D. Caputo, respecte la de Derrida. A la III secció, recorrerem a algunes reflexions de Mark C. Taylor per proposar una lectura alternativa del paper que Déu juga a l'obra de Derrida. Conclourem esbossant algunes de les implicacions d'aquestes tres maneres de sostenir que no disposem de cap concepte adequat a Déu (la de Marion, la del Derrida de Caputo i la del Derrida llegit emprant les reflexions de Taylor).

I. Marion lector de Husserl. Déu com a “fenomen saturat”.

John D. Caputo, en un assaig titulat “Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions²” (2003), compara les maneres com Marion i Derrida radicalitzen la fenomenologia de Husserl. Per a Husserl, explica, la consciència intenta captar l'objecte, però no pot assolir-lo plenament perquè mai es pot disposar, alhora, de tota l'experiència possible de l'objecte³. Per tant, la “donació” total de l'objecte — que, segons Caputo, és sinònim de la seva “presència” — només es pot donar com a idea regulativa, com a Idea kantiana, però mai en l'ara i l'aquí d'una vegada per totes. Ara i aquí comptem amb significants, però no podem accedir plenament als significats als quals remeten.

Així, escriu Caputo, Husserl descobrí la capacitat del significat de funcionar en absència del significat, però la reprimí, ja que en realitat mesurava els significants en funció del grau en què són *fulfilled*, és a dir, en què es corresponen amb els seus respectius significats (Caputo 2003: 119-122). Per a Husserl, tot significat es correspon, necessàriament, a un significat, encara que aquest només es trobi en un pla ideal.

Tant Marion com Derrida, en la seva radicalització de la fenomenologia de Husserl, qüestionen aquesta idea i mostren que hi ha un abisme entre els significants i els significats (entre tots ells, per a Derrida; entre alguns, per a Marion). Marion i Derrida, doncs, exploren el camí obert per al descobriment que Husserl no acabà de dur fins a les seves últimes conseqüències lògiques.

² Dins de Jeffrey Bloechl (ed.) (2003) *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 119-134.

³ Husserl (1900: 675-706).

El març de 2011, Marion pronuncià, a la UPE, una conferència que duia per títol “La impossibilitat de l'impossible: Déu” i que va versar sobre la inaccessibilitat de Déu. Com el mateix Marion s'apressà a fer notar, el seu objectiu no era tractar sobre una inaccessibilitat metafísica (és a dir, no volia referir-se a la impossibilitat de demostrar l'*existència* de Déu), sinó a la impossibilitat de definir l'*essència* de Déu, és a dir, de disposar d'un concepte de Déu.

Fent-se ressò de Husserl, Marion argüí que les coses se'ns poden aparèixer de dues maneres: o bé en rebo una *intuïció* i la fixo amb un concepte imposat, preexistent, o bé un *concepte* que m'he format espontàniament acaba per trobar una validació empírica. Déu, però, no se'ns pot aparèixer de cap d'aquestes dues maneres: ni en podem rebre cap intuïció —si entenem per intuïció el que es pot experimentar segons les formes de l'espai i del temps (Marion 2011: 22)—, ni és un concepte, ja que tot concepte implica delimitació, i Déu es caracteritza, precisament, per ultrapassar tota delimitació. En conseqüència, sosté Marion, els conceptes no poden dir què és Déu. Qualsevol concepte que pretengui definir l'essència de Déu no està fent altra cosa, en realitat, que crear un ídol.

Per a Marion, aquesta inaccessibilitat o incomprendibilitat de Déu no comporta unes implicacions epistemològiques desoladores, sinó al contrari. La impossibilitat de disposar d'un concepte de Déu no aboleix la qüestió de Déu, sinó que precisament la fa possible. De fet, afirma Marion en la tradició de la teologia negativa, a l'hora de parlar de Déu, les negacions van més lluny que les afirmacions. No podem experimentar Déu, però sí que en podem tenir una contraexperiència: podem experimentar allò que Déu no és; podem experimentar i conèixer fins arribar als límits de Déu. La regió de Déu comença allà on, per a nosaltres, s'acaba la possibilitat. Déu fa, doncs, de frontissa: per a nosaltres, Déu és l'impossible. Per a Déu, en canvi, tot és possible. Dit amb d'altres mots, les impossibilitats del costat dels homes són possibilitats del costat de Déu (Lc 18, 27).

Marion planteja que la contraexperiència de Déu ens resulta extremadament útil: és justament allò que ens permet experimentar el finit. Si no poguéssim tenir una contraexperiència de l'infinit, no hi hauria manera de fixar els límits del finit, motiu pel qual viuríem el finit com a indefinit (Marion 2011: 34). Podríem dir, doncs, que Marion fa, de la impossibilitat, virtut.

Segons Marion, doncs, Déu és, per a nosaltres, absent. Ara bé, com apunta Caputo a l'article al qual ens hem referit, el Déu de Marion *és absent, precisament, perquè és massa present*. Aquesta idea té a veure amb els “fenòmens saturats” dels quals parla Marion en

un assaig titulat “El fenomen saturat”⁴. Marion hi planteja que hi ha una sèrie de fenòmens, que ell anomena “fenòmens saturats”, que excedeixen tot concepte. Es tracta de fenòmens especialment intensos: la vida, la mort, l’amor, la traïció, l’experiència de l’obra d’art. Aquests fenòmens “es donen”, però cap concepte pot captar-los en la seva totalitat. Marion allibera una sèrie de fenòmens, doncs, de la demanda husserliana que siguin mesurats per l’abast de la intenció de la significació (Caputo 2003: 126).

Segons Marion, Déu forma part d’aquest tipus de fenòmens —constitueix, potser, el fenomen saturat per excel·lència. Déu “és” o, el que és el mateix, “es dóna”, i això no pot ser contingut en cap concepte. Per a Marion, doncs, el Significat transcendental (Caputo 2003: 120), Déu, “es dóna” d’una manera tan excessiva que no pot ser emparaulat en cap concepte; “es dóna” d’una manera tan saturada que no pot ser abastat per cap significant. Com escriu el mateix Marion: això no es deu “al fet que manqui la intuïció donada (...), sinó al fet que l’excés d’intuïció supera, excedeix, en poques paraules, satura, la mesura de tot concepte” (Marion 1990: 309).

Marion critica, així, la metafísica de la presència que, al seu entendre, retalla Déu fins que encaixa en la mida del concepte (Caputo 2003: 128). Si el pensament occidental ha tendit a considerar que la metafísica i, per extensió, la fenomenologia havien d’anar lligades a la presència, Marion, per contra, basteix una fenomenologia postmetafísica o, el que és el mateix, una metafísica de l’absència⁵.

II. Derrida. Déu com a significat diferit.

La base de l’especulació de Derrida entorn del procés de significació també es troba en Husserl, però les conclusions que en treu se situen gairebé a les antípodes de Marion. Per a Husserl, com hem dit, el significant sempre remet unívocament a un significat que se situa en una mena de pla ideal. Si emprem els termes “significant” i “significat” per parlar de Marion —com fa Caputo— podem afirmar que, per a Marion, com hem vist, no sempre hi ha una correspondència entre els significants i els significats; alguns significats “es donen” d’una manera tan intensa que cap significant els pot contenir.

⁴ Vegeu “The Saturated Phenomenon”, a (2000) *Phenomenology and the Theological Turn*. Nova York: Fordham University Press.

⁵ Vegeu “In the Name: How to Avoid Speaking of Negative Theology”, a John D. Caputo i M.J. Scanlon (ed.) (1999) *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 20-53.

Derrida, en canvi, considera que allò que és absent no és el *signifiant*, sinó el *significat* i, d'acord amb això, sosté que el que és excessiu és el significat, no el signifiant. Dit amb d'altres paraules: per a Derrida, el procés de significació funciona encara que el significat no hi sigui present. Els signifiants funcionen en l'absència dels significats. La raó de ser del significat deixa de ser el significat. El significat es dirigeix a quelcom desconegut, que mai s'esdevindrà, que mai arribarà a la presència. No hi ha significats presents, sinó només signifiants. En la posició tradicionalment assignada al significat no hi ha altra cosa, en realitat, que un signifiant (Derrida 1967: 108).

Derrida allibera els fenòmens, doncs, de la demanda husserliana que “es donin”. Aquesta suspensió de la correspondència entre els signifiants i els significats permet explicar un ampli ventall de fenòmens que la fenomenologia de Husserl no podia explicar; certs aspectes de la poesia, posa Caputo com a exemple.

Caputo, al text que hem esmentat, aplica les tesis derridianes entorn del procés de significació a la qüestió de Déu i en conclou que, per a Derrida, Déu és precisament el significat més desitjat que, tanmateix, és absent. Tot seguit, Caputo compara el motiu pel qual Marion considera que no pot obtenir-se un concepte de Déu amb el motiu de Derrida: mentre que, per a Marion, Déu és absent per *excés*; per a Derrida, en canvi, Déu és absent per *defecte*. Caputo explica aquesta diferència de la següent manera: per a Marion, “givenness cannot be intended”; per a Derrida, en canvi, “intention can never be given” (Caputo 2003: 120-121).

Val la pena aturar-se a aclarir aquesta idea. En el model derridià, escriu Caputo, Déu és un significat *absent*, diferit, inassolible, i no, com per a Marion, una *presència* inefable que, com si es tractés d'una mena d'Idea platònica, funciona com a condició de possibilitat del finit. Segons Caputo, quan Marion diu que Déu “es dona”, està dient que Déu “és present”. Per a Derrida, però, Déu és precisament el significat darrer que està diferit per sempre; que no és present, mai, enlloc.

Així, doncs, els usos que Derrida i Marion fan de la idea husserliana de presència són pràcticament oposats.

En concloure la seva comparació, Caputo planteja amb una claredat meridiana la seva opinió sobre les radicalitzacions de la fenomenologia de Husserl efectuades, respectivament, per Marion i Derrida. Segons Caputo, Derrida és un lúcid revolucionari que declara la independència del significat respecte del reialme de la presència o la donació; Marion, per contra, és un contrarevolucionari reial que reafirma l'imperatiu de la donació o de la presència. Caputo aplau-

deix el gest de Derrida i considera, per contra, que el de Marion no és reeixit.

Ara bé, realment Derrida concep Déu com allò més desitjat, com el significat absent? O es tracta, simplement, de la lectura que en fa Caputo? Respondre no resulta senzill, ja que el paper que Déu juga a l'obra de Derrida ha anat variant: a les seves primeres obres, Déu era considerat el postulat per excel·lència de l'ontoteologia, considerada per Derrida opressora i reductora⁶. A les seves darreres obres, en canvi, Derrida sembla imaginar la possibilitat d'un Déu vulnerable i feble compatible amb la desconstrucció⁷.

Davant d'aquest canvi, hem d'afirmar que la lectura de Caputo només és una de les lectures possibles. Nosaltres volem proposar-ne una de diferent: *en el pensament de Derrida, Déu no és el significat sempre absent, tal com proposa Caputo, sinó el significant*. El pensament de Mark C. Taylor ens proporciona valuoses pistes per perfilar aquesta hipòtesi.

III. Mark C. Taylor. El no-res com a condició de possibilitat de la representació i la manifestació.

320

L'abril de 2011, Mark C. Taylor (1945), director del Departament de Religió de Columbia University, va pronunciar una conferència a la UPF que va delimitar el marc teòric d'un text seu que es va lliurar als assistents, "Tres tipus de filosofia de la religió". En ell, Taylor

⁶ Escriu, a *De la gramatologia*, que el nom de Déu és el de la indiferència (1967: 104).

⁷ Caputo, en una entrevista a Jacques Derrida titulada "Epoché and Faith. An Interview with Jacques Derrida" (Sherwood; Hart 2005), diu creure observar que la concepció que Derrida té de Déu ha anat variant amb els anys:

Caputo: In your earlier writings, in *Of Grammatology* and in the 1970s, the name of God seems tied very closely to a kind of 'theological closure', to the desire to arrest the play, the desire for a centered discourse or a transcendental signified. But clearly that does not exhaust what the name of God means for you today, where this name has become a more open-ended name (...).

Derrida: On the one hand, it is true that there has been a change, not, let's say, in my way of addressing these questions but in the strategy of the text. It is true that at the time I wrote *Of Grammatology* I was speaking in a context in which the name of God was for me what Heidegger would call onto-theological. That is, God as the absolute being, being present, and so on. (...) Yet even while writing *Of Grammatology* I had the feeling that the name of God doesn't usually function the way one usually things it functions. (There must be signs of the same thing in my other earlier writings.) That is, and Heidegger already said this, God cannot be an example. (...) Given this deconstructive move, God could not be the omnipotent first cause, the prime mover, absolute being, or absolute presence. God is not some thing or some being to which I would refer by using the word 'God' (Sherwood; Hart 36-37).

malda per proposar un tipus de filosofia que no pugui incloure's ni dins del tipus agustinià (en el qual Déu és a priori, de manera que el coneixement de Déu i de la veritat són idèntics; i que pot identificar-se amb el tipus ontològic de Tillich) ni dins del tipus tomista (en el qual Déu és transcendent i a posteriori; i que és anàleg al tipus cosmològic de Tillich).

El que ara ens interessa rescatar del text és que Taylor, per tal de proposar un tercer tipus de filosofia de la religió, se centra en la qüestió del no-res. Tal com planteja Heidegger en preguntar-se “què passa amb el no-res?”, el no-res és la resta impensada que obre el pensar, però que el pensar no pot incloure. Del no-res, se'n pot dir, doncs, ben poca cosa, ja que no pot ser representat, ja que no pot objectivar-se. El no-res és la condició de possibilitat que, com a tal, no pot ser coneguda. El no-res disloca, doncs, tot sistema. El no-res, que no és ni present ni absent, constitueix el fons sense fons, o el fonament sense fonament, del qual tot emergeix. I, com a tal, roman exclòs de la possibilitat de coneixement, cosa que comporta, com a conseqüència, que el coneixement complet sigui impossible.

Taylor recorre a la Tercera Crítica per explicar aquesta impossibilitat. En ella, Kant distingeix l'art produït pel mercat, que és utilitari, és a dir, que té una finalitat extrínseca, de l'art bell, que té una finalitat sense fi, de manera que és autoreferencial i autoreflexiu. Adverteix, tanmateix, que les estructures que aparentment semblen autoreferencials en realitat estan obertes, dislocades, ja que pressuposen, com a condició de possibilitat, quelcom que no poden incorporar.

La interacció entre la *Vorstellung* (representació) i la *Darstellung* (manifestació) explica aquest fenomen. Heidegger, en la lectura que fa de Kant, sosté que la *Darstellung* és la condició de possibilitat de la *Vorstellung*, és a dir, que, per tal que quelcom sigui representat, fa falta, primer, que es manifesti. Ara bé, es pregunta Taylor, d'on i com emergeix la *Darstellung*? Taylor planteja la relació aporètica que mantenen la *Darstellung* i la *Vorstellung*: La primera requereix de la segona i aquesta, al seu torn, de la primera. Una és la condició de possibilitat de l'altra. Emergeixen alhora a partir del fons sense fons del qual tot surt. Tenen com a base un acte lliure, una afirmació lliure que, com a tal, sorgeix del no-res, que no és ni present ni absent.

Taylor adverteix que aquest no-res no constitueix una font d'error, com sostenen els representants de la filosofia analítica, sinó que constitueix la condició de possibilitat de tot el que és; obre el pensar alhora que queda exclòs del pensar.

El que ens interessa del plantejament de Taylor és la següent afirmació, que fa quan acaba d'analitzar la relació entre la representació

i la manifestació en Kant i Heidegger: “un altre nom o, per ser més ‘correctes’, pseudònim d’aquest no-res és Déu” (Taylor 2011: 21)” (encara que, com afirma el mateix Taylor, per als creients lligats a la tradició ontoteològica, aquest Déu no sigui, en absolut, Déu).

Per a Taylor, doncs, aquest no-res és Déu. Tornem a Derrida. Com es pot fer referència a aquest no-res que obre el pensar, però que el pensar exclou, amb la terminologia de Derrida? Al nostre entendre, la fórmula més adequada per referir-nos-hi amb terminologia derridiana seria dir que es tracta d’un significant reduït a la seva mínima expressió. En lingüística, aquest fenomen té el seu exemple paradigmàtic en el “fonema zero” de Lotz i Jakobson: un fonema zero és un fonema que no significa res concret —com el cas de la “h” en català i castellà—, és a dir, un significant despulat de tota càrrega significativa. I, no obstant això, observen aquests dos lingüistes, el fonema zero es diferencia de l’absència de fonema. Segons ells, el fonema zero no significa res concret, però manté la seva potència o capacitat de significar. En ell, l’operació de significació no ha estat cancel·lada.

322

Al nostre entendre, el no-res del qual parla Taylor funciona exactament igual: el seu no-res no és equivalent al buit absolut ni al repòs, no és l’àmbit de la indiferenciació total, propi del budisme zen, per exemple (Vega 2002: 52). El no-res al qual ens referim és un significant reduït a la seva mínima expressió: consisteix en una tensió permanent, en un “impuls cap a”, en una “tendència cap a”.

Ara estem en condicions d’oferir una proposta diferent a la de Caputo sobre el paper que juga Déu a l’obra de Derrida: si, per al Derrida de Caputo, Déu és el significat inaccessible; nosaltres sostenim que el que a l’obra de Derrida ocupa el paper de Déu és el significant que es troba al lloc tradicionalment considerat “primer” i que, malgrat no referir-se a cap significat concret, manté la seva força, el seu impuls. Dit d’una altra manera: el significant, que és allò que Derrida situa al lloc tradicionalment assignat a l’origen, presenta els mateixos trets i funciona de la mateixa manera que el Déu i el no-res en Taylor. En aquest punt, cal tenir present que Taylor és un especialista en Derrida, de manera que encara que al text de Taylor Derrida no hi és present de manera explícita, la seva empremta hi és molt clara.

Consideracions conclusives

Tornem a la qüestió que obria la nostra indagació: per què no disposem d’un concepte adequat a Déu? Hem vist que, per a Marion, això obeeix al fet que la “donació” o “presència” de Déu són tan intenses

que cap concepte pot assolir-les; tots es queden curts. Per al Derrida de Caputo, en canvi, Déu és el significat absent; allò que és excessiu és el significant. La lectura de Derrida amb accent taylorià que hem proposat ofereix un altre possible motiu pel qual no disposem d'un concepte adequat a Déu. Segons la lectura de Derrida que hem efectuat amb l'ajuda del text de Taylor, Déu és allò que inaugura el procés de significació; és el que permet que hi hagi conceptes. Constitueix la condició de possibilitat que, com a tal, no pot fer-se present. Si llegim Derrida segons l'accent taylorià, Déu no és l'anhelat (i diferit) punt d'arribada (significat), com planteja Caputo, sinó el punt de partida (significant).

Dit d'una altra manera: per a Marion, Déu fa com de sostre inefable. Per al Derrida de Caputo, Déu fa de punt d'arribada diferit. Segons la tercera via que hem proposat, en canvi, Déu obre el terreny de joc. Aquestes tres concepcions de Déu impliquen, forçosament, que el concepte de Déu és inassolible, però les seves implicacions són ben diferents: el Déu de Marion i el del Derrida de Caputo fan èmfasi en la *impossibilitat* —Déu *delimita* el terreny de joc— mentre que, en canvi, el Derrida llegit segons l'accent taylorià, posa l'accent en la *possibilitat* —Déu *obre* el terreny de joc, obre la possibilitat d'una creativitat infinita.

323

Bibliografia

- CAPUTO, John D. (2003) "Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions". BLOEHL, Jeffrey (ed.) *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 119-134.
- DERRIDA, Jacques (2006 [1967]) *De la grammatologie*. París: Minuit.
- HUSSERL, Edmund (1970 [1900]) *Logical Investigations*. Nova York: Humanities Press, 675-706.
- MARION, Jean-Luc (1999) "In the Name: How to Avoid Speaking of Negative Theology" a John D. Caputo i M. J. Scanlon (eds.) *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 20-53.
- "L'impossibilité de l'impossible: Dieu", conferència pronunciada a la UPF, Barcelona, març de 2011.
- SHERWOOD, Yvonne; Kevin HART (eds.) (2005) *Derrida and Religion. Other Testaments*. Nova York i Londres: Routledge.
- VEGA, Amador (2002) *Zen mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Madrid: Trotta.
- TAYLOR, Mark C. "Tres tipos de filosofía de la religión", conferència pronunciada a la UPF, Barcelona, el 4 de abril de 2011.

Mar Rosàs Tosas
Department of Romance Languages and Literatures
University of Chicago
mrosas@uchicago.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2013]

LE FUTUR DE L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU. POLITIQUE ET NIHILISME LECTURE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

PAUL VALADIER SJ

Centre Sèvres- Facultés jésuites de Paris

RESUM: Paul Valadier investiga, en aquest article, la lògica i els fonaments de l'individualisme i explora, a la vegada, les conseqüències que té en la societat postmoderna. Proposa les possibilitats d'una nova concepció de l'autonomia de l'individu enllaçant la tradició modern i la teologia catòlica.

PARAULES CLAU: Autonomia, nihilisme, individualisme

**The future of the autonomy of the individual.
Politics and nihilism.**

Philosophical and theological vision

ABSTRACT: In this article, Paul Valadier looks into the logics and foundations of individualism and examines, at the same time, the consequences on postmodern society. He proposes the possibilities of a new concept of the autonomy of the individual by linking modern tradition and Catholic theology.

KEY-WORDS: autonomy, nihilism, individualism

325

Le titre de cet exposé plonge dans la perplexité. Il recouvre beaucoup de sujets très divers, et même il propose des approches elles-mêmes contrastées puisqu'il ambitionne de parler autant de philosophie que de théologie. Il se peut aussi que le plus embarrassant se trouve dans le «futurisme» qu'il implique aussi. Comment anticiper l'avenir dans un tel domaine ? Ne risque-t-on pas de se tromper lourdement dans des anticipations imaginaires que les évolutions toujours improbables de nos sociétés, et donc de l'individu lui-même, ont toutes chances de rendre caduques ? Aussi bien mon ambition ne consiste-t-elle pas à prévoir, mais à analyser une tendance longue concernant le statut de l'individu et de son autonomie. La thèse, si thèse il y a, que je voudrais défendre, tient en quelques mots : il est possible de repérer **une sorte de logique** imparable de l'emprise de l'individualisme qui a des racines lointaines et qui ne cesse d'envahir ou de toucher

des domaines toujours nouveaux qui semblaient d'abord soustraits à la marque de cet individualisme ; on peut sans doute en conclure que cette logique n'a nullement fini de produire ses effets, heureux ou malheureux, sans que nous puissions encore imaginer quels ils seront. Je vais donc tenter de mettre à jour une telle logique d'une autonomie toujours plus envahissante de l'individu, pour interroger ensuite cette logique dans ses effets et surtout m'interroger : s'agit-il d'une logique maîtrisable ou d'une fatalité incoercible ? Enfin je poserai la question de savoir dans quelle mesure le christianisme a lui-même contribué à la mise en place d'une telle logique et surtout s'il a en lui-même les ressources pour infléchir, corriger, amender une telle logique.

Logique de l'individualisme

La montée en puissance de l'individu et de son autonomie n'est certainement pas une mode transitoire ou une manière de faire passagère. S'il en était ainsi, il ne serait guère utile de s'attacher à analyser un tel phénomène, et l'on pourrait le classer parmi ces épiphénomènes qui n'ont pas à retenir l'attention ni du philosophe ni du théologien. Or porter une telle appréciation serait très certainement une lourde erreur ou un aveuglement sur les tendances de longue durée qui travaillent secrètement nos sociétés européennes et américaines, du Nord comme du Sud, avec évidemment des accents particuliers, des résistances qui tiennent aux héritages et aux traditions, à la diversité des peuples, à leur caractère qui les rend plus ou moins imperméables aux grandes mouvements de fonds de nos civilisations. Je vais donc parler de manière très générale, quitte à ce que la discussion apporte les nuances, voire les contradictions nécessaires pour le cas du Brésil.

Plutôt que de phénomène passager, il vaut mieux envisager le développement de l'autonomie de l'individu selon une logique forte, d'abord insensible, puis de plus en plus envahissante. Logique qui a de lointaines racines imperceptibles, mais capables de produire par ondes de choc successives, des effets inattendus dans toutes les sphères de l'existence humaine, de même que cette logique touche tous les peuples progressivement, mais inéluctablement. Une logique part d'un principe simple et rigoureux qui déploie ses conséquences sur le long terme; elle produit cette «révolution tranquille et irrésistible» dont parlait Alexis de Tocqueville à propos de l'avènement de la démocratie, au point qu'il y décelait «un fait providentiel» ou «un fait générateur» (dans *De la démocratie en Amérique*, 1^{er} tome. 1835).

Fait qui engendre des conséquences indépendamment même des volontés singulières ou collectives, sorte de «ruse de la raison», si l'on veut, qui déploie ses effets sur des sphères toujours plus vastes de l'existence humaine. Fait dont on ne peut pas non plus attribuer la source à une cause unique et dans lequel, encore moins, on ne doit voir un complot ou la méchanceté d'un «malin génie», une coalition bien organisée contre les traditions ou les religions. Logique qui provoque rien de moins que l'avènement de l'individu à lui-même, considéré en quelque sorte hors cadres sociaux et traditionnels, valorisé comme tel, loin des perspectives holistes dominantes dans les sociétés dites traditionnelles où l'individu ne se comprenait que comme pierre dans un édifice, ainsi que Nietzsche admire le cas dans de telles sociétés (*Le Gai Savoir* § 356). Le décèlement de la pierre hors de l'édifice au point que la partie puisse se penser isolément et à partir d'elle-même, ne s'est pas opéré en un jour. Tout s'est passé comme si une fois affirmée le principe de la subjectivité comme réflexion de soi et sur soi, ce principe n'ait cessé d'être agissant. Il engendre une logique, celle de l'individualisme justement.

S'il était besoin d'une définition, on pourrait s'appuyer sur celle d'Alexis de Tocqueville qui la décrit comme trait caractéristique d'une société démocratique et essentiellement sous l'angle politique (ce qui implique aussi la limitation de son regard). Ainsi dans *De la démocratie* (2^{ème} tome, 2^{ème} partie, ch. 2. Pléiade, II, p. 612. 1840) écrit-il : «l'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son image, il abandonne volontiers la grande société à elle-même». Distingué de l'égoïsme qui est un «vice» naissant d'un «instinct aveugle», l'individualisme est lié à l'«égalité des conditions», c'est-à-dire à la recherche d'une valorisation de soi dans le refus d'accepter une société hiérarchique, inégalitaire, fixant à chacun sa place dans un grand ensemble ainsi que dans la lignée des traditions. Valorisation dont Tocqueville estime qu'elle ne peut que «se développer à mesure que les conditions s'égalisent», au point que l'individualisme s'inscrit dans une soif d'égalité qui ne peut pas trouver de terme ou de satisfaction qui arrêterait le processus. Si d'un côté il signifie le retrait par rapport à la grande société (une sorte de dépolitisation par conséquent), il engendre d'un autre et en même temps, une rivalité de chacun avec chacun qui installe durablement une société démocratique dans l'insatisfaction, dans la rivalité mimétique, dans la quête d'une égalité de chacun avec chacun impossible à atteindre. D'où aussi l'inquiétude de Tocqueville car si distinct soit-il

de l'égoïsme, l'individualisme va finir par «s'absorber dans l'égoïsme» et par provoquer une instabilité sociale permanente.

Bien que Tocqueville rattache essentiellement cette autonomie de l'individu à la société démocratique (et singulièrement à la société qu'il observe aux Etats-Unis), il faut bien voir que ce phénomène a des racines philosophiques lointaines, et donc qu'il n'est pas lié seulement à la démocratie et encore moins aux seuls Etats-Unis. Pour le comprendre dans toute sa radicalité, il faut le rattacher à **l'avènement de la subjectivité moderne**. Or celle-ci peut trouver une expression presque parfaite chez Descartes avec la mise en valeur d'un *cogito* capable de faire retour sur soi et de découvrir *en lui-même* les évidences nécessaires aux démarches de la pensée. Il va de soi que la démarche du Cogito cartésien accompagne et justifie les procédures et méthodes des sciences expérimentales: la découverte d'un cosmos infini, mathématisable, non plus lieu ou source de sagesse, constitue l'arrière-fond de la naissance de la subjectivité. Hannah Arendt fait bien apparaître ce renvoi à la subjectivité avec le développement des sciences expérimentales quand elle écrit: «les hommes modernes n'ont pas été rejetés du monde – ils ont été rejetés en eux-mêmes» (*Humain Condition* § 35). Le cosmos étant devenu cet «espace infini» qui effraie Pascal (*Pensées* 201), l'individu est donc renvoyé à l'interrogation sur soi qui, chez Descartes, prend un tour, pourrait-on dire, rassurant et heureux, alors que chez Pascal il s'inscrit dans une démarche inquiète et tragique. Ce qui marque de manière caractéristique cet avènement de la subjectivité, donc de l'individu: par un côté triomphe d'une pensée capable d'embrasser l'univers, par un autre désarroi d'un sujet renvoyé à sa solitude et à son angoisse. On pourrait d'ailleurs trouver une démarche analogue sur le plan théologique avec Luther: lui non plus ne peut pas s'appuyer sur une tradition religieuse qui l'étouffe, mais il va expérimenter dans une démarche existentielle et individuelle le salut par la foi seule, c'est-à-dire dans un vis-à-vis avec Dieu ou dans la découverte stupéfaite d'une élection gracieuse, censée arracher l'individu à son angoisse et à son péché. Découverte ici encore qui «sauve» l'individu, mais sur fond d'une angoisse existentielle dans la perception d'un péché ou d'une impuissance dont l'homme ne peut pas se défaire de lui-même.

Or la subjectivité comme prise de conscience de la valeur axiale de l'individu installe une logique durable. Elle produit ses effets dans le champ des sciences, puisqu'il revient au sujet de contrôler ses opérations, de les mettre en œuvre, de les critiquer, et ce travail s'étend peu à peu à tout les champs possibles de la connaissance: astronomie, biologie, physiologie, chimie... Elle déborde bien évidemment

en politique: après tout la Révolution française de 1789 s'oppose à une société par ordres où l'individu n'a que la place léguée par la tradition, au profit d'une société où l'individu est reconnu comme ayant des droits inaliénables et innés. D'où les chartes des Droits de l'homme qui attachent à la personne individuelle des faire-valoir opposables à la société, signe irrécusable de l'assise individualiste de ces droits, considérés indépendamment des devoirs concomitants. Comme on l'a vu avec Tocqueville, la démocratie est inconcevable sans la valorisation de l'individu qui s'estime en droit de contrôler les pouvoirs et qui est animé par la recherche d'une égalité des conditions toujours plus étendue. Dans cette ligne, «différence engendre haine» selon le mot de Nietzsche, si bien que l'éthos individualiste supporte de plus en plus mal, non seulement les inégalités, mais toute forme de différences: de nos jours le thème de l'égalité des sexes ou comme on dit des genres, le refus de toute forme de discrimination ou exclusion sont des marques évidentes de la pénétration de la logique individualiste dans des sphères où il n'était point évident au premier abord qu'elle puisse s'introduire. Qui plus est, nous voyons de nos jours que l'égalitarisme sur fondement individualiste ébranle nos systèmes traditionnels de parenté, comme si l'individu indifférencié pouvait faire valoir ses droits ou ses traits singuliers: légalisation des «mariages» homosexuels, homoparentalité, adoption d'enfants par des homosexuels, droit ou prétendu droit de l'individu et de tout individu à avoir un enfant, donc hors relation sexuelle, et comme lié à son seul désir, isolément considéré.

329

Car la logique individualiste ne se répand pas seulement par scissiparité de domaines en domaines. Elle est justifiée philosophiquement par certains. Elle l'est évidemment dans certaines théories politiques, qui frisent l'anarchie, comme les positions d'un Nozick, philosophe américain contemporain, qui prône un Etat minimal et une consécration la plus extensive possible des droits de l'individu. Elle l'a été au 19^{ème} siècle, notamment par les courants de pensée qui s'inspirent de Jeremy Bentham et surtout de John Stuart Mill: pour eux, l'individu est un souverain qui ne doit connaître aucune contrainte extérieure, à qui rien ne doit être imposé par l'ordre social et politique, la seule règle étant de ne pas nuire à autrui, sans interférer non plus avec les valeurs ou les convictions d'autrui. On aboutit ainsi à ces morales qui se déclarent «minimalistes» où la sphère de la liberté individuelle est la plus large possible, liberté telle qu'elle permet de justifier moralement la demande de suicide assisté, la pornographie ou la prostitution si tel est le désir ou le souhait de l'individu. La seule règle consiste à ne pas léser autrui, considéré ainsi comme

un souverain décidant par lui-même et pour lui-même, sans qu'on puisse interférer de l'extérieur sur ses positions, même si on les estime mauvaises, nocives ou moralement condamnables.

On peut donc légitimement parler d'une logique puisque ses principes se développent de manière progressive, donnant des effets dans des domaines inattendus: après tout le développement actuel de recherches en biologie, en génétique notamment, peut s'appuyer sur des demandes individuelles, pour la procréation médicalement assistée, pour le diagnostic prénatal toujours plus fin, voire un jour pour le clonage. Elle a donc pénétré ce qui parut longtemps impénétrable: la sexualité humaine et l'enquête sur le plus secret de tout, les gènes et leur possible manipulation au gré des attentes individuelles et collectives, ou au nom de recherches scientifiques qui estiment n'avoir de compte à rendre à personne d'autre (quitte à dénoncer des interférences politique et religieuses insupportables eu égard à la 'liberté' de la recherche).

Y a-t-il un futur à cette autonomie toujours plus poussée de l'individu? Au point de notre réflexion et devant l'extension séculaire d'un tel individualisme à des domaines sans cesse plus larges, on ne voit guère ce qui pourrait l'interrompre et même la neutraliser. La conquête de l'autonomie paraît irréversible, et même indépendamment de toute croyance naïve dans le progrès, force est bien d'avouer qu'on ne voit guère comment renverser un mouvement aussi impératif, aussi conquérant, aussi séduisant et convaincant pour l'individu lui-même qui trouve de plus en plus de satisfactions dans ses demandes de consommation et de comblement (sexualité, biens divers, jouissances de la vie, droits multipliés...), du moins pour ceux qui peuvent en jouir grâce à leur situation sociale.

Une fatalité inéluctable?

Sommes nous alors devant une fatalité inéluctable? Tocqueville lui-même admiratif pourtant devant l'avènement de la démocratie et de l'individualisme (ou de la rupture par rapport à une société hiérarchique ou aristocratique) avouait éprouver «une sorte de terreur religieuse produite dans l'âme... par la vue de cette révolution irrésistible». Doit-on souscrire à un diagnostic aussi inquiet?

Si les conséquences négatives (sur lesquelles je vais revenir) nous frappent, on ne doit pas oublier tout ce que nous devons à ce large mouvement: il est synonyme de l'émancipation de l'individu hors des contraintes traditionnelles souvent oppressives; il est donc lié à la promotion de la liberté personnelle; il a multiplié ses fruits dans

et par le développement des sciences et des techniques, et donc il a contribué à l'amélioration de la condition des hommes (médecine, hygiène, élargissement des communications, confort matériel, etc...); il a part à la protection de cette même liberté par un jeu toujours plus serré de droits opposables aux pouvoirs ou à l'arbitraire d'autrui; cette logique n'implique pas nécessairement le repli de l'individu sur soi: si j'ai parlé des morales individualistes, on ne peut omettre que Kant appelait l'individu à un jugement universel par lequel il manifestait sa véritable autonomie en se mesurant à l'impératif catégorique, c'est-à-dire au respect de toute autre personne. Autonomie ne signifiait pas pour ce philosophe promotion de ses désirs ou de ses attentes propres, mais aptitude à se mesurer à la loi, à l'assumer ou à se la donner personnellement, donc à se soumettre à la loi plutôt que de la soumettre à sa volonté propre. Tout ce qui devrait être appelé un authentique personnalisme est souvent ignoré de nos jours, et il est bien vrai que l'individu peut tuer la personne, que l'autonomie peut devenir et devient souvent caprice individuel et nombrilisme dans l'oubli d'autrui et de la société. Mais ces graves dérives ne peuvent cacher à quel point l'accès à l'autonomie personnelle est un bien infiniment précieux qu'il faut plutôt protéger et garantir contre un individualisme meurtrier et néfaste.

331

On ne connaît que trop bien ces effets dévastateurs: tout d'abord **l'individualisme se retourne contre l'individu**; isolé et solitaire, l'individu manque des soutiens sociaux qui lui permettaient de se structurer et d'honorer ses propres engagements; Ces manques de soutien apparaissent dans la fragilisation des engagements, maritaux notamment, mais aussi dans une extrême précarité de l'individu moderne, livré à l'angoisse, à la solitude, au manque de sens, donc à la dépression et à la recherche de paradis artificiels (drogues, sectes, fondamentalismes divers). A cet égard, Nietzsche caractérisait la modernité par le terme de décadence qu'il définissait assez précisément par le fait que la partie s'émancipe du tout, comme si le mot dans la phrase s'émancipait, ou la phrase de la page, ou la page du livre (*Le cas Wagner* § 7). Et de fait l'individualisme a pour conséquence au tout premier chef la désagrégation de l'individu lui-même, son impuissance à la maîtrise de ses pulsions, sur laquelle insistait tant Nietzsche. Mais il produit aussi de manière plus visible, la désagrégation des liens sociaux et politiques, le retrait de la vie publique au profit de la sphère privée, ou la production du «dernier homme», esclave qui passe son temps à gémir, à vivre dans le ressentiment, à se juger par rapport à autrui (ce qui est la face sombre de l'égalité des conditions et de la rivalité mimétique), à se dégrader à ses propres

yeux, donc à se féliciter de sa propre faiblesse et impuissance, ou à se satisfaire de son «petit bonheur» toujours évanescent.

Tel est d'ailleurs **le nihilisme**: l'absence du sens, mais plus encore l'idée que «les valeurs les plus hautes se dévalorisent» (quasi définition nietzschéenne du nihilisme), aboutit à ce constat que rien ne vaut, que rien ne mérite d'être poursuivi, avec comme conséquence que «la volonté manque» (*der Wille fehlt*). Décomposition de la volonté qui ne sait plus autour de quel idéal s'unifier et qui ainsi se défait du dedans et se décompose. Et en effet si rien ne vaut, seul le rien vaut, ce qui est proprement un nihilisme comme conséquence de la logique analysée plus haut. Décomposition de la volonté qui a pour corollaire la décomposition des liens sociaux, puisque l'individu n'est plus capable de les assumer ou de «se dépasser» dans des engagements ou des promesses durables.

Mais nous avons fait jusqu'ici comme si la logique individualiste pouvait se développer sans fin et sans obstacle. Ce qui vient d'être évoqué si rapidement, montre d'ailleurs qu'il n'en est rien. Car en réalité une telle logique **ne peut aller jusqu'au bout de sa propre logique**, ou alors elle devient destructrice de ses propres principes. On pourrait puiser beaucoup dans la philosophie moderne pour montrer que les plus grandes ne donnent pas un total blanc seing à l'individualisme, même si par un paradoxe apparent, leur point de départ est en effet l'individu dans sa nudité. Ainsi en philosophie politique, Hobbes, tout à fait typique à cet égard, voit bien que la «condition naturelle» est insoutenable, car si par «droit de nature» l'individu est fondé à chercher à vivre à tout prix et par tous les moyens, s'il doit donc viser à la pleine satisfaction de son désir de vie, une telle situation se retourne contre la vie. Un passage à la «condition politique» s'impose, car la condition naturelle ne connaît que le règne de la peur et de la guerre de chacun contre chacun. Il faut donc que l'individu accepte de se soumettre aux lois de la République qui, tout en garantissant son «droit de nature», le soumette à l'obéissance envers le droit. La vraie liberté politique accepte de se limiter dans ces «chaînes» que sont les lois, hors de quoi aucune sécurité et aucune paix n'est possible. Les contraintes rigoureuses de ce passage à la condition politique ne seraient pas désavouées par Rousseau qui tout en exaltant l'individu le soumet à une «dénaturation» dans la société qu'il propose, donc à une sorte de dépassement de sa volonté particulière au profit de la volonté générale. L'individu «s'aliène», selon la formule du contrat social rousseauiste, au point que désormais c'est la Volonté générale qui doit être son guide, plutôt que sa volonté particulière.

De même l'individu ne peut accéder à lui-même, donc à la liberté que par une rigoureuse formation, tout à fait éloignée de la spontanéité pure, de la totale soumission à ses pulsions et à ses désirs. L'individu soi-disant souverain, ne peut atteindre une telle souveraineté qu'en commençant pour se soumettre et obéir. Nul plus que Nietzsche n'a insisté sur la discipline et le dressage pour parvenir à une domination de soi qui, pour lui, a nom noblesse, maîtrise, en un mot liberté (ainsi surtout dans *La Généalogie de la morale*, 2^{ème} dissertation). En d'autres termes l'individu humain ne parvient à une certaine souveraineté sur soi qu'en commençant par se soumettre à la règle, à l'interdit, diraient les psychanalystes, ou à s'engager dans ce que Nietzsche appelle encore «la promesse» de tenir ses engagements, imposée par un maître exigeant. Et en effet l'individu n'advient à soi comme personne libre et comme sujet autonome qu'à travers l'hétéronomie, affirmation qui va contre les interprétations erronées d'un kantisme vidé de sa force et plus généralement contre une certaine vulgate bornée sur la modernité «autonome». C'est que, et ceci contre la logique individualiste, l'individu est en réalité **un être relationnel**; il a besoin d'autrui, tant au plan sexuel qu'au niveau de l'acquisition du langage. Evidences élémentaires, mais bien oubliées par un individualisme aveugle. Sans doute le juste message des communautariens américains (McIntyre, Larmore ou Taylor) tient-il dans cette idée que la raison elle-même ne peut s'exercer droitement sans s'appuyer sur des traditions antécédentes et fécondes de l'acte de pensée. La logique mise à jour plus haut devient folle si elle dénie de telles évidences qui en effet la contrarient tout en la sauvant de sa folie destructrice. Et puisqu'on a fait allusion aux Droits de l'homme, est-il besoin de rappeler que la Déclaration française de 1789 parlait conjointement de «droits de l'homme et **du citoyen**», non de l'homme seul, mais d'un citoyen protégé et membre, par conséquent dépendant, d'un Etat de droit. Non un atome doté de tous les droits possibles sans reste, mais un citoyen auquel la loi rappelle ses obligations et ses devoirs en contrepartie de la garantie (d'ailleurs relative) de ses droits?

333

Nous le voyons par conséquent: l'avènement de l'autonomie de l'individu répond à une logique invisible, mais rigoureuse dans ses effets. Cette autonomie aboutit ainsi à un individualisme de plus en plus affirmé, même si en divers lieux selon la résistance des traditions et l'histoire de tel peuple, cette logique ne connaît pas toujours un plein déploiement. Mais on peut affirmer, sans risque de trop se tromper, que même là où le holisme domine encore, une telle logique a le futur pour elle et que sous des expressions diverses elle envahira

le champ social en sa totalité. Il faut affirmer pourtant aussi qu'une telle logique ne peut s'emparer de la totalité des relations humains: elle ne peut aboutir sans des dommages graves, et par conséquent, de même qu'il faut tenter de comprendre la nature de cette logique, il faut éviter toute «terreur religieuse» (pour parler comme Tocqueville) devant elle, car elle ne peut que produire à la longue ses contre-effets: certains sont redoutables par exemple dans l'attrait pour les sectes ou les fondamentalisme censés rassurer un individu désaxé, ou dans les divers communautarismes ;d'autres paraissent encourageants comme la redécouverte de la réalité relationnelle de l'individu, sensible par exemple dans les philosophies qui insistent sur la «reconnaissance», donc sur la nécessité pour l'individu d'asseoir son existence dans un jeu relationnel où il trouve sens et vitalité (par exemple Charles Taylor, Nancy Fraser, et surtout Axel Honneth).

Lecture théologique

 334

La tendance est forte du côté des chrétiens, surtout catholiques, soit de se situer en extériorité par rapport à la logique individualiste, soit, plus encore, de la juger néfaste, en tant cas totalement étrangère, voire hostile à une foi chrétienne qui doit la combattre et la vaincre. Or cette position est illusoire: d'abord parce que si nous avons bel et bien affaire à une logique, indignations et condamnations formelles seront de peu d'efficacité sur elle, ensuite et surtout parce que la mise en place d'une telle logique n'est pas extérieure au christianisme lui-même. Il faut même aller jusqu'à dire que cette logique n'aurait pas pu se mettre en place et s'imposer sans le christianisme.

Comment nier en effet que le christianisme a bouleversé l'univers de la pensée grecque en insistant sur la valeur de la personne en tant que telle. N'est-elle pas appelée à une destinée éternelle qui va bien au-delà de la destinée de la cité humaine? Car si, comme le dit Jacques Maritain, parfaitement fidèle ici à la pensée thomiste, «l'homme est engagé tout entier comme partie de la société politique..., cependant il n'est pas partie de la société civile *en vertu de lui-même tout entier* et en vertu de tout ce qui est en lui» (*Les Droits de l'homme*, DDB 1989, p. 29). Une telle affirmation présuppose la vocation proprement divine ou surnaturelle de l'homme qui inclut, mais dépasse sa vocation politique. Même si la foi chrétienne n'oublie jamais l'insertion sociale et communautaire de la personne, elle affirme centralement que l'homme est image de Dieu, doté ainsi en tant que tel d'une valeur infinie, qu'il est personnellement aimé de Dieu dans le Fils Unique et appelé à vivre de son Esprit. Par de telles affirmations qui pourraient

être multipliées, il ne fait guère de doute que la semence de la Bonne Nouvelle qui annonce un tel appel à participer au Royaume de Dieu et propose la promesse d'une vie divine éternelle, valorise la subjectivité et l'aptitude de chacun à suivre la loi de charité. La promotion de la personne va de pair avec l'appel à la conscience, comme le montre cette stupéfiante affirmation de saint Paul dans son *Épître aux Romains* (chapitre 2, verset 15), selon laquelle leur conscience tient lieu de loi pour les païens; elle va donc de pair aussi avec la mise en valeur d'une personne individuelle qui comme tel peut et doit juger, peser, apprécier et s'engager sur ce qui lui semble meilleur, et qui peut être contraire à la fidélité littérale aux lois.

Cette semence jetée dans l'humanité ne pouvait pas ne pas produire sur le long terme une prise de conscience progressive de la valeur de la personne, et contribuer ainsi à l'émergence de la logique dont nous avons parlé plus haut. Certes une semence ne donne pas de fruits immédiats, elle doit trouver un sol fécond, elle peut être contrariée dans son développement, et nous ne devons donc pas imaginer des relations simples et claires entre christianisme et logique de l'individualisme. Néanmoins la valorisation de la subjectivité a conduit, pour ne prendre qu'un exemple significatif, à valoriser contre les pressions sociales et les arrangements entre familles, la promesse de vie commune des conjoints dans le mariage: et elle marque incontestablement aussi la conception d'une morale qui fait beaucoup plus appel à la liberté ou à la conscience qu'au strict respect de la Loi.

335

Ainsi d'un point de vue théologique, peut-on conclure que la subjectivité moderne, et donc aussi l'un de ses effets, l'individualisme, n'auraient pas été concevables sans les ressources symboliques du christianisme. Au lieu donc de désavouer un tel mouvement, caractéristique de la modernité, il faut tout à l'inverse reconnaître une paternité et se donner le droit et le devoir en conséquence de remédier à ce que cette logique peut avoir de pernicieux. Car où l'individualisme trouvera-t-il ses nécessaires corrections mieux que dans une religion qui à la fois peut le comprendre du dedans puisqu'elle constitue l'une de ses sources, dénoncer ces limites et apporter les corrections nécessaires?

Le christianisme tient en effet à deux thèses, pour ne retenir que celles-ci, qui peuvent parer aux dangers d'un individualisme dominant. **D'abord**, mais je l'ai déjà signalé, il tient que la personne, si valorisée soit-elle, ne vaut que dans un jeu de relations: elle tient sa dignité et son identité de son rapport à un Dieu Père (image de Dieu, filiation divine, inhabitation de l'Esprit...); elle n'accède à elle-même que dans un jeu relationnel hors duquel elle ne parvient pas

à s'arracher à son narcissisme: être de langage, la personne se structure à rencontrer la Parole sous toutes ses formes (divine, parentale, sociale...); elle n'actualise sa dignité qu'à tenir elle-même sa Parole, donc à s'engager dans un processus d'échange où elle se fortifie et noue des liens avec autrui comme avec Dieu. N'y a-t-il pas là une possible parade contre le nihilisme? Celui-ci en effet professe la vanité et la perversité des valeurs les plus hautes; il confirme la volonté dans son impuissance, du moins si l'on s'en tient à la position nietzschéenne. Mais se découvrir interpellé par une Parole tout aimante, par une annonce, par une offre d'Alliance qui sollicite à exister, à tenir debout et à marcher, par un message qui suscite la liberté et sa réponse positive, n'est-ce pas un contre-poison d'un nihilisme qui prétend l'inverse? Au fond le message chrétien offre les conditions de possibilité de surmonter le nihilisme en offrant à l'humanité les ressources pour ne pas désespérer d'elle-même ou de s'abîmer dans le repli sur soi.

Ensuite contre l'idée souvent folle d'une autonomie totale en sorte que l'individu ne devrait rien à autrui, mais se donnerait à lui-même et par lui-même toutes les ressources de son existence, le christianisme affirme avec force que tout ce qui est est don de Dieu, créé par pure gratuité, donc que toute chose, la nature elle-même comme chacun de nous, est en dette d'un Autre, et par suite en dépendance de son acte créateur généreux. Rien n'est totale source de soi, affirmation qui interdit le repli narcissique sur soi en rappelant à chacun qu'il se reçoit d'un autre et qu'il n'est donc ni sa propre origine ni sa propre source. Ouverture libératrice puisque cette dette est plutôt un don qui appelle un contre-don, une réponse amoureuse envers Celui qui nous donne tout, réponse qui institue une existence humaine dans une autre logique que celle de l'individualisme: logique de la surabondance, de la générosité, de la gratuité, dont le *Sermon sur la montagne* serait la charte fondatrice, féconde, inspiratrice pour chacun à la mesure de sa générosité et de son ouverture à l'Esprit. Le futur de l'autonomie ne sera pas destructeur que s'il trouve sa contre-partie et sa correction dans la confrontation avec une telle logique de la surabondance et de la générosité qui décentre l'individu vers autre chose que soi, et le libère par conséquent pour une authentique jouissance de soi et pour un engagement fécond au service d'autrui. Au fond il est erroné d'opposer hétéronomie et autonomie de la personne et de l'individu, puisque l'hétéronomie (se recevoir d'un autre ou des autres) est la condition de possibilité de l'autonomie, laquelle d'ailleurs

n'est jamais acquise comme une qualité dont on pourrait jouir sans avoir toujours à la conquérir.

Cette analyse, bien trop rapide et sommaire pour un sujet aussi vaste et complexe, peut se conclure en quelques mots ou en quelques propositions ouvertes à la contestation et au dialogue. Oui l'individualisme actuel n'est pas une mode; il répond à une logique fortement enracinée dans le passé et dont on peut légitimement parier qu'elle a un futur imprévisible. Mais ce qui peut paraître comme une fatalité effrayante parce que non maîtrisable peut et doit pourtant être contrée; sauf à s'abandonner à cette terreur évoquée par Tocqueville, il faut plutôt admettre qu'une telle logique révèle ses propres limites. Le nihilisme qu'elle engendre n'est pas le dernier mot de tout. Pour un chrétien en particulier, se savoir appelé et convoqué par une Parole de salut constitue une évidente parade au nihilisme: la volonté peut se fortifier en se sachant interpellé, et donc sollicitée à être à la hauteur de sa vocation humaine et proprement divine.

Paul Valadier sj
Enseignant émérite Centre «Sèvres»- Facultés jésuites de Paris
Directeur des Archives de Philosophie
paul.valadier@jesuites.com

337

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2012]

