Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia

ENRAHONAR

QUADERNS DE FILOSOFIA

52

La religió en l'espai públic

Daniel Gamper (coord.)

Núm. 52, 2014, ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital), http://revistes.uab.cat/enrahonar

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions

Equip de direcció
Jaume Mensa, director (UAB)
Jordi Riba (UAB)
Thomas Sturm (UAB)
Andreu Ballús, secretari (UAB)

Consell de redacció
Victòria Camps Cervera (UAB)
Manuel Cruz (Universitat de Barcelona)
Anna Estany Profitós (UAB)
Víctor Gómez Pin (UAB)
Carl Hoefer (University of Western Ontario)
David Jou Mirabent (UAB)
Joan-Carles Mèlich Sangrà (UAB)
Àngel Puyol (UAB)
Daniel Quesada Casajuana (UAB)
Marta Tafalla (UAB)
Josep M. Terricabras Noguera (Universitat de Girona)
Joan Vergés (Universitat de Girona)
Gerard Vilar (UAB)

Consell editorial
Paula Casal (ICREA, Universitat Pompeu Fabra)
Jordi Cat (University of Indiana)
Alexander García-Düttmann (University of London)
María Herrera
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Cristina Lafont (Northwestern University)
Christoph Menke (Goethe-Universität Frankfurt)
Carlos Moya (Universidad de Valencia)
Julián Pacho (Universidad del País Vasco)
Carlos Pereda
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia)
Manuel Pérez Otero (Universidad de Barcelona)
Mauricio Suárez
(Universidad Complutense de Madrid)
Carlos Thiebaut (Universidad Carlos III)

Secretari
David Hernández Abajo (UAB)

Redacció
Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 16 18. Fax: 93 581 20 01
revista.enrahonar@uab.cat
http://revistes.uab.cat/enrahonar

Subscripció i administració
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 10 22. Fax: 93 581 32 39
sp@uab.cat

Intercanvi
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques
Secció d'Intercanvi de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 11 93. Fax: 93 581 32 19
sb.intercanvi@uab.cat

Composició: Mercè Roig

Edició i impressió
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 21 31. Fax: 93 581 32 39
sp@uab.cat
http://publicacions.uab.cat/
ISSN 0211-402X (paper)
ISSN 2014-881X (digital)
Dipòsit legal: B. 13.550-1981
Imprès a Espanya. Printed in Spain
Imprès en paper ecològic

Enrahonar. Quaderns de Filosofia és una revista acadèmica editada pel Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Va ser fundada l'any 1981 com un mitjà de difusió d'idees i debats en filosofia i altres disciplines properes. Ha estat dirigida successivament per Josep Calsamiglia, Josep Montserrat Torrents, Victòria Camps, Gerard Vilar i Marta Tafalla, i actualment la dirigeix Jaume Mensa. Publica articles científics originals i també crítiques de llibres. Publica majoritàriament en català, castellà i anglès, però també en altres llengües romàniques. Enrahonar combina la difusió de la filosofia catalana amb l'interès per les discussions filosòfiques actuals en altres llengües i cultures.

Enrahonar. Quaderns de Filosofia té una periodicitat semestral (març i octubre).

Les opinions expressades en articles, notes, informacions, ressenyes i treballs publicats a Enrahonar són d'exclusiva responsabilitat dels seus autors.

L'acceptació d'articles es regeix pel sistema de censors (*Double blind peer review*), amb avaluadors externs. Les normes del procés de revisió i les instruccions pels autors es poden consultar a:
http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

Bases de dades en què Enrahonar està referenciada

—CARHUS Plus+
—CiteFactor
—Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC)
—COPAC
—Dialnet (Unirioja)
—DICE-CINDOC
—Dipòsit Digital de Documents de la UAB (DDD)
—Directori of Open Access Journals (DOAJ)
—Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC-CSIC)
—Latindex
—MIAR
—Periodical Index Online
—The Philosopher's Index
—Regesta Imperii
—Répertoire Bibliographique de la Philosophie
—RESH
—Revistes Catalanes d'Accés Obert (RACO)
—SUDOC
—ULRICH'S
—ZDB

Enrahonar es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat:

Reconeixement - NoComercial (by-nc): Es permet la generació d'obres derivades sempre que no se'n faci un ús comercial. Tampoc es pot utilitzar l'obra original amb finalitats comercials.

Sumari

Enrahonar. Quaderns de Filosofia
Núm. 52, p. 1-133, 2014
ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital)
Les paraules clau són en llenguatge lliure
http://revistes.uab.cat/enrahonar

La religió en l'espai públic

5-6 **Gamper, Daniel** (Universitat Autònoma de Barcelona)
Presentació. Religió en l'espai públic. *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 5-6.

Articles

9-25 **Lluís Font, Pere** (Institut d'Estudis Catalans)
La raonabilitat dels enunciats religiosos. *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 9-25.

Aquest article sosté: *a*) que hi ha enunciats religiosos pròpiament dits, que poden ser considerats un cas particular d'enunciats metafísics; *b*) que és la categoria de «raonabilitat» (i no la de «racionalitat» ni la d'«irracionalitat») la que permet fer una aproximació al seu estatut epistemològic, i *c*) que, en la mesura que són objecte de creença, la pregunta sobre la seva raonabilitat és també, al capdavall, la pregunta sobre la naturalesa de la creença i sobre la relació entre creure i pensar.

Paraules clau: enunciats religiosos; raonabilitat; racionalisme; fideisme; creure.

27-41 **Habermas, Jürgen** (Goethe Universität Frankfurt)
La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió secular de la modernitat? *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 27-41.

La vitalitat de la religió ha conduït a qüestionar la tesi que vincula la modernització i la secularització. Cal, doncs, repensar el mateix significat de la «modernitat», per tal d'adaptar-la a l'escala mundial. A l'hora de dur a terme un diàleg intercultural ja no es pot confiar en un suposat universalisme de la raó. La raó secular no pot pretendre establir els criteris de la racionalitat sense prendre en consideració també altres tradicions, com les que beuen de la religió. Es planteja, doncs, la pregunta de si el pensament postmetafísic pot aprendre alguna cosa de les tradicions religioses i si, per fer-ho, cal que s'hi relacioni de manera agnòstica.

Paraules clau: secularització; religió; modernitat; democràcia; raó.

43-65 **Griera, Mar** (Equip de recerca ISOR. Universitat Autònoma de Barcelona)
Més enllà del «mite de la secularització»: efervescència espiritual, identitats religioses i experiències transcendents. *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 43-65.

L'article pren com a punt de partida el text de Joan Estruch publicat en aquesta mateixa revista l'any 1981, on el sociòleg advertia sobre la necessitat d'abandonar el paradigma de la secularització. En aquesta mateixa línia, el present article té la finalitat d'examinar críticament les transformacions més rellevants que s'han produït en matèria de religió en els darrers trenta anys i aprofundir en les causes i les conseqüències d'aquests canvis. L'article és fruit del diàleg i l'intercanvi entre el treball de camp realitzat en el marc de diversos projectes de recerca empírics fets a Catalunya i les aportacions teòriques de la comunitat —cada vegada més nombrosa— de científics socials que investiguen sobre qüestions relacionades amb la religió.

Paraules clau: secularització; diversitat religiosa; minories religioses; experiència religiosa; transcendència; islam; cristianisme; pentecostalisme; identitat religiosa.

67-81 **Llevadot, Laura** (Universitat de Barcelona)
Violència divina? Sobre violència, política i religió a partir de Žižek i Derrida. *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 67-81.

L'objectiu d'aquest article és qüestionar el lligam que, sovint, s'estableix entre violència i religió, per tal d'oposar-les a la racionalitat política com a condició de la democràcia. Amb l'objectiu de mostrar les dificultats que sotgen aquest tipus d'arguments, analitzaré alguns aspectes del pensament eticopolític de Žižek i Derrida, així com la referència dels dos pensadors al cèlebre text de Walter Benjamin sobre la violència. D'aquesta manera, es tractarà d'evidenciar que un pensament que esborra les fronteres metafísiques clàssiques entre política i religió no ha de caure pas en posicions conservadores, sinó que, ben al contrari, és capaç d'articular un concepte de democràcia molt més exigent i rigorós.

Paraules clau: violència; violència divina; política; religió; Žižek; Derrida; Benjamin.

83-102 **Valdivieso Navarro, Joaquín** (Universitat de les Illes Balears)
L'argument fonamentalista catòlic contra l'assignatura d'educació per a la ciutadania. El problema del consens moral en una societat democràtica. *Enrahonar*, 2014, núm. 52, p. 83-102.

Amb la reforma legislativa en marxa (LOMQE), s'ha tornat a obrir el debat sobre l'assignatura d'educació per a la ciutadania en el sistema educatiu espanyol. Es tracta d'una qüestió especialment rellevant per a la filosofia, ja que els titulats en aquesta disciplina solen ser els responsables de l'ensenyament de la dita matèria. No obstant això, explicita també la disputa per definir el consens bàsic normatiu de la nostra societat. Per recórrer aquest debat, en primer lloc, es presenta el context en què va sorgir l'oposició a la matèria. Després, s'identifica l'argument més utilitzat en contra seva per part del conservadorisme confessional. Finalment, s'analitza el potencial del mateix discurs ciutadanista per respondre l'argument crític. A títol de conclusió, s'avancen raons per desconfiar tant de l'argumentari contraciutadanista com de la forma en què el consens bàsic cívic és assumit en educació per a la ciutadania.

Paraules clau: educació per a la ciutadania; valor cívic; fonamentalisme; laïcisme; fundacionisme; consens.

Ressenyes

103-106 Augusto, Roberto. *En defensa del ateísmo* (Andrés Armengol).

106-107 Batchelor, Stephen. *Confessions of a Buddhist Atheist* (David Casacuberta).

108-111 Kierkegaard, Søren. *Temor i tremolor* (Roger Fusté Suñé).

111-115 Prat, Joan (coord.); Anguera, Montse; Caudet, Felip R.; Dittwald, Dominika; Reche, Jose; Tomàs, Inés; Vivancos, Iolanda. *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (Daniel Gamper).

115-119 Llevadot, Laura; Riba, Jordi (coords.). *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea* (Ana Lanfranconi).

119-124 Pettit, Philip. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Lluís Pérez Lozano).

124-128 Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere* (Marc Sanjaume Calvet).

129-131 Panikkar, Raimon. *El ritme de l'Ésser: Les Gifford Lectures* (Amador Vega).

133 Llibres rebuts

Presentació
Religió en l'espai públic*

Daniel Gamper
Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia
daniel.gamper@uab.cat

CC BY NC

Durant el segle XX, gran part de la filosofia va desatendre el món de la fe. Llevat dels professors de filosofia de la religió, l'acadèmia va operar com si Déu no existís, com si l'observança de les creences i les pràctiques relacionades amb el culte diví no fos res més que una expressió de la minoria d'edat de la societat. El materialisme, el positivisme, l'anàlisi del llenguatge, l'utilitarisme, i fins i tot la fenomenologia i l'hermenèutica, no prestaven atenció a les esglésies, a les cuites espirituals dels individus, a l'existència de Déu. Semblava com si aquests afers s'haguessin d'anar dissipant. La religió acabaria sent una flor abandonada entre les pàgines d'un llibre que van llegir els nostres avis: el record esvaït d'un amor juvenil i ingenu.

N'hi ha prou de fer una ullada a les publicacions filosòfiques dels darrers vint anys per comprovar que les coses han canviat. Alguns filòsofs que semblaven ben aliens a tot el que tenia a veure amb la religió han publicat tractats referents a aquesta temàtica, i són nombroses les monografies i les recopilacions d'articles que des de les més variades perspectives tracten de Déu, de l'ànima, i de les comunitats de culte. Els motius d'aquesta reconsideració filosòfica del que podríem anomenar «fet religiós» són diversos i només poden ser resumits si s'assumeix el risc d'una simplificació, que és ben bé el contrari del que se suposa que ha de fer una revista de filosofia com la que el lector comença ara a llegir. De fet, els tres primers articles del present número d'Enrahonar discuteixen justament sobre quines són les causes de la revifalla del culte diví, quins són els criteris que hem d'utilitzar per decidir si aquesta suposada revifalla és real o no, com ha de «llegir-se» filosòficament la religió, quines conseqüències té per a la filosofia el qüestionament radical de la tesi de la secularització.

Aquest número d'Enrahonar, ara que la revista ja ha superat la mitja centena amb gran vitalitat, estableix un diàleg amb el que es publicà l'any

* Aquest número d'Enrahonar ha estat coordinat en el marc del projecte d'investigació subvencionat pel Ministeri d'Economia i Competitivitat *El lugar de la religión en el espacio público democrático: Formas de laicidad* (FFI2009-07433).

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.118

1981, que incloïa un recull de les Jornades de Filosofia celebrades al nostre departament, precisament sobre la filosofia de la religió. L'article que obre el present recull el signa Pere Lluís Font, autor ja d'un text en aquell monogràfic d'ara fa més de trenta anys i membre fundador de la revista. El tercer article, firmat per la sociòloga de la religió Maria del Mar Griera, també s'entén en diàleg amb el que aleshores publicà Joan Estruch: «El mite de la secularització».

Entre aquests dos articles, hi trobem la traducció d'un text recent, fins ara inèdit en català, de Jürgen Habermas sobre les conseqüències polítiques i filosòfiques de la postsecularització. En el mateix àmbit de la filosofia política, cal situar el text següent de Laura Llevadot, que desenvolupa el seu argument a partir dels escrits de Benjamin, Žižek i Derrida. Clou la secció d'articles l'aportació de Joaquín Valdivielso, qui, a partir de la polèmica recent sobre l'assignatura d'educació per a la ciutadania en el context espanyol, es pregunta pel paper de la religió en el debat polític actual.

A l'apartat de ressenyes, el lector hi trobarà comentaris a vuit llibres sobre religió publicats recentment.

Confiem que aquest número d'Enrahonar contribuirà a promoure els debats sobre les creences i les pràctiques relacionades amb el culte diví, tant des d'una perspectiva de filosofia de la religió, com de sociologia de la religió i filosofia política, la vitalitat dels quals mereix sens dubte la nostra consideració.

ARTICLES

La raonabilitat dels enunciats religiosos*

Pere Lluís Font
Institut d'Estudis Catalans
PLluis@iec.cat

Data de recepció: 9-7-2013
Data d'acceptació: 18-9-2013

Resum

Aquest article sosté: *a*) que hi ha enunciats religiosos pròpiament dits, que poden ser considerats un cas particular d'enunciats metafísics; *b*) que és la categoria de «raonabilitat» (i no la de «racionalitat» ni la d'«irracionalitat») la que permet fer una aproximació al seu estatut epistemològic, i *c*) que, en la mesura que són objecte de creença, la pregunta sobre la seva raonabilitat és també, al capdavall, la pregunta sobre la naturalesa de la creença i sobre la relació entre creure i pensar.

Paraules clau: enunciats religiosos; raonabilitat; racionalisme; fideisme; creure.

Abstract. *The reasonableness of religious statements*

This paper argues: *a*) that there are religious statements in a proper sense, and they can be considered as a particular case of metaphysical statements; *b*) that the category of «reasonableness» (and not those of «rationality» and «irrationality») allows for an aproximation of their epistemological status, and *c*) that, inasmuch as they are objects of belief, questioning their reasonableness is also ultimately questioning the nature of belief and the relationship between believing and thinking.

Keywords: religious statements; reasonableness; rationalism; fideism; religious belief.

Sumari

1. Introducció
2. De què parlem quan parlem d'ER?
3. Què vol dir *raonabilitat*?
4. Estratègies racionalistes
5. Estratègies irracionalistes
6. Retorn sobre la raonabilitat: cercles hermenèutics
7. Què és creure?
8. Implicacions cosmovisionals dels ER

* Aquest text reprodueix una conferència pronunciada a la Facultat de Filosofia i Lletres de la UAB el 26 de novembre de 2012, a les jornades «Secularització de la filosofia / Filosofia de la secularització», organitzades en el marc del projecte *La religió en l'espai públic democràtic. Formes de laïcitat* (FFI 2009-07433).

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.31

Intellectum valde ama.
(Sant Agustí)

1. Introducció

Agraeixo cordialment als organitzadors la invitació a participar en aquestes jornades, que cobreixen un ampli ventall de temes de filosofia de la religió i que tenen la paraula *secularització* com a concepte clau. No podia pas inhibir-me, després d'haver explicat filosofia de la religió durant tants anys en aquesta casa i d'haver estat el primer a Catalunya que va reivindicar aquesta disciplina i que va assajar de definir-ne l'estatut[1]. La substitució de la *teologia natural* per la *filosofia de la religió* com a lloc per al tractament filosòfic de la temàtica religiosa serveix, alhora, per confirmar el fet de la secularització i per il·lustrar-ne el concepte[2].

Abans d'entrar pròpiament en matèria, voldria fer tres remarques preliminars. La primera, sobre el sentit del títol que vam convenir per a aquesta ponència. «La raonabilitat dels enunciats religiosos» és, primàriament, l'enunciació d'un tema, no la formulació d'una tesi. El tema és: quin grau de raonabilitat es pot reconèixer als enunciats religiosos (ER)? I, en la mesura que els ER són objecte de fe, és també el de la naturalesa de la fe i el de la seva relació amb la raó o, dit altrament, el de l'estatut epistemològic de la creença religiosa. La pregunta sobre la raonabilitat dels ER equival doncs, finalment, a aquesta altra: què és creure? (una qüestió tractada, tradicionalment, més pels teòlegs que no pas pels filòsofs, però que és una de les qüestions cabdals de la filosofia de la religió). El títol, dic, no és primàriament l'enunciat d'una tesi, perquè pot donar lloc a tesis diferents, que estiguin a favor o en contra de la raonabilitat dels ER; però anuncio des de bon començament quina alternativa em proposo defensar: miraré d'argumentar la raonabilitat de l'ER (naturalment, en graus diversos segons els casos). Dit d'una altra manera, defensaré que els ER genuïns no queden mai totalment al marge de la raó.

Segona remarca preliminar. La qüestió de la raonabilitat dels ER és un tema filosòfic difícil en ell mateix i que, d'entrada, pot semblar un oxímoron, ja que, espontàniament, tendim a associar els ER més amb la fe que no pas amb la raó, la qual cosa invita a practicar, molt raonablement, algun tipus de dubte metòdic, o almenys de sospita metòdica. Horkheimer diu en algun lloc que la filosofia és una precaució contra l'estafa. Jo hi afegiria que és també una precaució contra la credulitat, que em sembla una actitud tan contrària a la fe com la incredulitat. És un tema filosòfic difícil en ell mateix, però encara més pel fet d'estar tan condicionat per la postura religiosa del filòsof. Em sembla

1. Cf. Pere Lluís Font (1981), «L'estatut de la filosofia de la religió», *Enrahonar*, 2.
2. La *teologia natural*, pel fet de ser «natural», no deixa pas de ser «teologia» i, per tant, de pressuposar l'existència del seu objecte, Déu. La filosofia de la religió, en canvi, no pressuposa cap creença determinada (que no vol pas dir que procedeixi sense pressupòsits).

pertinent recordar allò que afirma l'historiador de la filosofia Henri Gouhier: «els veritables desacords entre els filòsofs són anteriors a les seves filosofies»[3], les quals solen tenir molt de racionalització dels propis pressupòsits. Això és veritat sobretot quan es tracta de temes religiosos.

Tercera remarca preliminar. La qüestió de la raonabilitat dels ER, de fet, només es planteja en un context cultural cristià. Més generalment: la filosofia de la religió és una planta que només creix en un terreny culturalment cristià. De la mateixa manera que també, pràcticament, només en el cristianisme s'aplica el mètode historicocrític a l'estudi dels textos sagrats. Tot això no és casual, ja que el cristianisme va fer molt aviat (clarament, des del segle II) l'opció pel *logos*, és a dir, per una certa aliança amb la filosofia[4]. Parlaré, doncs, pensant sobretot en el cristianisme, tot i que amb la pretensió que el meu discurs també sigui aplicable també, *mutatis mutandis*, a les altres religions, especialment a les monoteistes.

2. De què parlem quan parlem d'ER?

Entenc per ER els enunciats propis d'una religió. No cal que ens embranquem ara en la definició del concepte de *religió*. Tampoc no és una qüestió senzilla; però, per al nostre propòsit, podem considerar una religió tot allò que el comú de la gent, i especialment els experts, consideren una religió. En tot cas, ho són, sense cap dubte, el judaisme, el cristianisme i l'islam. I per examinar la qüestió de la seva raonabilitat, podem manllevar els exemples a aquestes religions.

Un enunciat és una proposició, és a dir, l'expressió lingüística d'un judici, que pot ser considerada vera o falsa. En el nostre cas, és una forma, per tant, de llenguatge religiós diferent d'altres formes, com ara la pregària, l'exhortació, etc. Hi ha ER molt diversos i no sempre és fàcil identificar quins són els nuclears d'una religió determinada[5]. En les tres religions monoteistes, aquests es refereixen sobretot a l'existència de Déu (Déu existeix), a la naturalesa de Déu (Déu és únic, transcendent, perfecte, etern, infinit, personal, savi, bo, omnipotent, creador, etc.), a la vida en el més enllà (hi ha resurrecció dels morts, hi ha sanció ultraterrena de la conducta moral), a l'autoritat dels fundadors (Moisès, Jesús, Mahoma), a l'autoritat dels llibres sagrats (la Bíblia, l'Alcorà), etc. En el cas del cristianisme, la seva «dogmàtica» (el conjunt dels seus ER nuclears) esdevé més complexa com a conseqüència de la fe en la divinitat de Jesús.

3. Cf. Henri Gouhier (1948), *La philosophie et son histoire*, París, Vrin, 12.
4. El gran precedent havia estat el filòsof jueu Filó d'Alexandria. Però el judaisme i l'islam només jugaran aquesta carta en un període de la seva història corresponent a l'alta edat mitjana occidental (en el cas del judaisme, amb *revivals* moderns). I aquest és un plantejament totalment estrany a les grans religions asiàtiques, poc sensibles a la mania occidental de preguntar-se pels objectes formals (els conceptes mateixos de *filosofia* i de *religió* no deixen de ser, en una bona mesura, projeccions occidentals sobre aquell univers cultural).
5. Fins i tot el Concili Vaticà II admet que, en el catolicisme, hi ha una «jerarquia de veritats» (cf. el decret *Unitatis redintegratio* sobre l'ecumenisme, 11).

Més enllà, les religions solen tenir un reguitzell d'enunciats més allunyats del nucli, fins i tot de pertinença sovint discutible, que ocupen un espai més o menys ampli segons les evidències culturals vigents en cada època, segons les tendències internes de cada religió (més fonamentalistes o més liberals) o segons la idea que es tingui d'*ortodòxia*[6]. Així, per exemple, un cristià es pot preguntar legítimament què és el que creu, què és el que no creu (o el que ja no creu, encara que en el passat hagués estat considerat matèria de fe)[7] o què és el que no sap ben bé si creu o no creu (perquè hi ha coses que encara no estan prou decantades per poder decidir si formen part del contingut de la fe o si són adherències culturals d'aquesta). Però, per al nostre propòsit, podem quedar-nos amb alguns exemples indiscutibles d'ER, com són els que he considerat «nuclears» en les religions monoteistes. Parteixo, doncs, del supòsit que hi ha ER, és a dir, afirmacions amb significació cognoscitiva i amb pretensió de veritat, que no són simplement la disfressa, per exemple, de l'expressió de sentiments, d'actituds o de formes de vida o la disfressa de posicions ideològiques. N'hi ha en religió, com n'hi ha en filosofia i en ciència. Penso que el silenci de Wittgenstein (o el silenci de Buda) és un excel·lent correctiu per a teologies excessivament parladores, però no correspon a la imatge de la religió que ens proporciona unànimement la fenomenologia. Com tampoc no hi correspon la idea d'una fe sense continguts, sense ER (dit en argot teològic, la idea d'una *fides qua* sense *fides quae*)[8].

3. Què vol dir *raonabilitat*?

Utilitzo el terme *raonabilitat* per referir-me a tot el ventall de posicions que es troben entre l'estricta *racionalitat* i la simple *irracionalitat*. El terme cobreix, doncs, tot l'arc que es desplega entre aquests dos extrems, entre la racionalitat «científica» i la irracionalitat purament emotiva. I serveix per pensar la relació que tenen amb la raó els enunciats que no són estrictament racionals, però que pretenen no ser tampoc irracionals. Aquest és el cas, en graus diversos, dels enunciats filosòfics, religiosos, polítics, etc. Igual com abans amb el concepte de *religió*, tampoc cal aquí embrancar-se en la difícil determinació del concepte de *raó* ni en la distinció entre els diversos tipus que presenta (teòrica, pràctica, crítica, analítica, dialèctica, hermenèutica, etc.). En tenim prou de no perdre de vista la idea general d'una llum natural que comporta alguna capacitat intel·lectiva i discernidora entre el ver i el fals. *Raonabilitat* és, doncs, un grau apreciable de conformitat amb la raó. Raonabilitat dels ER vol dir que aquests: *a*) no són contraris a la raó; *b*) són en alguna mesura intel·ligibles o,

6. Per exemple, en el cristianisme, no és el mateix entendre l'ortodòxia com a conformitat a la fe que entendre-la com a conformitat a la teologia pretesament oficial d'una església determinada en un moment determinat. La història del cristianisme mostra que una mateixa fe és compatible amb diverses teologies.
7. Per exemple, que la Terra sigui el centre del món, com semblava desprendre's d'una hermenèutica massa literalista de la Bíblia.
8. La *fides qua creditur* és l'acte de fe; la *fides quae creditur* n'és el contingut.

almenys, pensables (encara que puguin sobrepassar les nostres possibilitats de comprensió plena), i *c*) tenen alguna *chance* de credibilitat. La raonabilitat dels ER comporta, doncs, a propòsit de cada un, una certa possibilitat de resposta a la pregunta sobre el *què* (què es creu) i a la pregunta sobre el *perquè* (per què es creu). Cal notar, però, que en les religions monoteistes, que admeten el fet d'una revelació divina, hi trobem dos tipus d'ER, que suposen també dues menes de raonabilitat: uns de més fàcilment traduïbles a termes filosòfics, amb una raonabilitat intrínseca, anàloga a la dels enunciats filosòfics, tant pel que fa al *què* com pel que fa al *perquè* (per exemple, els relatius a l'existència de Déu), i uns altres que es basen més en la revelació, els quals, sense que estiguin privats, quant al *què*, d'algun grau d'intel·ligibilitat (allò que la tradició teològica anomena *intellectus fidei*), depenen, quant al *perquè*, més aviat de la credibilitat del revelant (per exemple, els relatius a la identitat de Jesús)[9]. Cal també no oblidar, d'altra banda, que els ER, tant si es consideren fruit d'alguna forma d'intuïció o de reflexió com de revelació, són un cas particular d'enunciats metafísics, en la mesura que tenen per objecte realitats metempíriques i no són, per tant, contrastables empíricament.

L'afirmació de la raonabilitat dels ER condueix, doncs, a considerar la raó un ingredient de la fe, de manera que la ratlla que se suposa que separa la raó de la fe passa, en realitat, si de cas, per l'interior mateix d'aquesta[10]. És més, també podríem dir que la ratlla que se suposa que separa la raó i la fe (o la creença) no passa entre la filosofia i la religió, ni tampoc solament per l'interior de la religió, sinó també per l'interior de la filosofia mateixa, en la mesura que la creença hi fa un paper important[11]. En realitat, fora del terreny estrictament científic (i encara!), hi ha sempre algun grau d'impregnació mútua entre raó i creença[12].

4. Estratègies racionalistes

Històricament, entre els que admeten que hi ha ER legítims, trobem simètricament dos tipus d'estratègies extremes, que podem qualificar, respectivament, de *racionalistes* i d'*irracionalistes*, a banda i banda del que he anomenat *raona-*

9. Els primers són considerats tradicionalment *praeambula fidei*, és a dir, preàmbuls dels segons, que serien els tributaris de la fe en el sentit més restrictiu del terme. Aquí caldria parar-se a exposar el concepte de *revelació*, és a dir, de manifestació o comunicació divina als homes. No ens hi podem entretenir, però sí que cal almenys advertir sobre el caràcter infantil de moltes representacions del *com* de la revelació. Una revelació pot ser considerada *sobrenatural* (un altre terme que caldria explicar), encara que s'hagi produït *modo naturali*.
10. Vegeu el que es diu més avall sobre l'*analysis fidei*.
11. És allò que hem dit més amunt sobre els pressupòsits que fan els veritables desacords entre els filòsofs. Però això ens portaria a la pregunta per l'estatut epistemològic de la filosofia, que és un problema «perifilosòfic», i per tant també filosòfic, atès el caràcter recursiu de la filosofia. Sobre aquesta qüestió, cf. Badi Kasm (1959), *L'idée de preuve en métaphysique*, París, PUF.
12. Aquí parlem d'ER com si fossin continguts *atòmics* d'una religió tractables aïlladament; però, en realitat, els ER d'una religió formen un conjunt coherent que porta a plantejar el problema de la seva veritat de manera global.

bilitat. Les unes pequen per massa i les altres, per massa poc. Les primeres tendeixen a anul·lar la fe; les últimes, a anul·lar la raó. Les anomeno *estratègies* per atenuar una mica la duresa de les etiquetes *racionalisme* i *irracionalisme*. Comencem per les *racionalistes*[13], que pretenen «demostrar» la veritat dels ER o que en neguen la legitimitat si no es poden «demostrar».

4.1. «Racionalisme» filosòfic

Al voltant d'aquesta qüestió, podem parlar, en els darrers segles, de diversos tipus de «racionalisme» filosòfic. Hi ha, en primer lloc, el racionalisme il·lustrat, que cerca de donar una justificació racional dels «dogmes» de la religió natural i que nega la justificació de la resta. Fa, doncs, una crítica de les religions *positives* en tant que *positives*, distingint els dos tipus d'ER a què m'he referit ara mateix i rebutjant el segon.

Trobem, a continuació, el racionalisme que podríem qualificar d'*especulatiu*. Segons com, podríem considerar-lo una variant de l'il·lustrat, en la mesura que pretén que *tots* els dogmes religiosos (en aquest cas, els cristians), i no només alguns, són justificables filosòficament, si se'n fa la traducció conceptual adequada. El principal representant d'aquesta concepció és Hegel, que considera que la seva filosofia és l'expressió del veritable cristianisme.

Tant el racionalisme il·lustrat com el racionalisme especulatiu tenen l'inconvenient de construir-se una religió a mida, en la qual no es reconeix cap de les religions realment existents.

Paradoxalment, també pot ser qualificada de *racionalista*, en aquest cas, una filosofia que normalment es presta tan poc a aquesta etiqueta com és la de Bergson, que sosté que es pot abordar experimentalment la qüestió de l'existència de Déu i que pensa que els místics cristians n'han fet l'experiència i, per tant, en proporcionen una verificació empírica[14]. Tindríem, doncs, una prova experimental de l'ER «Déu existeix». L'experiència de Déu seria la forma suprema de l'experiència religiosa. Però aquí es planteja el difícil problema de si és possible l'«experiència de Déu», una expressió de la qual, sens dubte, s'abusa. Caldria recordar que, com tota experiència interna, l'experiència religiosa és la suma de vivència i d'interpretació. Certament, el fenomen psicològicament immanent de la vivència pot ser interpretat com intencionalment transcendent. Però la vivència no és per ella mateixa cap garantia de la validesa de la seva intencionalitat transcendent. En efecte, no hi ha experiència de la validesa de l'experiència, cosa que obliga a concloure que tota experiència interna (inclosa l'experiència mística) és indiscernible per si mateixa de la seva pròpia il·lusió. Penso, doncs, que difícilment es pot parlar *stricto sensu* d'«experiència de Déu» i que de cap manera es pot admetre una prova experimental de l'existència de

13. Dic *racionalistes* per comoditat, perquè o bé tendeixen a ser-ho o bé pretenen ser-ho. De fet, però, no ho són estrictament, atès el coeficient de creença que inconscientment guia el seu propi discurs.
14. Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, cap. III.

Déu. Sant Agustí deia: «Si comprehendis, non est Deus» («Si ho comprens, és que no és Déu»)[15]. Igualment, podríem dir: «Si experiris, non est Deus» («Si ho experimentes, és que no és Déu»)[16]. Bergson, sens dubte, s'equivoca en aquest punt. Hi ha certament experiència de la fe (és a dir, experiència de viure la fe), però no experiència de l'objecte de la fe (que llavors, d'altra banda, deixaria de ser fe).

Finalment, en negatiu i en sentit contrari de la filosofia de Bergson, cal incloure també entre les formes de racionalisme filosòfic aquella tendència analítica que nega que hi hagi ER legítims, per manca de possibilitat de comprovació empírica (que seria la condició de la seva legitimitat). A l'origen d'aquesta posició hi ha la desacreditació neopositivista dels enunciats metafísics, dels quals ja hem dit que els ER són un cas particular. Els ER només serien legítims si suportessin algun intent de contrastació empírica[17]. El desencadenant va ser l'anomenat *desafiament falsacionista* d'Antony Flew, que, en la coneguda paràbola del jardiner, retreu al creient de fer compatibles les seves creences amb qualsevol estat de coses. Així Déu, el jardiner invisible, mor amb «la mort de les mil qualificacions». L'anomenada a vegades «ala esquerra» d'Oxford va acceptar la conclusió de Flew i, consegüentment, va negar que el llenguatge religiós fos cognoscitiu. La contribució més elaborada va ser la de Richard B. Braithwaite, que reduïa el discurs religiós a discurs moral i, per tant, els ER a enunciats ètics. L'inconvenient era que no prenia el llenguatge religiós en el sentit que tenia per als creients. En canvi, l'«ala dreta» d'Oxford reconeixia que els ER tenien caràcter cognoscitiu i s'esforçava, amb Flew, per trobar-ne alguna mena de verificació empírica. L'aportació més remarcable va ser probablement la de John Hick, que, en el cas dels ER cristians, apel·lava, amb una altra també coneguda paràbola, a la verificació escatològica, és a dir, *post mortem* (mentrestant, caldria refiar-se de l'autoritat de Crist). Aquí l'inconvenient és que la verificació arribaria una mica tard. En resum, la via de l'exigència de verificació empírica és una falsa via per justificar els ER davant la raó. Perquè els ER, per naturalesa, no són empíricament contrastables.

4.2. «Racionalisme» teològic

He parlat de diverses formes de «racionalisme» filosòfic. També es podria parlar, amb les precaucions degudes, de «racionalisme» teològic, que, ja en el límit, voldria donar una justificació «científica» dels ER. I el primer que ve a la ment és la tradició medieval dels teòlegs que pretenen defensar la racionalitat intrínseca dels ER cristians (sobre la Trinitat, l'Encarnació, etc.) amb «raons neces-

15. Sermó 52 (PL 38, 360).
16. Vaig mirar d'explicar el concepte d'experiència i la distinció entre *experiència religiosa* (indiscutible) i *experiència de Déu* (summament dubtosa) a: *Experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa*, Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1999.
17. Es pot trobar una exposició clara i senzilla d'aquesta tendència a: Dario Antiseri (1976), *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*, Madrid, Cristiandad.

sàries», com és el cas de sant Anselm, Ricard de Sant Víctor, sant Bonaventura i, sobretot, Ramon Llull i Ramon Sibiuda (que en diu «rationes probantes», 'raons probatòries'). El que tenim aquí, però, és un excés verbal, un vocabulari inadequat, que fa que el propòsit sembli el que no és. De fet, no passa gaire de ser una manera de dur a terme el programa anselmià de la *fides quaerens intellectum* ('la fe en cerca d'intel·ligència'). El que en realitat volen mostrar aquests teòlegs és el valor universal del discurs cristià més enllà de les fronteres confessionals, amb arguments no exclusivament extrínsecs.

Potser s'acosta més a una mentalitat racionalista la tendència dominant en la teologia catòlica moderna, des del tractat *De locis theologicis*, de Melchor Cano, fins al Concili Vaticà II, qualificada agudament de «positivisme teològic» per Alfredo Fierro[18], que en critica els supòsits principals: *a*) la identitat entre Bíblia i paraula de Déu (la Bíblia com a oracle); *b*) les «dades revelades» com a equivalent en teologia del que són les dades empíriques en física; *c*) la revelació com a garantia de certesa i exactitud d'uns continguts teòrics determinats (d'una metafísica més segura i més precisa que la filosòfica), i *d*) la comunicació de la «ciència» divina als homes (la teologia com a «ciència subalternada» segons la concepció tomista)[19], que suposa una certa homogeneïtat entre el coneixement diví i l'humà. Aquí les «raons necessàries» no són intrínseques, com pretenien els medievals esmentats en el paràgraf anterior, sinó extrínseques: tot l'edifici es basa en l'autoritat de la revelació divina i en una concepció del text bíblic, de la seva inspiració i de la seva hermenèutica, que actualment només defensen grups fonamentalistes.

Una dimensió especialment significativa d'aquesta tendència de la teologia catòlica moderna és l'apologètica «racionalista» i extrinsecista, vigent sobretot a cavall dels segles XIX i XX, entre el Concili Vaticà I i el Concili Vaticà II, obstinada a «demostrar» el fet de la revelació, que seria atestat per miracles i profecies, presentats com a intervencions divines en el món a favor de l'autoritat del revelant[20].

5. Estratègies irracionalistes

Les estratègies irracionalistes també són recurrents al llarg de la història. Tenen en comú la tendència a negar tant la raonabilitat interna dels ER com les raons de creure'ls vertaders (tant la raonabilitat del *què* com la del *perquè*). N'indicaré les variants principals per ordre d'aparició en l'escena.

N'hi ha una forma «forta», que reapareix com un Guadiana en diversos moments de la història i que podríem qualificar de *supraracionalisme*. Es podria caracteritzar dient que considera que la fe és *index sui*, exponent de si mateixa, com una llum que no necessita cap més llum per ser vista, que s'imposa esplen-

18. Cf. Alfredo Fierro (1971), *Teología: punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona, Dinor.
19. Cf. STh I, q. 1, a. 2.
20. Sobre el problema dels miracles, cf. el meu capítol «Miracles i providència» a: Pere Lluís Font (coord.) (2009), *Repensar 16 conceptes clau de la teologia (II)*, Barcelona, Cruïlla.

dorosament i paradoxalment a l'esperit, generant un sentiment de plenitud fins i tot intel·lectual, que la immunitza davant la crítica. Una primera expressió en seria el famós «credo quia absurdum» (indegudament atribuït a Tertul·lià, encara que sintonitza amb algunes de les seves formulacions i amb la seva polèmica actitud antifilosòfica), en què «absurdum» seria una manera maldestra de dir «increïble» (increïble, però vertader). Podríem pensar també en els antidialèctics del segle XI, com ara sant Pere Damià. I, sobretot, en grans noms de la tradició protestant, com ara Luter, Kierkegaard o Karl Barth[21]. El problema, però, que subsisteix en aquest tipus de posició és el que indicava a propòsit de Bergson: que una experiència religiosa, per intensa que sigui, és indiscernible experimentalment de la seva pròpia il·lusió i necessita, per tant, *raons* per ser revalidada filosòficament.

Una altra concepció que por ser qualificada d'irracionalista és la que es deriva de l'anomenada «doctrina de la doble veritat», adoptada, o suposadament adoptada, per alguns medievals i renaixentistes, especialment pels *averroistes llatins*, que sostenien que hi podia haver conflicte entre veritat filosòfica (aristotèlica) i veritat revelada i que, en aquest cas, admetien la veritat revelada (se suposa que sense renunciar, però, a la veritat filosòfica). Ja es veu que parlar de *doble veritat* pot ser utilitzar una etiqueta còmoda, però que el seu concepte és, en rigor, impensable, perquè no hi pot haver alhora dues *veritats* que es contradiguin. Sembla, per tant, més aviat un estratagema per defensar l'autonomia de la filosofia i la radical separació entre filosofia i teologia, encara que sigui a costa d'acceptar, o de simular acceptar, una veritat revelada que contradiu l'«evidència» racional[22].

A l'època contemporània, especialment en el món catòlic, les tendències irracionalistes van associades a diverses formes de *fideisme*. En la seva versió tradicionalista del segle XIX (De Bonald, Lamennais, etc.), el fideisme és una reacció antiil·lustrada, que no solament exalta la fe en el camp religiós, sinó que també comporta una suplantació de la raó en el seu propi camp per aquesta mateixa fe, considerada l'única base també dels principis metafísics i morals. Després, s'ha tendit a entendre per *fideisme* aquella actitud que admet la fe religiosa tot arraconant en aquest camp qualsevol paper de la raó, i això amb independència de la confiança que es tingui en aquesta en els altres àmbits de la cultura (filosofia, ciència, política, etc.). El fideisme tendeix, doncs, a situar la fe religiosa (tota fe religiosa) en una espècie de grau zero de la raonabilitat, on queda exclosa tota possible discussió[23].

21. Deixem de banda aquí la *Glaubensphilosophie* del segle XVIII (Hamann, Herder, Jacobi, etc.), que remet a un concepte de fe que s'acosta al d'intuïció o al de sentiment, bastant allunyat, doncs, del tradicional, i que sintonitza més amb certes formes de *religió natural* que amb les confessions religioses pròpiament dites.
22. Cap relació, per tant, amb l'abans esmentat *credo quia absurdum*. Més aviat s'acosta al que actualment s'entén per *fideisme*, esmentat en el paràgraf següent.
23. És una idea actualment molt difosa, tant en medis creients com en medis descreguts.

6. Retorn sobre la raonabilitat: cercles hermenèutics

Més amunt, m'he referit a la raonabilitat dels ER al·ludint a una certa impregnació mútua entre raó i creença, més enllà de l'alternativa entre racionalitat i irracionalitat. Pot ajudar a entendre aquesta impregnació mútua (aquesta *circumincessió*, si se'm permet de recórrer novament a l'argot teològic) el concepte de *cercle hermenèutic*, «pensat» sobretot per Heidegger i per Gadamer.

La fenomenologia del cercle hermenèutic posa de manifest que tota intel·lecció dels ER té una estructura circular en què la *precomprensió* i la *comprensió* es pressuposen mútuament d'alguna manera. És, per conseqüent, una forma de cercle no *viciós*, sinó *virtuós*, perquè descriu no pas una fal·làcia, sinó una operació mental ineludible. Els dos termes circularment relacionats són precisament la *raó* i la *fe*: la raó proporciona la precomprensió que fa possible la significació de la fe, i la fe dóna la comprensió que acaba de desvelar les virtualitats de la precomprensió. No hi ha fe sense algun exercici de la raó, però aquest mateix exercici de la raó no és autònom en relació amb la fe. De fet, ja ho havia descobert sant Agustí, que posava simultàniament les dues exigències, de creure per tal de poder entendre («credo ut intelligam») i de mirar d'entendre per tal de poder creure («intelligo ut credam»). En l'àmbit religiós, es multipliquen els cercles hermenèutics. Heus-ne ací alguns exemples: el cercle entre els *praeambula fidei* i la fe mateixa, en què els primers anticipen la *intraestructura* intel·lectual del contingut de la fe, i la fe avala el contingut dels *praeambula fidei*; més concretament, el cercle *Déu/Jesús*, en què la qüestió de Déu és lògicament anterior a la de Jesús (perquè cal una precomprensió de Déu per comprendre'n la idea que en donarà Jesús), però la qüestió de Jesús (que avalarà i depassarà els pressentiments de la raó) és, en context cristià, existencialment anterior a la de Déu; el cercle *fe/conversió*, que mostra que aquesta és condicionada per una fe almenys incipient i que la fe no es autònoma en relació amb l'actitud moral, que suposa sempre un cert exercici de llibertat i de reflexió; el cercle *buscar/trobar*, en què la recerca i el trobament també d'alguna forma es pressuposen mútuament (Pascal ho expressa posant aquestes paraules en boca de Jesús: «No em buscaries si no m'haguessis trobat»); etc. En tots els casos, hi ha aquesta impregnació mútua de raó i fe, que permet de parlar de raonabilitat dels ER.

7. Què és creure?

Al començament, he dit que la pregunta per la raonabilitat dels ER equival, finalment, a aquesta altra: «Què és creure?». És una pregunta difícil de respondre i sobre la qual aquí només em proposo fer algunes remarques de vocabulari, espigolar algunes idees que apareixen al llarg de la història del pensament i respondre a dues objeccions.

7.1. Remarques de vocabulari

Òbviament, *creure* no és *saber* ni *dubtar*. Però tampoc no és simplement *opinar*, i és aquí on el llenguatge ens para alguna trampa. En efecte, quan diem «Crec que..», sovint expressem una opinió, és a dir, segons el *Diccionari de la llengua catalana*, una «Manera de jutjar sobre una qüestió», un «concepte que hom té d'una cosa qüestionable». «Crec que...», sovint vol dir el mateix que «Penso que...» o «Opino que...». Ara bé, una opinió val simplement el que valen els arguments o els indicis en què es basa.

Però *creure*, en sentit estricte, no vol dir 'opinar', sinó 'tenir fe', cosa que comporta convicció i compromís[24]. És el que suposa l'expressió «Creure en...». Es *creu en* valors (per exemple: en la democràcia, en la justícia, en la llibertat, en l'amistat, etc.). També es *creu en* persones (per exemple: en un amic, en un líder, etc.), i aquí la *fe* té un matís de confiança. Un cas particular de «fe en...» (del fet de «creure en...») és la fe en Déu, en què la confiança és absoluta. Amb la fe en Déu entrem en l'àmbit de la religió. És la mateixa expressió la que utilitzem en relació amb el contingut dels ER; així, per exemple, diem: «Crec en» l'existència de Déu (= crec que Déu existeix), «Crec en» la creació (= crec que Déu és creador), etc.[25].

Aquestes darreres expressions ens insinuen que tot es pot formular també amb l'expressió «Crec que...», és a dir, amb la mateixa expressió que serveix per introduir una opinió; per exemple: «Crec que la democràcia val la pena», «Crec que el meu amic m'és fidel», «Crec que Déu existeix», etc. Però, llavors, el llenguatge ens pot fer la mala passada de suggerir que tot són simples opinions.

Cenyint-nos a la fe religiosa, una llambregada al vocabulari de les llengües que han nodrit la tradició religiosa occidental ens duu al mateix resultat. En hebreu, la paraula clau és *hemet*, que es pot traduir per 'fe', 'confiança', 'crèdit', 'fidelitat', 'veritat' o 'solidesa'. En grec, *pistis*, *pisteuo* i *pistós* cobreixen tota la gamma del *creure* català (inclòs el sentit d'*opinar*), i el mateix passa amb la doble arrel llatina: *credo*, per una banda, i *fido*, *fides*, *fiducia*, *fidelis*, per l'altra. El sentit de *veritat* o *solidesa* de l'hebreu es reparteix en grec i en llatí entre aquestes sèries i l'*alétheia* grega o la *veritas* llatina. L'aspecte essencial que cal retenir d'aquestes observacions és el doble factor, intel·lectual (coneixement) i no intellectual (confiança), que es desprèn del vocabulari relatiu a la fe en totes tres llengües i que orienta cap al que he anomenat «raonabilitat» de la fe (no cap al *racionalisme* ni cap a l'*irracionalisme*).

24. Una fermesa de convicció que va més enllà de la força dels arguments o dels indicis. Cosa que planteja una dificultat lògica, a la qual em referiré més avall.
25. En francès, hi ha dues expressions diferents segons que es tracti de la fe en valors (*croire à*) o de la fe en persones, en Déu o en el contingut dels ER (*croire en*). En català, *creure* també vol dir 'obeir', sentit que pot tenir alguna cosa a veure amb la fe en persones i/o amb la fe religiosa.

7.2. Ullada a la història del pensament

Voldria, ara, en un breu repàs necessàriament molt esquemàtic, resseguir alguns moments importants de la història del pensament. La tradició filosòfica farà plat fort de l'anàlisi i l'ordenació de la trilogia *opinió/fe/ciència* o *opinió/ciència/fe* (amb dos referents principals: Plató i Kant), mentre que la teològica se centrarà en l'anàlisi de la fe.

En Plató, el concepte d'*opinió* (*doxa*) i el de *ciència* o *saber* (*episteme*) són unívocs. En canvi, el de *fe* o *creença* (*pistis*) és ambigu: d'una banda, apareix en uns textos famosos de *La república*[26] com una forma superior de *doxa*, entre la forma inferior d'aquesta i l'*episteme*; però, d'altra banda, el concepte recobreix també l'actitud mental que Plató reclama envers els grans mites antropològics i escatològics, que ens situen més enllà de l'abast de l'*episteme*. En el primer cas, tenim la seqüència *opinió/fe/ciència*, en què la *fe* és «epistemològicament» inferior a la *ciència*, mentre que en el segon la seqüència és *opinió/ciència/fe*, en què la *ciència* és «humanament» inferior a la *fe*. La coexistència dels dos esquemes platònics orientarà i, alhora, pertorbarà tot el pensament posterior en aquesta matèria.

Sant Agustí, filòsof i teòleg, és el gran analista de la fe. La seva definició de *credere* és: «cum assensione cogitare» («pensar amb assentiment», és a dir, pensar sense deixar d'assentir o assentir sense deixar de pensar). Explora els cercles ja esmentats *fe/raó* («intellige ut credas / crede ut intelligas»)[27] i *fe/conversió*; distingeix entre la *fides qua* i la *fides quae*, i analitza els complements gramaticals de *credere* amb els significats diversos que té: *credere Deo* (raó formal de la fe), *credere Deum* (objecte de la fe) i *credere in Deum* (relació personal amb l'objecte de la fe).

La Bíblia, Plató i Agustí graviten sobre totes les concepcions ulteriors de la fe. Els escolàstics medievals, en particular sant Tomàs d'Aquino[28], prolonguen sobretot les anàlisis augustinianes. Posteriorment, els representants de l'escolàstica barroca faran el que ells anomenen explícitament «analysis fidei»[29]. Una «anàlisi de la fe», que hi distingeix tres elements: la raó, que comporta un cert *intellectus fidei* i el coneixement de les raons de creure[30]; la llibertat (o la voluntat), ja que la fe no és independent de l'actitud moral i els arguments no són mai constrenyedors, i, finalment, la gràcia (que amara i corona el procés humà), perquè la fe, per a la teologia cristiana, és, al capdavall, sempre un do de Déu[31]. Es tracta d'una anàlisi sens dubte correcta, encara que insuficient, perquè hi manca la consciència del paper de la creença ja en la filosofia mateixa[32] i, quant a la

26. Cf. *Rep.* VI, 509-511, i *Rep.* VII, 533-534.
27. Ep. 120; PL 33, 453 s.
28. Sant Tomàs dedica les set primeres qüestions de la *Summa Theologiae*, II-II, a analitzar la fe.
29. Cf., en particular, Gregorio de Valencia (1585), *Analysis fidei catholicae*.
30. Sant Tomàs havia afirmat que «el creient no creuria si no veiés que ha de creure» (STh II-II, q. 1, a. 4).
31. Com es conjumina, en aquest tema i en altres, l'acció de la gràcia amb la llibertat humana serà l'objecte de la famosa controvèrsia *De auxiliis* que va tenir lloc a la darreria del segle xvi.
32. Vegeu el que hem dit més amunt, al final de l'apartat 3.

fe religiosa, la dimensió de *confiança* (que serà subratllada en la tradició protestant) i també la consciència dels condicionants culturals i fins i tot de les «afinitats electives».

Descartes reivindica amb força l'autonomia de la filosofia (una filosofia que pretén ser estrictament racional) i marca distàncies envers els teòlegs. La seva filosofia no inclou cap teoria de la fe. I no manca qui ha considerat la posició religiosa cartesiana propera al fideisme. Però entre els postcartesians hi ha dos pensadors, de conviccions religioses força contraposades, que han recuperat per al pensament el tema de la fe (de la fe en general i de la fe religiosa en particular): Pascal i Hume. En Pascal no solament hi ha una doctrina molt elaborada sobre la raonabilitat de la fe cristiana, sinó també elements per a una teoria general dels discursos no científics (com ara el filosòfic, el polític o el religiós), com a revers de la medalla de la seva teoria de la ciència (entesa aquesta en el sentit més estricte i modern de la paraula). El seu text sobre l'aposta, tan famós com realment desconegut o mal interpretat, dibuixa un «model» teòric d'itinerari de l'agnosticisme a la fe cristiana, tan allunyat del racionalisme com de l'irracionalisme[33]. Quant a l'«escèptic» Hume, cal recordar que fa de la creença un concepte epistemològic cabdal: és la confiança que a les nostres idees els correspon una realitat (així, per exemple, la causalitat és objecte d'una creença engendrada per la imaginació i fortificada pel costum). La creença regeix tota la vida, mentre que l'escepticisme només s'imposa en els rars moments de la reflexió filosòfica. Però no totes les creences tenen el mateix grau de raonabilitat. Així, pensa que la fe religiosa és una creença totalment infundada, explicable pels temors i les esperances que agiten la vida humana.

Així, arribem a Kant, en qui ressona llunyanament Plató. En efecte, en un text famós de la *Crítica de la raó pura*[34], s'hi distingeixen, des d'un punt de vista estrictament epistemològic, per aquest ordre, tres formes de *Fürwahrhalten* (del «fet de tenir una cosa per vertadera»): l'*opinió*, tant subjectivament com objectivament insuficient; la *fe*, subjectivament suficient, però objectivament insuficient, i la *ciència*, tant subjectivament com objectivament suficient. Al títol del capítol, però, amb una consideració més àmpliament humana, aquestes tres formes hi figuren en un ordre diferent: «l'opinió, la ciència i la fe», perquè Kant pensa en un altre concepte de *fe*, la *fe moral* (o *fe racional* o *fe pràctica*), que té per objecte el que més tard anomenarà «postulats de la raó pràctica»: la llibertat, la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu. És el mateix sentit que té *fe* en la famosa sentència del pròleg a la segona edició de la *Crítica*: «He hagut de restringir la ciència per deixar lloc a la fe»[35]. En Kant, doncs, com en Plató, la polisèmia del terme *fe* fa possible la coincidència de dues ordenacions diferents de les tres formes de *Fürwahrhalten*. Encara cal afegir-hi que la *fe moral* és una mena de fe filosòfica, que Kant contraposarà a

33. Vegeu, sobre Pascal com a pensador cristià, el meu capítol «Blaise Pascal (1623-1662)», a: Pere Lluís Font (coord.) (2004), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa.
34. «El cànon de la raó pura», secció 3a: «L'opinió, la ciència i la fe» (A 820 s. / B 848 s.).
35. B XXX.

la *fe revelada* (o *fe dogmàtica* o *fe doctrinal* o *fe eclesiàstica*) de les religions positives, en la qual personalment sembla que havia deixat de creure, bé que el kantisme la declara possible[36]. En tot cas, la filosofia de Kant és un dels grans llocs de reflexió sobre què és creure.

Després de Kant, caldria sens dubte revisitar Kierkegaard, per reavaluar la força i la feblesa del que he anomenat el seu «supraracionalisme». I, entre els posteriors, mereix segurament una atenció especial John Henry Newman, el filòsof i teòleg anglicà esdevingut catòlic i cardenal, que, en la seva *Gramàtica de l'assentiment*, desenvolupa, per il·lustrar la raonabilitat de la fe, la seva teoria de l'*illative sense*, l'argument de la convergència de probabilitats i la distinció entre l'assentiment *nocional* i l'assentiment *real*. Newman, de fet, inaugura les crítiques, que després s'han fet habituals, del que he anomenat «positivisme teològic» i del racionalisme apologètic, sense fer concessions, d'altra banda, al fideisme.

7.3. Resposta a dues dificultats

El que he exposat fins ara podria portar a formular dues dificultats que estan relacionades entre elles: la de la legitimitat dels factors no intel·lectuals en la creença i la de la superioritat de la certesa de la fe sobre el valor dels arguments.

a) *La legitimitat dels factors no intel·lectuals en la creença*. Es podria sospitar, per exemple, com algú ha dit, que «tota voluntat de creure és una raó de dubtar». I segurament és així en l'àmbit estrictament científic. Però no deu ser ben igual si es tracta d'opcions filosòfiques, religioses o filosoficoreligioses. Plató ja parlava d'anar a la veritat «amb tota l'ànima». I aquí, sens dubte, no és indiferent el tipus de disposició espiritual o de compromís moral que es tingui. Voler creure pot ser una forma d'autoengany, però també pot ser estar obert «al que hi hagi», sense blindar-se enfront de les possibles conseqüències (perquè qui busca la veritat està exposat a trobar-la!). Una disposició determinada pot fer veure o impedir de veure. Abans m'he referit al cercle *fe/conversió* (que, evidentment, no funciona de manera mecànica, i per això és de maneig delicat). Potser es podria parlar, més àmpliament, del cercle *teoria/praxi*, i fins i tot d'una certa primacia de la praxi. Per Kant, per exemple, la *fe moral* en els postulats de la raó pràctica és la confiança que són veritat els supòsits teòrics que legitimen una forma ètica de vida. Lucien Goldmann feia de la primacia de la praxi l'element comú de l'epistemologia que ell anomenava «augustiniano-pascaliano-kantiano-marxista». En tot cas, és un fet que la intel·ligència humana no funciona al marge de les actituds vitals. És la persona qui creu o descreu, no la intel·ligència, que és únicament una de les seves facultats.

36. Vegeu l'explicació que dóna Kant del sentit del títol de *La religió dins dels límits de la simple raó* en el pròleg a la segona edició d'aquesta obra.

Fichte deia que «el tipus de filosofia que un escull depèn del tipus d'home que és»[37]. La presència, per tant, de factors no intel·lectuals en la creença és simplement un fet ineludible.

b) *La superioritat de la certesa de la fe sobre el valor dels arguments*. És una dificultat de caire lògic, perquè «peiorem semper sequitur conclusio partem». Els teòlegs solen recórrer, per explicar aquest plus de certesa, a la doctrina del *lumen fidei*, que a un filòsof li pot semblar un *deus ex machina*. Però també es pot assajar alguna forma de resposta filosòfica. Cap opció filosòfica, religiosa o filosoficoreligiosa no és la simple conclusió d'un sil·logisme, per vertadera que alguna sigui (i alguna ho deu ser!). Plató deia que la fe en la immortalitat de l'ànima és un bell risc que val la pena de córrer. Pascal va emprar el concepte d'aposta per mostrar la raonabilitat de l'opció cristiana. Kant va invocar, a favor dels ja diverses vegades esmentats postulats de la raó pràctica, la fe moral, sense fer-se enrere de la sobrietat metafísica imposada per la *Crítica de la raó pura*. Newman parlava de la *certesa moral* generada per la convergència de probabilitats en l'assentiment real (a diferència del nocional). Per descomptat, la fe no és mai el resultat de les proves. Si no, no parlaríem de *raonabilitat*, sinó de *racionalitat*. És veritat que les «proves», en aquest terreny, no són mai absolutament convincents. No proven, però fan raonable la fe. Ens trobem també aquí amb un altre cercle hermenèutic: el cercle *fe/prova*. La fe alimenta la prova, tant com la prova alimenta la fe. Finalment, hi ha en joc sens dubte alguna forma de discerniment, que enfonsa les seves arrels fins al fons més recòndit de la personalitat. La fe deu ser la confiança íntima d'haver fet el bon discerniment. Algú ha dit que aquí ja no és tant el *logos* el que està en joc com el *pneuma*.

8. Implicacions cosmovisionals dels ER

Més amunt ja he observat[38] que els ER formen, en cada religió, un conjunt coherent que porta a plantejar el problema de la seva veritat de manera global. Però el problema de la raonabilitat d'una religió (de l'acceptació raonable de la seva veritat) es pot desplaçar encara cap al de la raonabilitat de les seves implicacions metafísiques i, finalment, cap al de la raonabilitat de la cosmovisió que li fa de marc mental més general. Aquesta ampliació de l'angle de visió porta, doncs, la mirada des d'uns determinats ER cap a la religió de què formen part, cap a la metafísica que sustenta aquesta religió i cap a la cosmovisió que emmarca aquesta metafísica. Ara provaré de suggerir, per cloure aquesta intervenció, com es pot recórrer el camí en sentit invers, partint de la cosmovisió i aterrant en els ER[39].

37. Cf. J. G. Fichte (2004), *Introduccions a la doctrina de la ciència*, Barcelona, Edicions 62, 173.
38. Vegeu la nota 12.
39. Reprenc aquí algunes idees exposades en el meu article «El trilema de les cosmovisions», col·laboració a la miscel·lània *Homenatge a Jaume Bofill i Bofill*, a cura d'Anna Jolonch i J. M. Romero (2011), Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Què és una *cosmovisió*? S'abusa sovint d'aquest terme, que tradueix la *Weltanschauung* dels alemanys. Per tal d'utilitzar-lo amb un mínim de rigor, jo el definiria, inspirant-me lliurement en Dilthey[40], dient que és una visió global de la realitat com a totalitat, en forma de representació més o menys intuïtiva, sense suport pròpiament científic, que és objecte d'assentiment profund, que orienta actituds i conductes individuals i col·lectives i que, convenientment argumentada, dóna lloc a una metafísica. S'han proposat diverses tipologies de cosmovisions. La que em sembla més útil per al cas, inspirada també en Dilthey i reformulada a la meva manera, és la que vaig proposar ja fa una trentena d'anys[41], que redueix a tres les cosmovisions bàsiques: el *materialisme*, el *naturalisme* i l'*espiritualisme*, segons que s'interpreti la realitat amb una referència especial a la matèria, a la vida o a l'esperit, i que corresponen respectivament, des del punt de vista religiós, a l'*ateisme*, al *panteisme* i al *monoteisme*. Són tres possibilitats formals (teòriques) i reals (històriques) mútuament exclusives i extensivament exhaustives, que constitueixen, per tant, un trilema.

Cada una de les tres cosmovisions bàsiques té la seva força i les seves debilitats. Cada una ha nascut d'una intuïció fonamental i, en la mesura que, en estadis culturals avançats, passa a ser objecte d'autoreflexió, es reforça amb un argumentari propi i amb la percepció de les febleses de les altres dues. Cada una descobreix un tipus de raonabilitat que la fa argumentable, però no estrictament demostrable, amb una clara circularitat entre els seus continguts teòrics i les seves proves. Unes proves que no es formulen des de cap plataforma exterior neutra, sinó des del seu interior mateix, de manera que cada una ha de carregar amb el seu *onus probandi*. Retrobem, doncs, un tipus de raonabilitat de les cosmovisions anàleg al que hem anat trobant en els ER.

Ja he insinuat que cada cosmovisió, si és explícitament formulada, degudament conceptualitzada i correctament argumentada, dóna lloc a una metafísica (o a un tipus de metafísica). Una metafísica, doncs, pot ser considerada l'extracte conceptual quintaessenciat d'una cosmovisió. Però, al mateix temps, una metafísica és una hipòtesi teòrica des de la qual una religió resulta intel·lectualment plausible o no. Així, la metafísica que cristal·litza en el si d'una cosmovisió *espiritualista*, en el d'una de *naturalista* o en el d'una de *materialista*, respectivament, fa plausibles les religions monoteistes, o fa plausibles les religions còsmiques orientals panteistitzants, o fa impossible tota religió. Una metafísica vertebra, doncs, intel·lectualment una religió. Segurament, això s'esdevé perquè la metafísica va aparèixer dintre de l'espai intel·lectual obert per les grans religions, les quals van portar a pensar la realitat globalment. Per això també, en una mena de retroacció, la religió alimenta temàticament la metafísica. Si és així, la metafísica fa conceptualment de frontissa entre cosmovisió i religió. Per això es pot parlar tant d'implicacions metafísiques d'una

40. Cf. W. Dilthey (1997), *Hermenèutica, filosofia, cosmovisió*, Barcelona, Edicions 62, Textos Filosòfics, 76.
41. En el treball esmentat a la nota 1.

religió i dels seus ER com d'implicacions cosmovisionals. I en tots els nivells (cosmovisió, metafísica, religió, ER), no parlem pas de *racionalitat* ni d'*irracionalitat*, sinó de *raonabilitat.*

Pere Lluís Font. Nascut a Pujalt (Pallars Sobirà) el 1934. Ha estat professor de filosofia a la UAB des de la seva fundació el 1968. Ha publicat treballs d'història de la filosofia moderna, d'història del pensament català, d'història del pensament cristià i de filosofia de la religió, i ha codirigit la col·lecció «Textos Filosòfics» d'Edicions 62. És membre emèrit de l'Institut d'Estudis Catalans i membre electe de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Ha rebut la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya i és doctor *honoris causa* per la Universitat de Lleida.

Pere Lluís Font. Born in Pujalt (Pallars Sobirà) in 1934. He has been Professor of Philosophy at the Autonomous University of Barcelona (UAB) since its inception in 1968. He has published works in the history of modern philosophy, the history of Catalan thinking, the history of Christian thinking, and philosophy of religion, and has directed the «Textos Filosòfics» (Philosophical Texts) series, published by Edicions 62. He is an emeritus member of the Institut d'Estudis Catalans, and an elected member of the Reial Academia de Bones Lletres de Barcelona. He has been awarded the Creu de Sant Jordi distinction by the Catalan government and an *honoris causa* doctorate by the University of Lleida.

La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió secular de la modernitat?*

Jürgen Habermas
Goethe Universität Frankfurt

CC BY NC

Data de recepció: 28-06-13
Data d'acceptació: 1-10-13

Resum

La vitalitat de la religió ha conduït a qüestionar la tesi que vincula la modernització i la secularització. Cal, doncs, repensar el mateix significat de la «modernitat», per tal d'adaptar-la a l'escala mundial. A l'hora de dur a terme un diàleg intercultural ja no es pot confiar en un suposat universalisme de la raó. La raó secular no pot pretendre establir els criteris de la racionalitat sense prendre en consideració també altres tradicions, com les que beuen de la religió. Es planteja, doncs, la pregunta de si el pensament postmetafísic pot aprendre alguna cosa de les tradicions religioses i si, per fer-ho, cal que s'hi relacioni de manera agnòstica.

Paraules clau: secularització; religió; modernitat; democràcia; raó.

Abstract. *The revitalization of religion: a challenge for the secular self-understanding of modernity?*

The vitality of religion has led to a questioning of the thesis linking modernization and secularization. It is therefore necessary to rethink the meaning of «modernity» itself to adapt it to the global scale. When conducting an intercultural dialogue we cannot trust in a putative universalism of reason anymore. Secular reason cannot be expected to lay down the criteria for rationality without giving due consideration to other traditions, such as those drawing form religion. The question then raises, can postmetaphysical thinking learn something from religious traditions? And in order to do it, does it need to approach them in an agnostic way?

Keywords: secularization; religion; modernity; democracy; reason.

* Aquest text va ser publicat originàriament amb el títol: «Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?», a *Philosophische Texte: Studienausgabe*, *Bd. V: Kritik der Vernunft*, 2009, 387-407. Traducció de Daniel Gamper (Agraeixo les observacions pertinents de Pere Fabra a la traducció.)

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.103

Sumari

1. Què significa la revitalització de les grans religions per a una societat àmpliament secularitzada?
2. Com podem entendre la «modernitat» des de la perspectiva de la societat mundial emergent?
3. El nivell secular del discurs intercultural sobre els fonaments de la justícia política
4. L'autocomprensió de la raó secular
5. Agnosticisme disposat a aprendre

1. Què significa la revitalització de les grans religions per a una societat àmpliament secularitzada?

1) Des dels temps de Max Weber i d'Émile Durkheim, ha romàs llargament incontestable la tesi segons la qual existeix un nexe ben estret entre la modernització progressiva de la societat i una secularització cada cop més àmplia de les consciències de la població. Aquesta tesi es basa en tres consideracions.

En primer lloc, el progrés cientificotècnic promou una *comprensió antropocèntrica* del món «desencantat», és a dir, un món causalment explicable; i un humanisme científicament il·lustrat no es pot reconciliar fàcilment amb imatges del món teocèntriques i cosmocèntriques. En segon lloc, les esglésies i les comunitats religioses, en el curs de la *diferenciació* funcional *de subsistemes socials*, ja no tenen incidència en el dret, la política i el benestar públic, la cultura, l'educació i la ciència, i es limiten a exercir la seva funció genuïna d'administració dels béns salvífics, privatitzen la pràctica religiosa i, en general, perden significat públic. Finalment, el desenvolupament des de societats agràries fins a societats industrials i postindustrials va tenir com a conseqüència un benestar mitjà més elevat i una seguretat social creixent, i amb l'alleujament de les crisis vitals, és a dir, amb la *seguretat existencial creixent*, desapareix per a l'individu la necessitat profundament arrelada de seguir una pràctica que promet dominar les contingències descontrolades mitjançant una «comunicació» amb un «més enllà» o un poder còsmic. A les societats europees del benestar, així com a Canadà, Austràlia i Nova Zelanda, els lligams religiosos dels ciutadans s'han afluixat gradualment des de la fi de la Segona Guerra Mundial de manera dràstica.

Però, des de fa més de dues dècades, per a la sociologia acadèmica, la tesi de la secularització esdevé controvertida[1], perquè està sotmesa a la sospita d'haver consolidat simplement una gran narrativa dels llocs comuns culturals de la *intelligentsia* occidental entre 1870 i 1910[2]. En les aigües d'una crítica no del tot infundada a l'estreta perspectiva eurocèntrica, s'ha arribat a parlar fins i tot de la «fi de la teoria de la secularització»[3]. Els Estats Units, amb les seves comunitats de creients d'una vitalitat incommovible i grups solidificats

1. J. Hadden (1987), «Towards desacralizing secularization theory», *Social Force*, 65, 587-611.
2. D. Martin (2005), «Introduction», a: *On Secularization*, Burlington, Ashgate Publishing.
3. H. Joas (2007), «Gesellschaft, Staat und Religion», a: H. Joas (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, Fischer, 9-43.

de ciutadans religiosament vinculats i actius, que constitueixen alhora la punta de llança de la modernització, van ser considerats durant molt de temps la gran excepció a la tendència secularitzadora. Les lliçons que s'extreuen d'una perspectiva *globalment ampliada* a unes altres cultures i grans religions ens porten a pensar que els Estats Units són avui més aviat el cas normal.

Des d'aquesta perspectiva revisionista, el desenvolupament europeu que, amb el seu racionalisme occidental, havia de constituir el model per a la resta del món esdevé l'autèntica excepció[4]. Es tracta, sobretot, de tres fenòmens superposats que es concreten per fer la impressió d'una *resurgence of religion* d'efectes mundials: el desplegament missioner de les grans religions, la seva agudització fonamentalista i la instrumentalització política dels seus potencials violents.

a) Un signe de vitalitat és, abans de res, la circumstància que, en el marc de les comunitats religioses i de les esglésies existents, els grups ortodoxos o, en tot cas, conservadors es troben arreu en l'ofensiva. Això és aplicable a l'hinduisme i al budisme, així com a les tres religions monoteistes. Crida l'atenció sobretot la difusió regional de les religions establertes a l'Àfrica i als països de l'est i del sud-est asiàtics. L'èxit missioner depèn, palesament també, de la variabilitat de les formes d'organització. L'Església mundial multicultural del catolicisme romà s'adapta millor a les tendències globalitzadores que no pas les esglésies protestants constituïdes en els estats nació, que són les grans perdedores. Les que es despleguen de manera més dinàmica són les xarxes descentralitzades de l'islam (sobretot, a l'Àfrica subshariana) i les evangèliques (sobretot, a l'Amèrica Llatina). Es caracteritzen per una religiositat extàtica atiada per figures carismàtiques.

b) Els moviments religiosos que creixen més de pressa, com ara els pentecostals i els musulmans radicals, són els que poden ser més ben descrits com a «fonamentalistes». En el culte que s'hi ret, es conjuminen l'espiritualisme i l'escatologia amb idees morals rígides i creences bíbliques literals. Per contra, des dels anys setanta, els «nous moviments religiosos» que sorgeixen de manera inconstant estan marcats per un sincretisme «californià». Tanmateix, comparteixen amb els evangèlics una forma desinstitucionalitzada de pràctica religiosa. Al Japó, han sorgit, en els últims anys, unes quatre-centes d'aquestes sectes, que barregen elements del budisme i la religió popular amb doctrines pseudocientífiques i esotèriques. A la República Popular de la Xina, les represàlies estatals contra les sectes Falun Gong han dirigit l'atenció al gran nombre de «noves religions», els membres de les quals s'estima que poden ser uns 80 milions[5].

c) El règim dels mul·làs a l'Iran i el terrorisme islàmic són els exemples més espectaculars d'un desencadenament de potencials religiosos violents.

4. P. L. Berger (2005), «The Desecularization of the World: A Global Overview», a: P. L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1-18.
5. J. Gentz (2007), «Die religiöse Lage Ostasiens», a: H. Joas (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, Fischer, 358-375.

Sovint, la codificació religiosa atia la brasa de conflictes que tenen un origen profà. Això es pot aplicar a la «dessecularització» del conflicte del Pròxim Orient, així com a la política del nacionalisme hindú i al conflicte incessant entre l'Índia i el Pakistan[6], o a la mobilització de la dreta religiosa als Estats Units abans i durant la invasió de l'Iraq.

2) No puc entrar en detall en la discussió dels sociòlegs sobre el suposat caràcter excepcional de les societats secularitzades d'Europa en una societat mundial religiosament mobilitzada. Em fa la impressió que les dades comparades globals parlen a favor dels defensors de la tesi de la secularització[7]. Mentre creix la secularització en les societats benestants i desenvolupades, la societat mundial és cada cop més religiosa, ateses les taxes de naixements més altes dels països en vies de desenvolupament. És clar que la propagació dinàmica de la religió no s'explica només per tendències demogràfiques. Una mirada més detallada als contextos en eclosió i a les situacions revolucionàries dels diversos grups que, tanmateix, es troben en una situació d'inseguretat social igual, que són sensibles als missatges d'escenificació populista de les megaesglésies carismàtiques evangèliques, per exemple: a l'Amèrica Llatina, a l'est d'Àsia i a l'Àfrica, confirma la hipòtesi sobre el nexe entre la inseguretat existencial i la necessitat religiosa[8]. Per explicar l'agudització fonamentalista i la instrumentalització política de les religions mundials, també s'ofereixen justificacions que es troben en consonància amb la tesi de la secularització[9].

És cert que el desenvolupament de la consciència religiosa als Estats Units no s'adequa, a primera vista, al patró teòric de la secularització progressiva, però Norris i Ingelhart expliquen la vitalitat religiosa de les societats dels Estats Units, d'una banda, demogràficament, per una immigració procedent de societats tradicionals amb orientació religiosa i taxes altes de naixements i, d'altra banda, des del punt de vista socioestructural, referint-se a la debilitat del sistema de seguretat social. Als Estats Units, no hi ha una xarxa social que protegeixi els grups poblacionals, especialment amenaçats i febles, dels riscos socials provocats per un sistema econòmic de capitalisme salvatge, com encara és habitual a Europa.

La debilitat de la teoria de la secularització consisteix més aviat en les conclusions no diferenciades que es palesen en l'ús poc acurat dels conceptes *secularització* i *modernitat*. El que és correcte és l'afirmació que les esglésies i les comunitats religioses, seguint la tendència de la diferenciació dels sistemes

6. Cf. les contribucions de H. G. Kippenberg i H. von Stietencron a H. Joas (ed.) (2007), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, Fischer, 465-507 i 194-223.
7. P. Norris i R. Ingelhart (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Nova York, Cambridge University Press.
8. D. Martin (2005), «Evangelical Expansion in Global Society», a: *On Secularization*, Burlington, Ashgate Publishing, 26-46.
9. M. Riesebrodt (2000), *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, Munic, C. H. Beck; H. Bielefeldt i W. Heitmeyer (eds.) (1998), *Politisierte Religionen*, Frankfurt, Suhrkamp.

funcionals socials, s'han limitat de manera creixent a la funció nuclear de la praxi de cura de les ànimes i han hagut d'abandonar les seves competències més àmplies en altres àmbits socials. Alhora, la pràctica religiosa s'ha reclòs en formes més individuals. L'especificació funcional del sistema religiós es correspon a una individualització de la pràctica religiosa.

José Casanova ha assenyalat amb raó que la pèrdua funcional i la individualització no han de suposar una *pèrdua de significat* de la religió, ni en l'espai públic polític i en la cultura d'una societat, ni en la conducció personal de la vida[10]. Amb independència del seu pes quantitatiu, les comunitats religioses poden afirmar un «lloc» també en la vida de societats àmpliament secularitzades. La descripció d'una «societat postsecular», en la mesura que «compta amb la pervivència de comunitats religioses en un entorn progressivament secularitzat», s'adiu amb la consciència pública europea[11]. La lectura modificada de la tesi de la secularització no té tant a veure amb la seva substància com més aviat amb previsions sobre el paper futur «de la» religió. La nova descripció de les societats modernes com a «postseculars» es refereix a una *transformació de la consciència* que explico sobretot a partir de tres fenòmens.

a) En primer lloc, la percepció que els mitjans de comunicació transmeten d'aquests conflictes mundials —que sovint són presentats com a contraposicions religioses— modifica la consciència pública. No cal ni tan sols la presència inquietant dels moviments fonamentalistes i la por davant d'un terrorisme religiosament bastit, per tal que la majoria dels ciutadans europeus percebi la relativitat de la seva pròpia consciència secular en l'escala mundial. Això fa que la convicció laïcista se senti insegura quant a la *previsible desaparició* de la religió i abandoni el triomfalisme de la comprensió secular del món. La consciència de viure en una societat secular ja no va lligada amb la *certesa* que la modernització progressiva cultural i social es realitzarà *en detriment* del significat públic i personal de la religió.

b) En segon lloc, la religió també adquireix més significació en l'interior dels espais públics nacionals. No estic pensant, en primera instància, en la autopresentació mediàtica de les esglésies, sinó en la circumstància que les comunitats religioses adopten, de manera creixent en la vida política de les societats seculars, el paper de comunitats d'interpretació[12]. Poden influenciar la creació de l'opinió i la voluntat públiques sobre temes pertinents amb aportacions rellevants, bé convincents bé inextricables. Les nostres societats cosmovisivament plurals ofereixen a aquestes intervencions una caixa de ressonància sensible, ja que estan cada cop més dividides sobre

10. J. Casanova (1994), *Public Religons in the Modern World*, University of Chicago Press.
11. J. Habermas (2001), *Glauben und Wissen*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 13. Traducció catalana: «Creure i saber», a: *El futur de la naturalesa, humana. Envers una eugenèsia liberal?*, Barcelona, Empúries, 2002.
12. Cf. F. Schlüsser Fiorenza (1992), «The Church as a Comunity of Interpretation», a: D. Browning i F. Schlüsser Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Nova York, Crossroad, 66-91.

conflictes de valor que han de ser regulats políticament. En la discussió sobre la legalització de l'avortament o l'eutanàsia, sobre preguntes bioètiques relatives a la medicina reproductiva, qüestions de protecció dels animals i l'escalfament del planeta, etc., sobre aquestes matèries i unes altres de semblants, la situació argumentativa és tan complexa que no està de cap manera decidit de bon principi quina part es pot referir a les intuïcions morals correctes.

c) La immigració de treballadors i de refugiats polítics, procedent sobretot de països amb cultures tradicionals, és el tercer estímul d'una transformació de la consciència dels pobles. Des del segle XVI, Europa va haver d'aprendre a tractar amb les divisions *confessionals* a l'interior de la cultura i la societat pròpies. La immigració ha suposat que, a les agudes dissonàncies entre diverses *religions*, s'hi afegissin els reptes d'un *pluralisme de formes de vida* que és típic de les societats de migració. Els musulmans veïns obliguen els ciutadans cristians a confrontar-se amb pràctiques de fe que els fan la competència. A les societats europees que es troben en un procés dolorós de transformació cap a societats de migració postcolonials, es percep com un repte la coexistència tolerant amb diverses comunitats religioses, en connexió amb el difícil problema de la integració social de les cultures d'immigració. Cal dir que les confessions autòctones augmenten també la seva ressonància gràcies a l'aparició i la vitalitat de comunitats religioses estrangeres. També contribueixen a aconseguir que els ciutadans secularitzats percebin més clarament el fenomen d'una religió que es fa viva en l'espai públic.

La transformació de la consciència que es duu a terme en societats àmpliament secularitzades es refereix, en primer lloc, al vessant pronosticador de la tesi de la secularització, o sigui, a la suposada desaparició de la religió d'un món desencantat. Aquest desplaçament de l'accent recorda el fet que, originàriament, la tesi estava vinculada a una perspectiva de desenvolupament socioevolutiva d'alta volada que avui, amb la mirada global ampliada a la societat mundial multicultural, ha perdut plausibilitat[13]. La manera com valorem el futur de la religió depèn de com jutgem el destí de la modernitat *en la seva totalitat*.

2. Com podem entendre la «modernitat» des de la perspectiva de la societat mundial emergent?

Es tracta d'esbrinar si les *múltiples modernitats* emergents es limiten a modificar l'*aparença* de la modernitat o si bé exigeixen una *substitució culturalista* en els conceptes fonamentals de les teories de la modernització. Avui són essencialment tres les concepcions que competeixen. Vull començar comparant el concepte sistemicofuncionalista de societat mundial amb el plantejament contra-

13. R. Ingelhart i C. Welzel (2005), *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, Cambridge University Press, part I.

ri del culturalisme radical, per tal d'introduir una tercera concepció que vincula aquestes perspectives teòriques d'una manera molt prometedora.

Si, amb Luhman, es concep la societat mundial com el resultat d'una dinàmica evolutiva, que empeny la diferenciació funcional més enllà de les fronteres de les societats organitzades en estats nacionals, s'imposa la imatge de sistemes funcionals globalment il·limitats[14]. De la mà de la comunicació digital que transcendeix la dimensió espacial en la xarxa mundial i seguint el patró d'un tràfic també accelerat, global i sense fronteres de persones, béns i capital, hi ha uns altres subsistemes, com ara la ciència i la tècnica, la cultura musical i de masses, l'esport i la criminalitat organitzada, el dret, la medicina i l'educació, que travessen sense entrebancs les fronteres estatals i culturals[15]. Després de la darrera onada globalitzadora del sistema comercial, no existeix cap opció de sortida de l'àmbit d'influència del capitalisme. Més aviat, es desenvolupa, en totes les regions del món, la mateixa infraestructura, els mateixos tipus d'habitacles i de xarxes urbanes, sistemes administratius, de salut i educatius semblants, els mateixos mitjans de comunicació de massa, etc.

En contraposició a aquesta lectura del funcionalisme sistèmic, els plantejaments culturalistes sostenen que una mirada fixada en la «civilització» en singular no presta atenció al caràcter propi de les civilitzacions que només fan la seva aparició en plural[16]. A diferència del concepte introduït per la sociologia de «societats» delimitades segons els territoris estatals i que només en aquest marc són capaces d'actuar, entenem les «civilitzacions» com a enormes formacions històriques que abracen diverses societats des del punt de vista sincrònic i diacrònic. Es mantenen unides per tradicions fortes i s'estructuren de manera difusa vers el centre i la perifèria. En la lectura de Toynbee (o també de Spengler), els cercles culturals o les civilitzacions són clarament objectivades com a grans subjectes holísticament constituïts, tot imitant les societats d'organització estatal. Subjectes que es distingeixen recíprocament com a totalitats i com a actors col·lectius en la mesura en què existeixen els uns al costat dels altres sense relacionar-se, «topant violentament entre ells». En contraposició amb l'estratègia conceptual generalitzadora de la teoria social, la comprensió essencialista de les «cultures» tancades en si mateixes (com en el cas de Huntington[17]) alimenta la idea particularista de relacions entre amic i enemic i el *clash of civilizations*.

Cap d'aquestes lectures oposades pot ajustar-se a un fenomen essencial de la modernitat actual: la diversitat dels rostres que «la» modernitat globalitzada, partint dels impulsos occidentals, adopta en altres regions del món. D'una

14. N. Luhman (1975), «Die Weltgesellschaft», a N. Luhman, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 51-77; R. Stichweh (2000), *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
15. Stichweh (2000).
16. J. P. Arnason (2003), «The rediscovery of civilizations», a: *Civilizations in Dispute*, Londres, Routledge, cap. 1.
17. S. P. Huntington (1996), *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Nova York, Simon & Schuster.

banda, el culturalisme radical és cec per a la difusió global dels sistemes funcionals que segueixen en cada cas la seva pròpia lògica en qualsevol context. El mercat obliga *tots* els empresaris, inversors i consumidors a ponderar de manera utilitarista els béns i el càlcul de la maximització del benefici, ja sigui a l'Àfrica, a l'Àsia o a l'Amèrica Llatina. El funcionalisme sistèmic, d'altra banda, només veu els efectes anivelladors de les tendències evolutives *generals*. En efecte, altres civilitzacions reaccionen als impulsos occidentals cap a la modernització de les seves societats com a *reptes* als quals han de buscar resposta recorrent als seus propis recursos culturals. Això es deu al fet que *la mateixa tensió dialèctica entre tradició i modernitat*, de la qual prové la forma occidental de la modernitat, també opera en altres complexos civilitzadors. Això es posa de manifest especialment en les cultures de l'Àsia oriental. Les pròpies tradicions creadores d'identitat no només deixen el seu senyal en l'estil de la comunicació i en la inequívoca fisonomia del món de la vida, sinó també en la institucionalització de la burocràcia de l'Estat i el tràfic mercantil, l'arquitectura i la planificació de les megaurbs, els costums educatius i el currículum escolar, la ponderació del treball, el consum i el temps lliure, l'esport i la salut, etc.

Aquestes observacions de la investigació comparada sobre civilitzacions han conduït Eisenstadt a promoure un interessant programa de recerca[18]. Proposa la imatge d'una societat mundial multicultural a partir del concepte d'una formació civilitzadora pròpia que, a través de la seva dinàmica modernitzadora global, s'ha desconnectat *de manera uniforme* de *totes* les altes cultures tradicionals (àdhuc la cultura d'Occident). La perspectiva universalitzadora de la teoria social és combinada amb la mirada diversificadora de la recerca comparada de civilitzacions[19]. Sobre la base d'*una única infraestructura social globalitzada* (caracteritzada sobretot per uns trets propis sistèmics de dominació cientificotècnica de la natura i del món, exercici burocràtic del poder i creació capitalista de riquesa), «la modernitat» constitueix quelcom com l'arena en la qual es troben les *diverses civilitzacions* seguint una forma més o menys específicament cultural de la infraestructura comuna. Aquestes civilitzacions es confronten i discuteixen sobre l'autocomprensió de la modernitat, sobre la qual cadascuna sosté versions diferents.

La «modernitat» va sorgir a Occident com un concepte *cultural*[20] que es refereix a una base *social*, percebuda com a radicalment nova, de relacions vitals revolucionades, un concepte que, al seu torn i gràcies al poder de definició que té, *codetermina* aquestes relacions[21]. De manera semblant, Arnason veu la modernitat actual *globalitzada*, sorgida d'arrels multiculturals, com a camp de batalla per a la discussió sobre les definicions d'una base social comuna. Aquesta

18. J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt i B. Wittrock (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill.
19. Arnason (2003), 42.
20. H. R. Jauss (1964), «Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der "Querelle des Anciens et des Modernes"», a H. Kuhn i F. Wiedman (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munic, Pustet, 51-72.
21. J. Habermas (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.

discussió, al mateix temps, no deixa incòlume aquesta base i és la causa de certa fragmentació cultural de la societat mundial[22].

Però la imatge d'un món *culturalment dividit* i, per tant, *no completament* integrat, ens oculta el fet que els conflictes interpretatius que són traslladats al nivell de les polítiques culturals identitàries, no fan res més que dissimular provisionalment el repartiment global desigual del benestar i del poder, com també el darwinisme social guiat per interessos en la política mundial. En tot cas, observem un desenvolupament esperançador en direcció contrària, encara que sigui dèbil. L'espessiment d'una xarxa d'organitzacions internacionals desvia l'atenció a una dimensió fins ara obviada en el concepte de societat mundial. Amb aquesta altra dimensió d'una *juridificació progressiva de les relacions internacionals*, el concepte d'una societat mundial culturalment dividida situa la qüestió de la secularització sota una altra llum.

En el nostre context, l'interessant són sobretot els *pressupòsits cognitius* que s'haurien de complir per tal que s'aconseguís una entesa intercultural sobre els principis de justícia política per a una societat mundial multicultural. La resposta abstracta és evident: totes les parts haurien d'estar disposades, amb independència del seu rerefons cultural, a sospesar, des de la pròpia perspectiva i des de la de l'altre participant simultàniament, els punts controvertits, i també en les qüestions pràctiques, a utilitzar només els arguments que siguin convincents *en principi per a tothom*, amb independència del seu rerefons de convicions metafísiques o religioses. Aquests pressupòsits cognitius caracteritzen *en el seu resultat* un nivell d'entesa que neutralitza les cosmovisions i que és, en aquest sentit, secular. Des d'aquest punt de vista, la discussió sobre la secularització pren una altra direcció.

3. El nivell secular del discurs intercultural sobre els fonaments de la justícia política

La qüestió ja no és si, en condicions modernes de vida, la religió desapareix dels caps dels ciutadans o sobre si perd rellevància pública. El que de moment trobem a l'arena global són religions mundials d'una vitalitat sense minva. Simultàniament, *ja només* existeixen societats *modernes* que confronten, de manera inevitable, els seus membres amb determinats fets fonamentals:

— Amb la pressió individualitzadora i racionalitzadora que exerceix l'economia capitalista i la dominació burocràtica sobre les habituals condicions de vida tradicionals.
— Amb els discursos institucionals del dret, l'economia i la ciència, que creen un saber *mundà*.
— Amb el pluralisme de concepcions del món i formes de vida que representen alternatives a les pròpies creences i costums de cada cas.

22. Arnason (2003), 325.

Avui, la pregunta sobre la relació entre modernització i secularització es planteja d'una altra manera: l'autocomprensió d'una cultura qualsevol que s'ha de confrontar amb aquests fets fonamentals, pot resistir la pressió d'un distanciament reflexiu de si mateixa? Les civilitzacions que es troben en el camí de la modernitat multicultural, podran transformar el seu encuny religiós originari, de manera que es proveeixin del potencial cognitiu per aconseguir desacoblar les conviccions universalment acceptables i, en aquest sentit, «seculars», de les descripcions i els arguments propis de cada cosmovisió? Acceptat això: es desplaçaria la societat mundial multicultural cap a la diferenciació funcional d'una religió que manté la seva rellevància pública sense perjudicar els fonaments legitimadors seculars i independents propis de la política i el dret?

Només amb aquests pressupòsits, tindrien una oportunitat les tendències que assenyalen[23] cap a una constitucionalització del dret internacional[24]. Si, per contra, els «realistes» tinguessin raó en la seva concepció que, atès el tancament semàntic de les imatges del món incommensurables, és impossible quelcom semblant a la «justícia entre nacions», aleshores, en el millor dels casos, es podria aconseguir una concepció de l'ordre mundial a la manera de Carl Schmitt, segons la qual una prohibició d'intervenció dels «poders no territorials» pacifica un món dividit en «grans espais» imperials[25].

A més, hem d'evitar el prejudici segons el qual seria sobretot cosa de les esglésies i de les comunitats religioses el fet de participar en discursos interculturals i aprendre'n. Suposem contrafàcticament que *totes* les comunitats religioses ja haguessin utilitzat la reflexivitat present en les formes de vida modernes per aportar una entesa sobre les condicions normatives d'una coexistència global partint del mateix respecte per a tothom. En aquest procés, certament laboriós, interromput per molts contratemps, que conduiria finalment a l'acceptació de regles i procediments d'un dret internacional constitucionalitzat, a través d'un *incessant dissens* sobre la correcta autointerpretació de la modernitat, s'hauria destriat un tipus específic d'arguments, és a dir, els arguments conceptuals i empírics, científics, morals i jurídics, que (atès el rerefons d'experiència de les condicions modernes de vida) haurien semblat plausibles a *totes* les parts, amb independència de les seves contraposicions cosmovisives. En un primer pas, podem anomenar «raó secular» la capacitat de desenvolupar i reconèixer arguments com aquests.

Però aquesta imatge és incompleta en un sentit essencial, ja que, en el nostre experiment mental, només hem pres en consideració fins ara comunitats

23. S. Leibfried i M. Zürn (eds.) (2005), *Transformation of the State*, Cambridge University Press, i l'estudi subsegüent: A. Hurrelmann, S. Liebfried, K. Martens i P. Mayer (eds.) (2008), *Zerfasert der Nationalstaat?*, Frankfurt, Campus.
24. Per a un esbós d'una societat mundial políticament constituïda, cf. també la meva rèplica a: P. Niesen i B. Herbroth (eds.) (2007), *Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 406-459, esp. 442 s.
25. C. Schmitt (1991), *Völkerrechtliche Großraumordnung*, Berlín, Duncker & Humblot, 1941, i C. Schmitt (1997), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Eropäum*, Berlín, Dunker & Humblot, 1959.

religioses, o en tot cas partits, que es diferencien mútuament en les seves mentalitats pel rerefons religiós característic de la seva cultura de procedència. Tanmateix, no és només necessària una entesa entre cultures de tall religiós. Hi ha un altre tipus de *dissens* que cal superar i que existeix *entre ciutadans seculars i religiosos* i elits, i que travessa avui ja les societats civils de tots els països. Aquestes parts disputen sobre *la comprensió de la raó secular mateixa*.

Els partidaris de tradicions fortes i de doctrines comprehensives es podrien posar d'acord (a la manera d'un *overlapping consensus* com el proposat per Rawls) sobre els principis per construir un ordre just amb l'ajut d'arguments que es palesarien com a *cosmovisivament neutres*. Però aquests serien arguments que no es dirigirien contra la pretensió de veritat de la religió i la metafísica. I això perquè, per als creients, els arguments adquireixen força de convicció a partir de la seva connexió amb les premisses de la imatge del món de què en cada cas es tracti; s'adapten com un *mòdul* a totes les imatges del món possibles[26]. Per contra, les persones que nodreixen la seva comprensió del món i de si mateixes a partir *només* de raons i d'informacions seculars tenen una comprensió menys restrictiva de la raó secular. Per a ells, la «raó» no és el mínim comú denominador que *roman* en la competència entre cosmovisions, sinó una autoritat de propi dret[27]. Mentre que, des de la perspectiva religiosa, el bagatge d'arguments seculars és, d'entrada, tan limitat que no sorgeixen dissonàncies cognitives per al creient, des de la perspectiva secular, la raó és autònoma en la determinació del que en cada cas pot valer com a bon o mal argument.

Això no ha de portar *necessàriament* a un judici avaluador sobre la intenció moral i el potencial *contingut* de veritat de les afirmacions religioses o metafísiques, sinó que permet practicar un agnosticisme contingut. D'altra banda, una aguda reserva *laïcista* respecte de les doctrines profètiques i les imatges del món metafísiques, tant a l'interior de la pròpia cultura com a nivell mundial, pot conduir a un conflicte entre creients i secularistes tan profund com el que es dóna entre diverses concepcions del món. Si la banda secular exclou els ciutadans religiosos del cercle dels coetanis moderns i els contempla com si fossin exemplars d'una espècie en extinció, ataca la substància de la *pertinença* igualitària a l'univers de les persones raonables. Sense un reconeixement recíproc, no es pot garantir la igualtat jurídica formalment assegurada entre ciutadans de l'estat o ciutadans del món com a *modus vivendi*. En una altra banda, he desenvolupat el que això significa per a l'estabilitat d'un estat constitucional des del punt de vista de la teoria política[28]. En el context de la tesi de la secularització, es tracta de la diferència entre una comprensió laica i una de laïcista de la raó autònoma.

26. J. Rawls (1993), *Political Liberalism*, Nova York, Columbia University Press, 12 s.
27. J. Habermas (1996), «"Vernünftig" versus "Wahr" oder die Moral der Weltbilder», a *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 95-127.
28. J. Habermas (2005), «Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger», a: *Studienausgabe*, vol. 4, 259-297.

He completat el concepte de societat mundial, propi de la teoria de la civilització, amb un nivell cognitiu comú que permet establir una entesa intercultural sobre el que pot comptar com a «justícia entre nacions». Però per assolir aquesta integració no només es necessita, com ara veiem, que *totes les comunitats religioses* s'aventurin en el correcte processament reflexiu dels fets bàsics de la modernitat, en lloc de cedir a la temptació fonamentalista de retirar-se del món modern o de lluitar-hi en contra. En les societats postseculars, es tracta, més aviat, d'un procés d'aprenentatge *complementari* que qüestioni l'autocomprensió laïcista d'una raó secular anquilosada en si mateixa. I així arribo al nucli del tema.

4. L'autocomprensió de la raó secular

L'autocomprensió secular del pensament postmetafísic té, en primer lloc, el sentit *negatiu* d'una renúncia a les premisses que provenen de revelacions divines i doctrines profètiques. Però l'autonomia de la raó no només recolza en la diferència entre la *lumen naturale* i la *sacra doctrina*. Indica, més aviat, que la fe no pot aportar res més al saber del món. El pensament secular va assolir una determinació *positiva* en el curs d'una reflexió:

— Sobre el nou tipus de coneixement de la natura que es va formar des del segle XVII.
— Sobre la nova experiència de la pèrdua de la innocència que es va iniciar tot seguint el progrés del coneixement en les ciències naturals, socials i de l'esperit.

Aquest vincle de totes les ciències modernes amb la tradició *il·lustrada* esperona la crítica de la religió. Així, a Occident, la crítica basada en les ciències de la naturalesa afecta sobretot les creences bíbliques creacionistes, mentre que la recerca històrica amb la seva crítica de fonts apunta al cor de la tradició bíblica. En comparació amb aquests afronts, els efectes de la sociologia i l'antropologia de la religió, que promouen una comprensió funcionalista de la religió, tenen una naturalesa més indirecta.

Sigui com sigui, des de la perspectiva postmetafísica, la competició entre doctrines religioses o imatges cosmològiques del món no admet cap més decisió racional. D'aquí que el fet del pluralisme de cosmovisions esdevingui l'impuls per a la fonamentació d'una moral autònoma de respecte igual per a tothom, basada només en la raó. Només «compten» les afirmacions que poden convèncer, amb independència del context cosmològic o teològic en què arrelen i que, en el seu moment, les feia ser veritables.

La raó constructiva, que genera tots els continguts normatius a partir de si mateixa, troba en Kant la veu d'una visió de la humanitat que unifica una cultura il·lustrada i basada en el saber amb una organització justa de la societat que assegura la pau i la llibertat. Aquest esperit humanista inspira, juntament amb el dret racional, també l'Estat secular que garanteix la llibertat religiosa.

Des del segle XVII, la filosofia es manté allunyada, pel que fa als continguts, de la religió, en la mesura en què proporciona llibertat de moviment a les confessions en l'àmbit polític. En la mesura en què es prepara per establir una relació amb la religió com una figura de l'esperit, la filosofia no s'apropa a l'altre estrany en un pla d'igualtat, car és patrimoni del pensament filosòfic determinar què és raonable i què és irraonable en els continguts de les tradicions religioses. Naturalment, per al creient, una religió «reduïda als conceptes» com aquesta, incorporada a la filosofia, ja no és una religió.

La autocomprensió humanística de la modernitat no ha estat només qüestionada *històricament* per l'imperialisme colonial del segle XIX i les catàstrofes del segle XX. Des que Hegel va descobrir l'herència religiosa en el cor de la filosofia, també s'ha modificat l'autocomprensió *filosòfica* de la Il·lustració. Certament, el dret racional modern no va sorgir fins que es va donar una confrontació crítica amb el dret natural cristià. Però, una mirada acurada als inicis de l'escolàstica espanyola tardana mostra que podia alimentar-se alhora de l'universalisme igualitari, que es deriva del concepte «d'home» a imatge de Déu[29]. Els conceptes moderns de la persona individual i de la individualització historicovital extreuen les seves connotacions de la unicitat, del caràcter insubstituïble i de la interioritat de les representacions bíbliques d'una vida responsable conduïda sota la mirada de Déu[30]. I la moral del mateix respecte per a tothom fonamentada secularment manté el caràcter categòric d'obligacions incondicionalment vàlides, perquè aquí la perspectiva divina del Judici Final deixa en el «punt de vista moral» les traces d'una *transcendència intramundana*.

Aquests exemples il·lustren una herència que recull el pensament postmetafísic a partir de la simbiosi ja realitzada a l'edat mitjana del pensament cristià amb la metafísica grega. La filosofia moderna conserva, no obstant això, *impulsos directes* de les tradicions escatològiques i apocalíptiques, quan, ampliant el seu catàleg de comeses clàssiques, s'enfronta al repte de reflexionar, en termes de diagnosi de l'època, sobre el que és nou dels «nous temps». El discurs filosòfic de la modernitat que, després del descobriment del Nou Món va començar amb el disseny d'utopies socials i que, al llarg del segle XVIII, va adquirir continuïtat en el pensament historicofilosòfic i teoricosocial s'alimenta de motius i d'estímuls de procedència bíblica. La consciència actual de la crisi presta a la crítica la nova dimensió escatològica. El concepte d'emancipació carrega una llibertat entesa igualitàriament amb la dinàmica del pensament històric crític de la dominació. L'apel·lació a una fraternitat i solidaritat que abasta tothom viu del record d'una vida comunitària en què els creients estan agermanats més enllà dels espais i dels temps.

La posició polèmica de la Il·lustració respecte del poder mundà de la religió impedeix de veure el fet que el pensament postmetafísic ha transformat

29. E.-W. Böckenförde (2002), *Geschichte der Rechts- und Sozialphilosophie*, Tübingen, Antike und Mittelalter, 212-370, i T. Stein (2007), *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt, Campus.

30. J. Habermas (1988), «Individuierung durch Vergesellschaftung: Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität», *Studienausgabe*, 1, 243-302.

continguts de la tradició judeocristiana que no són menys importants que l'herència de la metafísica. La circumstància no afecta el caràcter secular d'aquest pensament, com ja ho demostra la inversió antropocèntrica de la perspectiva teocèntrica. En el nostre context, és rellevant l'altra circumstància, a saber, que la filosofia pràctica sobre la base d'un ateisme metòdic ha recuperat continguts cognitius a partir de veritats revelades religioses i salvífiques, i que les ha inclòs en la pròpia argumentació. Es consideren «cognitius» els continguts semàntics que es deixen «traduir» en un discurs que s'ha alliberat de l'efecte entorpidor de la «revelació». En aquest discurs, només valen les raons «públiques», és a dir, les que poden convèncer més enllà d'una comunitat particular de fe.

Del fet que el pensament postmetafísic s'hagi deixat inspirar per continguts religiosos no se segueix cap debilitació de les fronteres entre fe i saber. Fins i tot si els continguts semàntics poden travessar aquesta frontera sota circumstàncies diferents, totes dues maneres de considerar la veritat romanen incòlumes. En cada cas, les afirmacions recolzen en una base justificadora diferent i es vinculen a pretensions de validesa que es distingeixen mútuament pel seu tipus i extensió[31].

5. Agnosticisme disposat a aprendre

Vull concloure amb la pregunta sobre què pot aprendre la raó secular de la consciència de la seva connexió genealògica amb l'herència judeocristiana. Hegel, com cap altre filòsof, va saber alliberar en el gresol de la dialèctica els continguts de la doctrina cristiana del seu encapsulament dogmàtic originari i, de l'experiència d'aquest procés d'aprenentatge, en va extreure una conseqüència autoconscient. Va concebre la religió completament com a «pensament representatiu» i la va aprofitar per a la filosofia per tal que aquesta pogués decidir què és veritat i què no és veritat en la religió. D'aquesta manera, es pressuposa, certament, que la religió és *essencialment* un fenomen del passat i que la filosofia no en pot aprendre res més. Però, podem estar segurs que el procés d'apropiació discursiva de continguts religiosos s'ha clos? Des de Kierkegaard fins a Benjamin, Levinas i Derrida, hi ha hagut, una vegada rere l'altra, «escriptors religiosos» que, amb independència de la seva disposició personal, han aportat continguts religiosos al pensament secular.

¿Pot el pensament postmetafísic, mancat del concepte teòric fort de Hegel, excloure que les tradicions religioses contenen potencials semàntics que (si revelen continguts de veritat *profans*) despleguen una força inspiradora per a *tota* la societat? Sense perjudicar la seva autocomprensió secular, pot el pensament postmetafísic relacionar-se amb la religió de manera *simultàniament disposada a aprendre i agnòstica*? La fe conserva quelcom opac pel pensament, que no pot ser ni negat ni merament acceptat. La raó secular consisteix en la

31. Sobre la qüestió de les «pretensions religioses de validesa», cf. E. Arens (2007), *Gottesverständigung*, Friburg, Herder, 239 s.

diferència entre certeses de fe i pretensions de validesa públicament criticables, però té reserves de fer una teoria que judica sobre la raonabilitat o la irraonabilitat de la religió en la seva totalitat[32].

Jürgen Habermas, nascut a Düsseldorf el 28 de juny de 1929, és filòsof i sociòleg pertanyent a la tradició de la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt. En els seus escrits, hi ha tractat els problemes epistemològics de les ciències socials a partir del «gir lingüístic» de la filosofia contemporània, ha estudiat els reptes de les societats industrials en el capitalisme, el paper de les institucions des del punt de vista del diàleg i l'emancipació en relació amb la crisi de legitimitat que amenaça els fonaments de les democràcies contemporànies, i els mecanismes de formació del consens polític. Entre les seves obres, cal destacar les següents: *La modificació estructural de l'espai públic* (1962), *Coneixement i interès* (1968), *Teoria de l'acció comunicativa* (1981), *Facticitat i validesa* (1992), *El futur de la naturalesa humana* (2001) i *Entre naturalisme i religió* (2005).

Jürgen Habermas (born in Düsseldorf on 28 July, 1929) is a philosopher and sociologist belonging to the tradition of the critical theory of the Frankfurt School. He has published works on the epistemological problems emerging in social science since the «linguistic turn» in contemporary philosophy, and has studied the challenges of industrial societies in capitalism, the role of institutions —from the point of view of dialogue and emancipation— with regard to the legitimacy crises that affects the foundations of contemporary democracy, and the mechanisms of political consensus-building. Some notable works of his are *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), *Knowledge and Human Interests* (1968), *The Theory of Communicative Action* (1981), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992), *The Future of Human Nature* (2003) and *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (2008).

---

32. Sota una premissa semblant va participar Karl Jaspers en el seu diàleg amb Rudolf Bultmann. A dir veritat, no comparteixo la valoració relativitzadora de la diferència entre les ciències i un pensament postmetafísic que, adoptant la forma d'una «fe filosòfica», es troba en un pla d'igualtat amb les doctrines religioses. Cf. K. Jaspers (1962), *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munic, Piper. Referent a aquesta qüestió, vegeu J. Habermas (1997), «Vom Kampf der Glaubensmächte», a: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt, Suhrkamp, 9-40.

Més enllà del «mite de la secularització»: efervescència espiritual, identitats religioses i experiències transcendents

Mar Griera
Equip de recerca ISOR. Universitat Autònoma de Barcelona
mariadelmar.griera@uab.cat

CC BY NC

Data de recepció: 31-5-2013
Data d'acceptació: 18-9-2013

Resum

L'article pren com a punt de partida el text de Joan Estruch publicat en aquesta mateixa revista l'any 1981, on el sociòleg advertia sobre la necessitat d'abandonar el paradigma de la secularització. En aquesta mateixa línia, el present article té la finalitat d'examinar críticament les transformacions més rellevants que s'han produït en matèria de religió en els darrers trenta anys i aprofundir en les causes i les conseqüències d'aquests canvis. L'article és fruit del diàleg i l'intercanvi entre el treball de camp realitzat en el marc de diversos projectes de recerca empírics fets a Catalunya i les aportacions teòriques de la comunitat —cada vegada més nombrosa— de científics socials que investiguen sobre qüestions relacionades amb la religió.

Paraules clau: secularització; diversitat religiosa; minories religioses; experiència religiosa; transcendència; islam; cristianisme; pentecostalisme; identitat religiosa.

Abstract. *Beyond the «secularization myth»: spiritual effervescence, religious identities and transcendent experiences*

The article takes as its starting point the text of Joan Estruch published in this same journal in 1981, where the sociologist warned about the need to abandon the paradigm of secularization. In the same vein, this article aims to examine critically the most significant changes that have occurred regarding religion in the last thirty years and delve into the causes and consequences of these changes. The article is the result of dialogue and exchange between fieldwork carried out within the framework of several empirical research projects done in Catalonia and theoretical contributions of growing community of social scientists who investigate questions related with religion.

Keywords: secularization; religious experience; transcendency; religious diversty; religious minorities; christianity; pentecostalism; religious identity.

Sumari

Introducció
Del «mite de la secularització» a la «revenja de Déu»
A la recerca d'explicacions per un «paradigma fallit»
La religió en transformació: pistes per desxifrar els canvis
Apunts finals
Referències bibliogràfiques

Introducció

> Son tiempos teológicos, Carvalho, cualquier afirmación sobre el futuro es teológica, porque nadie lo ha diseñado y el neodeterminismo capitalista se ha cargado la esperanza, es decir, el futuro como religión, tal como lo proponía Bloch. Por eso el gran mercado del próximo siglo será el religioso.
>
> Manuel Vázquez Montalbán. *El hombre de mi vida*

Era l'any 1981 quan *Enrahonar* va publicar un número monogràfic al voltant de la religió. La revista va gaudir de la col·laboració del professor Joan Estruch, qui, des d'una perspectiva sociològica, va reflexionar al voltant del fenomen de la secularització amb un article titulat «El mite de la secularització». En aquell article, Estruch advertia sobre la necessitat d'abandonar el paradigma de la secularització i construir una nova mirada sobre el fet religiós. Han passat més de trenta anys des de llavors i avui torna a ser pertinent interrogar-se sociològicament sobre les transformacions en el camp religiós i examinar críticament les aportacions científiques en aquest terreny.

Deixeu-nos fer palès, d'entrada, que les reflexions que féu Estruch en aquell moment continuen tenint plena vigència —o fins i tot en tenen més— en el context actual. Rellegir avui el seu text fa evident el caràcter pioner i innovador dels seus arguments. L'objectiu d'aquest article no és, per tant, revisar críticament les aportacions d'Estruch, sinó agafar-les com a punt de partida per dibuixar i comprendre com s'ha reconfigurat la mirada sobre el fet religiós en els darrers trenta anys. Partim de la constatació que, tal com ja ens alertava Estruch, el que fou el paradigma hegemònic de la sociologia de la religió —la teoria de la secularització— ha esdevingut un «mite» poc capaç de donar compte de les característiques i les transformacions en el camp religiós. Existeix, però, una diferència clau entre el context actual i el context en el qual escrivia Estruch: avui dia, l'asseveració que la religiositat no desapareix i que la secularització és un «mite» ja no és solament una intuïció sociològica minoritària, sinó també un diagnòstic compartit. Els esdeveniments que s'han produït en matèria de religió en les darreres dècades han confirmat la intuïció d'Estruch i han contribuït a qüestionar de soca-rel les assumpcions existents darrere la teoria de la secularització.

La finalitat d'aquest article és examinar críticament les transformacions més rellevants que s'han produït en matèria de religió en els darrers trenta anys, fixant l'atenció, especialment, a comprendre el paper d'aquestes transformacions a l'hora de provocar una nova mirada sobre el fet religiós i en la creació d'explicacions ad hoc per comprendre la incapacitat del paradigma de la secularització de preveure l'evolució de la religiositat al llarg del segle XX. L'article és fruit del diàleg i l'intercanvi entre el treball de camp realitzat en el marc de diversos projectes de recerca empírics fets a Catalunya i les aportacions teòriques de la comunitat —cada vegada més nombrosa— de científics socials que investiguen sobre qüestions relacionades amb la religió.

L'article s'estructura en tres grans parts. El propòsit de la primera part és examinar críticament el desmoronament del paradigma de la secularització a través de l'anàlisi d'un conjunt d'esdeveniments que han tingut un paper important a qüestionar-ne críticament les premisses. D'aquesta manera, utilitzem l'anàlisi dels casos particulars per resseguir críticament les debilitats de la teoria de la secularització i advertir les característiques més rellevants de les transformacions religioses. La segona part de l'article desgrana les raons que, des de les ciències socials, s'han proposat per explicar per què les prediccions de la teoria de la secularització no s'han fet realitat. A la tercera part, hi exposem dos dels canvis que considerem més rellevants —i significatius— de la transformació de l'escenari religiós. L'article es conclou amb uns breus apunts finals.

Del «mite de la secularització» a la «revenja de Déu»

Fins a finals de la dècada de 1980, la teoria de la secularització gaudí d'un estatus hegemònic en el marc de la sociologia de la religió (Casanova, 1994). L'article d'Estruch, publicat l'any 1981, fou precursor d'un seguit d'aportacions que posaren en qüestió les tesis, l'abast i les implicacions de la teoria de la secularització i n'erosionaren el caràcter paradigmàtic.

En aquell text, Estruch hi desafiava el «sentit comú acadèmic», que, ancorat en la creença de la incompatibilitat radical entre modernització i religió, pronosticava un futur sense déus. En aquest sentit, afirmava:

> [...] el que s'amaga darrera totes les teories de la secularització, tant en la seva vessant sociològica com en les seves variants teleològiques, és una incapacitat bastant radical de superar l'estadi de les profecies decimonòniques sobre la decadència i futura desaparició de la religió. (Estruch, 1981: 45)

Des de Voltaire, la raó s'havia erigit com l'antídot vers el regne de «tot allò irracional», i el procés d'extinció de la religió era considerat quelcom inevitable i irreversible. El teòleg anglicà Thomas Woolston va ser un dels primers que es va atrevir a fer prediccions sobre la fi de la religió. L'any 1700 pronosticà que la religió desapareixeria el 1900. Woolston pensava que l'avenç de la ciència, la tècnica i el pensament racional convertiria la fe religiosa en un vestigi del passat. No fou l'únic a esgrimir aquests arguments. El mateix Voltaire, en

una carta a Frederic el Gran escrita l'any 1770, afirma: «La religió no durarà més de cinquanta anys» (Stark, 1999).

Al llarg del segle xx, la disminució de la pràctica religiosa i la menor presència pública de l'Església a Europa van atorgar credibilitat a aquestes prediccions. Es considerà que l'avenç de la ciència, la industrialització de les societats, la urbanització i la millora de la qualitat de vida eren incompatibles amb la creença i la pràctica religioses. Durant dècades, els científics socials interpretaren que el creixement constant i gradual de persones que abandonaven la pertinença a les esglésies cristianes a Europa era una conseqüència directa, i inevitable, de la modernització del continent. Hom pensava que ser modern era incompatible amb ser religiós i, per tant, el futur de les religions a Europa es preveia curt i poc gloriós. Es considerava, a més, que, a mesura que la resta del món s'anés modernitzant, també s'aniria secularitzant, amb totes les conseqüències que això comportava: disminució de la pràctica i la creença religioses, reclusió de la religió a l'esfera privada, pèrdua d'influència i de significació dels moviments religiosos i creixement de l'ateisme, entre d'altres qüestions.

Al tombant de segle, el diagnòstic sobre la situació de la religió ha canviat. El debat sobre el futur de la religió s'ha fet més complex i són nombrosos els científics socials que fan palesa la necessitat d'anar més enllà del que és aparent a simple vista. Així, si bé és innegable que la religió viu moments de canvi en la nostra societat i que les esglésies tradicionals perden fidels, és menys evident que aquestes transformacions impliquin una desaparició total i completa de la religiositat. En aquesta línia, i com ens recorda Joan Estruch, és convenient no oblidar-se de Durkheim quan deia: «No hi ha cap evangeli que sigui immortal, però no hi ha cap raó per creure que la humanitat no pot crear-ne de nous», o de Mircea Eliade, quan ens alertava que «parlar d'una societat irreligiosa només denota una incapacitat per desvelar el que és sagrat».

El punt d'inflexió en el descrèdit acadèmic del paradigma de la secularització el constitueix la publicació del llibre de Peter Berger *The desecularization of the world* (1999), en el qual, l'autor —un dels sociòlegs de la religió amb més prestigi internacional i reconegut defensor de la teoria de la secularització— es retracta de bona part de les seves aportacions anteriors. Berger (1999: 2) escriu: «Actualment, el món [...] és tan ferotgement religiós com sempre ho ha estat i en determinats indrets és, fins i tot, més religiós que mai». El sociòleg nord-americà acusa els acadèmics —i a tots els que ell agrupa sota l'epígraf d'«elits seculars», com ara periodistes, intel·lectuals, polítics i professionals del món de la cultura— d'haver estat incapaços de veure què passava més enllà dels cercles intel·lectuals i d'haver restat absolutament miops davant el creixement de la religiositat. En aquest procés de desprestigi de les tesis de la secularització, també hi tenen un paper cabdal obres com ara *Public religions in the modern world* (1994), de José Casanova, on l'autor qüestiona la tesi de la privatització de la religió, o el llibre *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, de Talal Assad (2003), on l'antropòleg revisa les bases ideològiques, polítiques i culturals del paradigma de la secularització. Altres autors, com ara la sociòloga britànica Grace Davie, la francesa Hervieu-Léger o el

mateix Joan Estruch, entre molts altres, han contribuït també a posar en qüestió la que fou una de les teories amb més credibilitat dins les ciències socials a mitjan segle XX.

La crítica acadèmica a la teoria de la secularització es produeix en paral·lel a l'emergència i el sorgiment d'un seguit de fenòmens a nivell mundial que esdevenen «envits» —en el sentit bourderià d'*enjeux*— per a la sociologia de la religió. Envits que fan esclatar la reflexió i que impulsen el pensament a anar més enllà d'allò que es dóna per descomptat. És Gilles Kepel qui, afirmant el caràcter inesperat, i alhora crucial, d'aquests nous moviments religiosos, s'hi refereix amb l'expressió «la revenja de Déu». Són, en certa manera, esdeveniments que, en el llenguatge de Kuhn (1962), representen «anomalies» que contradiuen el paradigma i que posen en suspensió la validesa de les seves premisses.

Arreu del món, els moviments religiosos guanyen rellevància i visibilitat: des d'Israel fins a Guatemala, passant per Polònia o el Brasil i arribant fins a la Xina, Nigèria o l'Iran. Només l'Europa occidental es manté, aparentment, al marge d'aquesta revifalla (una aparença que, com veurem més endavant, també convindrà posar en quarantena). Ara bé, és arriscat englobar tots aquests moviments sota un mateix enunciat, ja que ens trobem amb un repertori molt variat de realitats difícilment comparables. En certa manera, cadascun d'aquests moviments té un tarannà i unes característiques particulars, alhora que, en funció del context històric, social i cultural on s'inscriuen, adopten rols diferents: des de refugis identitaris del que és tradicional fins a portadors de noves ideologies o espais de sociabilitat i cohesió social, entre d'altres. En la diversitat, però, podem trobar un mínim comú denominador, i és que tots, d'alguna manera o altra, desafien les categories tradicionals a través de les quals es concebia la religiositat en el marc del paradigma de la secularització.

A continuació, em referiré, breument, a sis esdeveniments[1] que es produeixen a partir de les acaballes de la dècada de 1970 i que mostren la transformació de l'escenari religiós. Cadascun d'aquests esdeveniments es converteix, en certa manera, en una «anomalia» que debilita el potencial heurístic del paradigma de la secularització i que en qüestiona la validesa. La selecció dels casos no és ni exhaustiva ni excloent, sinó que està feta amb la voluntat que esdevinguin il·lustratius de les transformacions en l'escenari religiós i que, alhora, permetin fer evidents les assumpcions de la teoria de la secularització que posen en «quarantena».

Un primer esdeveniment que cal remarcar és el paper del pontificat de Joan Pau II en el marc del catolicisme. L'elecció del nou papa, Karol Wojtyła, el setembre de 1978, marca un punt d'inflexió. I és així per dues raons: primer, perquè revisa l'*aggiornamento* del Concili Vaticà II i frena el que semblava un camí irreversible vers la democratització i la modernització de l'Església catòlica. Ratzinger encara ha aprofundit més en aquesta via i ho ha complementat

1. Kepel fa la seva pròpia selecció dels elements que ell considera més rellevants. Jo he tingut en compte les seves observacions, però hi he afegit algunes qüestions i n'he eliminat d'altres. La perspectiva temporal més àmplia de la qual jo disposo —ell va escriure el seu llibre l'any 1994— i la mirada sociològica —i no tan fonamentada en un contingut estrictament polític— fa que divergim lleugerament en la selecció.

amb un cert retorn a la ritualitat, emfasitzant molt les formes de la «posada en escena» de la fe (vestimenta, gestos, llenguatge) que el Concili Vaticà havia desplaçat a segon terme. L'altra raó per la qual cal prendre l'elecció de Wojtyła com un punt d'inflexió és la construcció mediàtica que se'n fa —i que ell mateix afavoreix— com a personatge públic amb característiques properes als «ídols de masses» (les trobades amb joves i adolescents, les aparicions estel·lars a la televisió, la presència als mitjans al costat d'altres estrelles mediàtiques, etc. —Sáez, 1997). Una construcció mediàtica que cristal·litzà amb tota la força possible en la retransmissió de la seva malaltia, que es va dur a terme els dies abans de morir. La mort de Joan Pau II i el tractament públic i mediàtic que se'n va fer són el millor retrat de les innovacions que el seu pontificat va introduir. Unes altres accions, com ara el creixement de determinats moviments d'església —per exemple: el Camí Neocatecumenal o Comunió i Alliberament, entre d'altres— o les noves campanyes d'evangelització, són també il·lustratives del nou rumb emprès per l'Església catòlica. És significatiu tenir-ho en compte, perquè, en certa manera, a partir de l'elecció del papa Wojtyła, l'Església s'allunya d'un cert procés de «racionalització» de la fe atenent criteris «moderns» que havia promogut el Concili Vaticà II i que, en certa manera, aproximava el catolicisme a l'*ethos* il·lustrat (i secular).

En aquest escenari, hi ha un segon esdeveniment que esdevé crucial i que ha derivat en conseqüències inimaginables arreu del món. Ens referim a la revolució de l'Iran que va tenir lloc l'any 1979. Fou un fenomen que agafà desprevinguda la majoria de politòlegs i experts en relacions internacionals (Thomas, 2005). La revolució s'inicia amb el retorn, el mes de febrer de 1979, de l'aiatol·là Khomeyni a Teheran i immediatament després es proclama la República Islàmica. En certa manera, a més, a la dècada dels anys setanta, els moviments islàmics s'estenen des de Malàisia fins al Senegal, des de les repúbliques soviètiques fins a les grans metròpolis europees. Es propicia el denominat «ressorgiment de l'islam» i la «reislamització des de baix». El propòsit és, segons aquests autors, reislamitzar la vida quotidiana i els costums i trencar la lògica de la modernitat secular percebuda com a còmplice de la corrupció generalitzada i les desigualtats socials (Kepel, 1994; Huete, 2007). En bona mesura, la comunitat imaginada de l'*umma* islàmica pren força com a vehicle de mobilització i de cohesió enfront del «secularisme» europeu (Thomas, 2005).

Referint-se a aquests dos esdeveniments, Kepel (1994: 2) afirma: «Al voltant de 1970 [...] un nou enfocament religiós va començar a prendre forma [...]: el tema ja no era l'*aggiornamento*, sinó la «segona evangelització d'Europa», i l'objectiu ja no era modernitzar l'islam, sinó *islamitzar la modernitat*».

L'arribada de Ronald Reagan a la presidència dels EUA l'any 1980 és, també, un esdeveniment crucial que Kepel destaca. I ho és per una raó molt senzilla: la seva candidatura va tenir el suport explícit de la coalició Majoria Moral formada recentment i, segons van destacar els analistes, el suport d'aquesta coalició fou la clau de volta que li permeté guanyar els comicis. L'emergència de Majoria Moral en el panorama sociopolític nord-americà agafà per sorpresa moltes de les «elits seculars» (Berger, 1999) i va posar sobre la taula

que la línia divisòria fonamental de la política nord-americana es dibuixava entorn de les qüestions amb una forta connotació religiosa (l'avortament, el matrimoni homosexual, etc.). A més, va fer evident el creixement soterrat dels nous moviments evangèlics —de tall fonamentalista— que, fins aleshores, havien passat desapercebuts als ulls de la majoria[2]. El creixement de Majoria Moral i la reivindicació explícita de la seva voluntat de no desvincular les raons polítiques (o públiques) de les raons religioses desafia el que havia estat, fins aleshores, la tònica dominant o la font de legitimació de la democràcia concebuda com un sistema laic amb una separació entre la moral de l'esfera pública (i, per tant, l'argumentari «legítim» a l'esfera pública) i la de l'esfera privada. Aquest fet, en certa manera, no és exclusiu del cas nord-americà, ans, com emfatitza Thomas (2005: 26):

> La revifalla global de la religió posa en relleu els vincles entre la religió i la política arreu del món. I, especialment, posa fortament en qüestió un dels principis de la mitologia política de la modernitat liberal: la idea que la religió ha de ser reclosa en l'esfera de la vida privada i mantinguda fora de l'espai de la política.

El quart esdeveniment que em sembla imprescindible destacar —i que considero un dels més rellevants, malgrat que hagi passat força desapercebut— és el creixement extraordinari del pentecostalisme arreu del món i, especialment, a l'Amèrica Llatina (Martin, 1990; Bastian, 1997; Vasquez, 1999). El pentecostalisme, que neix a Los Angeles a principis del segle xx, és un corrent protestant caracteritzat pel minimalisme doctrinal, per la important dotació expressivoemocional del culte i per la seva flexibilitat organitzativa i doctrinal que el converteixen en un «producte» fàcilment exportable i/o adaptable a contextos molt diversos (Griera, 2013). És al voltant de la dècada de 1970 quan el creixement del pentecostalisme comença a prendre embranzida. Des dels cercles acadèmics, s'acusà el pentecostalisme de ser la rereguarda ideològica del govern nord-americà, que tenia interessos objectius per frenar el creixement de la teologia de l'alliberament al continent (Stoll, 1990). Tanmateix, però, i sense negar que, segurament, el govern nord-americà mostrà una bona disposició a promoure el pentecostalisme a l'Amèrica Llatina, reduir l'explicació del fenomen a les teories conspiratives és excessivament simplista (Cantón Delgado, 1998). I és que la importància del pentecostalisme en el context llatinoamericà actual ha augmentat molt i ha sobrepassat de llarg qualsevol expectativa inicial. A més, actualment, els líders i impulsors del moviment són els propis llatinoamericans, i no pas els missioners d'origen nord-americà. Més d'un 28% de la població de l'Amèrica Llatina manifesta que és pentecostal, segons dades de la World Christian Database (2001), mentre que aquesta xifra no arribava

2. Uns moviments que, com diu Kepel (1994: 8): «varen afectar tots els nivells de la societat. No estaven confinats al estats rurals del sud, sinó que van atreure membres tant de les minories negres i hispàniques com de la classe mitjana anglosaxona i protestant, a més, van desenvolupar unes xarxes molt potents de predicació i finançament, gràcies a l'ús estratègic de la televisió i de maneres avançades i sofisticades de difondre del seu missatge».

al 4% l'any 1970. És a dir, en quaranta anys, hi ha hagut gairebé un terç de la població del territori que s'ha convertit al pentecostalisme, amb totes les implicacions que això suposa. No hi ha cap més moviment religiós que mostri una taxa de creixement tan elevada en tan poc temps. És a dir, malgrat que acostumem a focalitzar l'atenció en l'islam, és el pentecostalisme qui augmenta més notablement el nombre de fidels i qui, a més, aconsegueix trencar amb el vell principi «Cuius regio, euis religio», la qual cosa fa que el pentecostalisme es converteixi en un ferm candidat a posar en dubte l'hegemonia catòlica de la regió llatinoamericana. Sense oblidar, a més, que el pentecostalisme també creix de forma rellevant a l'Àfrica —a països com ara Ghana o Nigèria— i a l'Àsia —a països com ara Filipines, Corea o la Xina (Anderson, 2004; Martin, 2002; Corten i Marshall-Fratani, 2001)—, com també entre els gitanos a casa nostra (Méndez, 2005).

L'any 1989, succeeixen dos esdeveniments que tenen conseqüències cabdals en matèria de religió: la caiguda del mur de Berlín —de la qual parlarem unes quantes ratlles més avall— i la publicació de l'obra *Els versos satànics*, de Salman Rushdie. El llibre de l'autor indobritànic va provocar una controvèrsia molt forta en el món musulmà, a causa de la suposada irreverència amb la qual es retrata el profeta Mahoma. L'obra va generar reaccions immediates: molts països van prohibir-ne la publicació (Índia, Pakistan, Sud-àfrica, Malàisia, etc.), es van fer protestes a diverses ciutats del món, l'aiatol·là Khomeyni va publicar una *fatwa* en què instava a executar l'escriptor, es va assassinar el traductor de l'obra al japonès, l'editor noruec va ser tirotejat i un llarg etcètera d'altercats i revoltes. L'anomenat «afer Rushdie» va causar una gran consternació a Europa i, com exposa la sociòloga britànica Grace Davie (2006b), es va convertir en un punt d'inflexió. I és que l'afer Rushdie va posar sobre la taula tres grans qüestions:

a) La població musulmana a Europa era cada vegada més nombrosa. No es tractava d'un grup aïllat, sinó que, en bona mesura, formava una «comunitat imaginada» (Anderson, 1993) d'abast transnacional.
b) Els immigrants musulmans no se «secularitzaven» en arribar a Europa, sinó que, més aviat, articulaven la identitat i la vinculació comunitària al voltant de l'adhesió a l'islam.
c) La «gestió de l'islam» —i, en general, la gestió dels afers religiosos— és un camp complex i ple de dilemes i contradiccions (Bader, 2007; Laurence, 2006; García-Romeral, 2013).

Em sembla també imprescindible posar de relleu el creixement de l'Església ortodoxa als antics països de l'òrbita soviètica. En aquest sentit, malgrat que l'ateisme polític va ser la doctrina dominant de la Unió Soviètica, i a pesar de tots els esforços per allunyar la religió de la població, en els anys posteriors a la caiguda del mur s'ha viscut un reviscolament de les identitats religioses (Borowik, 2002). Darrere la doctrina de l'ateisme polític —i també darrere de la teoria de la secularització—, hi havia l'assumpció que la secularització era un

fenomen irreversible: una vegada t'havies secularitzat i havies desterrat déu de la teva vida quotidiana, això esdevenia un fenomen irreversible. En certa manera, i dit amb paraules de l'època, es pensava que, una vegada que el pensament racional havia guanyat la partida, la religió ja no hi tenia res a fer. No obstant això, però, el que ha succeït en els països de l'Est en els darrers temps ha posat en relleu que la secularització no és quelcom irreversible, sinó que es pot provocar un canvi de tendència i retornar a l'escenari religiós. L'Església ortodoxa viu un moment de creixement, unit també al reforçament de les identitats nacionals i a l'articulació de nous valors de cohesió en les societats capitalistes.

Un darrer element que convé destacar és l'expansió i l'èxit internacional de noves formes d'espiritualitat que, entorn de certs «valors orientals» —o de la interpretació occidental de les religions orientals—, difonen arreu —i, especialment, a Europa— una nova doxa sobre el subjecte i la transcendència espiritual. La fama internacional del dalai-lama i l'èxit absolut de les convocatòries que el tenen a ell com a convidat són una mostra del creixement semisoterrat d'aquesta nova mena d'*espiritualitat líquida* arreu del món occidental. La cartografia d'aquesta espiritualitat mostra un mapa molt complex i ple de matisos (Heelas i Woodhead, 2005; Fedele, 2009; Illouz, 2008), però, a manera de resum, podem afirmar que és un tipus d'espiritualitat que es vehicula a través del consum de «pràctiques» espirituals i de la vivència d'experiències puntuals d'efervescència —moments que es vertebren entorn de la visita del dalai-lama, de l'*amma* o d'altres líders espirituals, com també al voltant de l'organització de rituals diversos, com pot ser el solstici d'estiu o un festival de ioga. Una forma d'espiritualitat que difon els seus principis a través dels llibres d'autoajuda i que promou un seguit de creences —la reencarnació, l'energia, la concepció holística de l'ésser, la vinculació entre cos i ment, entre d'altres— que, cada vegada més, esdevenen incorporades al «sentit comú» hegemònic (Houtman i Aupers, 2007; Griera i Urgell, 2002). El creixement d'aquest nou tipus d'espiritualitat, a més, ens mostra que la religió pot desenvolupar-se més enllà dels confins de les institucions religioses. Es produeix, així, una desinstitucionalització i, alhora, una desregulació dels símbols religiosos que els fa «accessibles» a través del mercat i la cultura pop, i els allunya de les institucions religioses tradicionals.

Tots aquests esdeveniments contribueixen a qüestionar el «mite de la secularització», esdevenen anomalies que erosionen la credibilitat del paradigma i que en posen en dubte la capacitat explicativa. Són esdeveniments, també, que ens mostren la fragilitat d'algunes de les premisses existents rere la teoria; premisses com ara la irreversibilitat del procés de secularització que pressuposa, a més, una concepció lineal de l'evolució; la necessitat de mantenir la religió en l'esfera privada, o la inevitabilitat de la disminució de la creença en les societats dites «modernes». Alhora, tots aquests moviments desafien les assumpcions implícites en la manera de pensar la religió. Ens mostren, així, que la teoria de la secularització anà molt unida a una concepció «clerical» —i/o institucional— de la religiositat, i ens fan evident que predomina una concepció de religiositat mesurada a través d'uns indicadors amb un fort biaix «cristià» (Estradé, 2003). En aquest sentit, Casanova (2007: 7) afirma:

> La categoria de secularització difícilment es pot aplicar, per exemple, a religions com ara el confucianisme o el taoisme. I és que aquestes religions no es caracteritzen per mantenir una relació de tensió amb el que és mundà. El seu model de transcendència difícilment pot ser dit «religiós» i, a part, no disposen d'una organització eclesiàstica. [...] *Secularitzar*, que vol dir 'fer profà' o 'transferir de l'ús eclesiàstic al civil' —és un procés que no té gaire sentit en aquesta civilització.

A la recerca d'explicacions per un «paradigma fallit»

A començaments del segle XXI, el consens entorn de la necessitat de revisar o abandonar el paradigma de la secularització és, gairebé, hegemònic. Són diversos els científics socials que han cercat explicacions per tal de poder detectar els elements erronis de la teoria de la secularització amb l'objectiu de comprendre les causes —i les conseqüències— dels canvis en matèria de religió. Les aportacions són nombroses i resseguir-les totes seria impossible. Ens concentrarem en les tres que han tingut més ressò.

En primer lloc, un conjunt de sociòlegs nord-americans[3], aplegats a l'entorn de la revista *Journal for the Scientific Study of Religion*, promouen la coneguda teoria del «mercat religiós». La seva proposta neix com a resposta a la perplexitat que els provoca adonar-se que, malgrat les prediccions de la teoria de la secularització, als Estats Units la modernitat no implicava una davallada de les creences ni de les pràctiques religioses. És més, estudis realitzats per Rodney Stark i Roger Finke sobre l'evolució de la pertinença religiosa als EUA durant dos segles mostren que, l'any 1776, només un 17% de la població participava en una església, mentre que l'any 2000 aquest percentatge era del 62% (Stark i Finke, 2000: 23). És a dir, paradoxalment, es produeix un creixement i no pas un descens de la religiositat. Amb la voluntat d'explicar aquestes qüestions, sorgeix la teoria del «mercat religiós», que, a redós de la teoria de l'elecció racional i la lògica economicista, aposta per canviar de perspectiva en l'anàlisi de les transformacions de la religió. Des del seu punt de vista, l'error principal de la teoria de la secularització és que ha pres com a variable clau els canvis en la «demanda» i no s'ha adonat que l'aspecte fonamental per entendre com funciona el «mercat religiós» és tenir en compte l'oferta. Segons aquests autors, la demanda és estable —la necessitat de «religió» té arrels bioantropològiques—, però l'oferta, en canvi, és variable. Per aquest motiu, la manera que té el mercat religiós de funcionar —i la regulació d'aquest— representa un paper molt important per entendre les transformacions en matèria de religió. És, en certa manera, la doxa neoliberal aplicada a la religió. Segons aquests autors, un alt nivell de regulació i de control del mercat per part de l'estat desincentivarà les organitzacions religioses i potenciarà la creació d'un mercat ineficient des del punt de vista de les teories econòmiques. És a dir, l'oferta religiosa no es

3. Entre els quals podem mencionar Roger Finke, Rodney Stark, Lawrence R. Iannaccone, William Sims Bainbridge i R. Stephen Warner.

podrà desenvolupar i, per tant, la participació de la població en afers espirituals serà menor, al mateix temps que el fet que no existeixi prou competència provocarà que el producte no «millori» —i aquest és el cas de la majoria de països europeus, ens diran. Així, la teoria del mercat religiós explica, segons els seus autors, les diferències entre Europa i els Estats Units. Europa és una societat on l'estat ha tingut un paper preponderant com a regulador del mercat religiós, la qual cosa ha impossibilitat que sigui «veritable» i «lliure». La majoria de països europeus ha viscut situacions de monopoli o d'oligopoli religiós, per aquest motiu, avui trobem tan poca «competència» religiosa. En relació amb el paradigma de la secularització, aquests autors es posicionen afirmant que allò que caracteritza les societats europees no és la secularització, sinó la dessacralització de la societat, i que els teòrics de la secularització han confós els dos conceptes. En aquest sentit, segons Stark i Iannaccone la sacralització es produeix quan una organització religiosa aconsegueix ostentar una posició de monopoli i exercir una influencia en tot el funcionament de la societat i en totes les esferes socials. Actualment, però, les societats europees estan vivint un procés de dessacralització que provoca una disminució de la capacitat d'influència de les esglésies monopolistes vers la societat i els individus. No es pot confondre, però, la secularització amb la dessacralització. En aquest sentit, Stark i Iannaccone (1994: 235) afirmen:

> A curt termini, la dessacralització pot donar l'aparença de secularització. Cal destacar, però, que aquest tipus de «secularització» és temporal i limitada en gran part a la disminució de la participació religiosa —mai és equivalent a l'«extinció» de la religió proposada per les teories estàndard de la secularització.

Aquesta proposta té defensors acèrrims i, també, nombrosos detractors. No hi entrarem en detall, ans són conegudes les crítiques a l'aplicació de la teoria de l'elecció racional per comprendre l'acció social (Muntanyola, 2013; Bruce, 1993). Unes crítiques que, a més, reben el meu suport i que comparteixo plenament. Ara bé, reconeixem, també, la utilitat d'aquest enfocament que ens proporciona una nova mirada sobre el fet religiós —la qual cosa situa *l'oferta* religiosa al punt de mira.

En segon lloc, és Peter Berger qui ens ofereix una altra lectura sobre les raons que s'amaguen rere el fracàs de les prediccions de la teoria de la secularització. El sociòleg nord-americà argumenta que allà on erraren la majoria de sociòlegs —àdhuc ell mateix en les seves primeres anàlisis— és en la menysvaloració del paper del pluralisme i en la sobrevaloració del rol de la secularització en l'emergència i el desenvolupament de les societats modernes. Des del punt de vista de Peter Berger, el que caracteritza la modernitat és el pluralisme i no pas la secularització. El pluralisme, ens dirà Berger, és consubstancial a la modernitat, però la secularització no. Moltes vegades, la modernització ha anat acompanyada d'un procés secularitzador, però això no sempre ha estat així i tampoc ha de ser, forçosament, així. En determinats casos, el pluralisme pot conduir a la secularització, però, en d'altres, també pot esdevenir un terreny fèrtil per a la vigorització religiosa. En certa manera, la modernitat i els pro-

cessos que s'hi associen —com ara el creixement de les migracions, la importància de les noves tecnologies de la informació, l'emergència de circuits globals de relació o la urbanització, entre d'altres— han afavorit el creixement del pluralisme, tant si és entès en termes confessionals —d'organitzacions religioses—, com en termes més genèrics —com a opcions de vida. I aquest creixement del pluralisme té, com apunta Peter Berger (2005: 10), unes conseqüències determinades. En aquest sentit:

> […] històricament, la religió era una part essencial d'allò que es donava per descomptat. La psicologia social ens ofereix una idea clara de com el que es dóna per descomptat es manté a la consciència: és el resultat del consens social en l'entorn de l'individu. I, durant gran part de la història, la vida de la major part dels individus tenia lloc en entorns d'aquesta índole. El pluralisme debilita aquest tipus d'homogeneïtat. L'individu es veu contínuament enfrontat a unes altres persones, que no donen per fet allò que tradicionalment es donava per descomptat en la seva comunitat. Ara ha de reflexionar sobre els supòsits cognitius i normatius de la seva tradició i, en conseqüència, ha d'escollir. Una religió que s'escull, en qualsevol nivell de complexitat intel·lectual, és diferent d'una religió que es dóna per descomptada.

En la modernitat, la creença es transforma en una opció subjectiva realitzada a partir d'una tria, d'una elecció, i aquest fet la converteix, inevitablement, en més fràgil i vulnerable, alhora que la fa més propensa a patir un cert «fonamentalisme». És en aquest punt on Berger insisteix en la necessitat de tenir en compte que la revitalització religiosa actual en cap cas ha de ser llegida com una recrudescència d'una religió arcaica, tradicional, que perviu en temps que no són els seus, sinó, més aviat, com una conseqüència de la modernitat i, per tant, una resposta a aquesta mateixa modernitat. En aquesta línia, Berger afirma: «Hi ha una diferència crucial entre la religió tradicional i la neotradicional. Psicològicament, la primera pot ser molt relaxada i tolerant, la segona és necessàriament tensa i té una certa inclinació cap a la intolerància» (Berger, 2005: 11). En el món modern, la certesa religiosa és molt difícil d'assolir i el creient es veu obligat a negociar entre el relativisme i el fonamentalisme, la qual cosa atorga a l'experiència psicocognitiva de la creença un caràcter qualitativament diferent del que tenia en una societat tradicional. Això és el que Berger defineix com l'imperatiu herètic i marca el trànsit del món tradicional del destí a la societat moderna de l'elecció. El pluralisme, alhora, també té efectes a nivell de l'organització institucional de la religió: en una societat plural, les organitzacions religioses es veuen obligades a competir entre elles per aconseguir atraure fidels, i aquest fet les situa en una posició particular. Així, la «veracitat» del seu missatge pot ésser posada en dubte i es veuen obligats a «vendre» i a convèncer de la «qualitat» del seu missatge, alhora, la seva autoritat ja no és donada per descomptat i als líders els cal «seduir» i convèncer els fidels. En definitiva, ens dirà Berger, el pluralisme és inherent a la modernitat i no en podem menystenir les conseqüències que genera, tant a nivell individual com a nivell institucional. En alguns casos, el pluralisme ha tingut com a conseqüència

l'esmorteïment de la creença i la pràctica religioses —com és el cas de l'Europa occidental—, en d'altres, però, ha donat lloc a la puixança religiosa, com és el cas de determinats indrets de l'Amèrica Llatina o de l'Europa de l'Est, entre molts altres.

Una tercera explicació que ha pres volada en les darreres dècades, i que en cap cas és incompatible amb les anteriors, és la que focalitza la mirada en la modernitat i s'interroga sobre el seu caràcter. El sociòleg israelià Shmuel Eisenstadt cridà l'atenció sobre el fort biaix eurocèntric imprès en la mirada sobre la modernitat, i també sobre la secularització. Eisenstadt (2002) emfatitzà la necessitat de superar la idea que la modernitat és com un motlle prefabricat d'origen europeu que es va reproduint arreu del món. Ell utilitzà el concepte de «modernitats múltiples» per explicar que la modernitat és resultat de la imbricació concreta entre nombrosos factors (històrics, polítics, culturals, socials, etc.) que configuren un model específic únic i diferenciat en cada espai territorial —i, paral·lelament, que el rol que la religió pot tenir en cadascun d'aquests models pot variar notablement. És a dir, no podem considerar la secularització com una conseqüència inevitable de la modernització, sinó que la relació entre modernitat i religió és més complexa i, alhora, dependent del context particular. La sociòloga britànica Grace Davie, conjuntament amb Peter Berger i Effie Fokas (2008), apliquen aquesta perspectiva per comprendre les diferències entre els Estats Units d'Amèrica i l'Europa occidental en termes de religió i afirmen el següent: és moment de prendre consciència que Europa no és secular perquè és moderna, ni és moderna perquè és secular, sinó que, paradoxalment, és secular i moderna justament perquè és Europa. És a dir, la situació de la secularització a Europa és conseqüència de l'existència d'unes dinàmiques específiques internes i externes de la cristiandat europea occidental que, des de l'edat mitjana fins a l'actualitat, han anat dibuixant la particularitat del continent. No se'n pot inferir, però, que, a la resta del món, la tònica dominant serà similar a Europa, sinó que, en cada indret, es configurarà una relació de forces específica que contribuirà a atribuir un lloc —o un altre— a la religió.

Fins aquí, hem resseguit tres aportacions que ofereixen una explicació dels equívocs inherents a la teoria de la secularització i que ens permeten entendre la complexitat de la relació entre la modernitat i la religió. Cadascuna d'aquestes aportacions fixa la mirada en un element concret: el comportament de l'oferta —en el cas de les teories del «mercat religiós»—, les conseqüències del pluralisme —en el cas de la teoria de Berger— i el caràcter de la modernitat —en el cas de la contribució d'Eisenstadt. Les tres teories no són incompatibles, sinó que totes tres ens donen pistes per ajudar-nos a reconstruir la mirada sobre el fet religiós i a desxifrar la idiosincràsia dels canvis en matèria de religió.

La religió en transformació: pistes per desxifrar els canvis

Aquestes tres aportacions ens ajuden a comprendre per què ha *fallat* el paradigma de la secularització, però, en canvi, ens ofereixen poca informació sobre la naturalesa de les transformacions que s'han produït en els darrers anys

en matèria de religió. En aquest sentit, són nombrosos els autors que insisteixen a dir-nos que és necessari deixar de focalitzar-nos en el debat sobre la secularització i centrar-nos en les múltiples alteracions que pateix l'adhesió religiosa en l'actualitat. Per exemple, Yamane (1997), partint dels nombrosos estudis etnogràfics fets a Middletown, apunta que és necessari tenir en compte que, en els darrers anys, s'ha produït un canvi qualitatiu en les maneres de creure. Per això, més enllà dels diagnòstics a gran escala en termes de secularització i pluralisme, cal documentar, explorar i radiografiar com es transforma el fet de creure a petita escala en l'exercici diari i quotidià. Fer això no és senzill i encara menys exposar-ho resumidament. Són molt nombrosos els canvis que es produeixen i, alhora, és molt important el context particular on es produeixen, la qual cosa converteix aquest propòsit en una tasca inabastable en el marc d'aquest article.

No obstant, però, i advertint del risc d'una simplificació excessiva, sí que és possible emfatitzar dues de les transformacions que, en vista de l'escenari actual, semblen més significatives i, alhora, més transversals. Dues transformacions que, d'una manera o altra, impregnen la majoria d'esdeveniments mencionats a la primera part d'aquest article i que imbueixen bona part dels canvis que s'estan produint en matèria de religió en l'actualitat. D'una banda, cal remarcar el protagonisme creixent que adquireix l'*experiència subjectiva* del transcendent en la vivència del fet de creure en l'actualitat. I, d'altra banda, la importància que prenen les religions com a vehicle d'identificació i recurs per a la construcció identitaria[4]. Són dos fenòmens que tenen causes i conseqüències d'índole diferent i que convé analitzar de forma separada. És més, justament, el fet característic —o fins i tot paradoxal— és que les conseqüències d'una transformació poden, en certa manera, semblar contradictòries als efectes de l'altre. Ho exposarem més endavant.

En relació amb la primera transformació, i seguint, en bona part, el mestratge de Thomas Luckmann, cal ressaltar que és el sociòleg alemany Hubert Knoblauch (2008) qui ens avisa de la importància que adquireix l'experiència de la transcendència en la vivència religiosa actual. Knoblauch pren com a punt de partida la comparació entre el creixement del pentecostalisme i les noves formes d'espiritualitat i ens diu que, malgrat les diferències evidents entre tots dos moviments[5], tenen en comú la importància crucial que atorguen a l'experiència subjectiva i individual de la vivència de la transcendència[6]. És la relació

4. Òbviament, avui dia es produeixen moltes altres transformacions que també seria pertinent destacar, com ara la importància de les comunitats transnacionals (Levitt, 2006), l'impacte de les noves tecnologies, la creació de models nous de comunitat, l'organització en forma de xarxa, etc. Recollir-los tots, però, supera amb escreix l'abast d'aquest article.
5. Així, el pentecostalisme s'ha estès especialment entre les classes populars del Tercer Món, mentre que les noves formes d'espiritualitat tenen èxit, principalment, entre la classe mitjana europea. El pes de la institució i el tipus de lideratges també són fonamentalment diferents en tots dos tipus de moviments.
6. Descobriment que he vist verificat, també, en les meves pròpies recerques empíriques entre tots dos moviments (Griera, 2002, 2013).

directa, viscuda —i àdhuc corporificada— de l'experiència religiosa el que se situa al centre de la relació amb el transcendent. Ja no es tracta de ser-ne un espectador, sinó que hom n'ha de ser el protagonista i ha de poder «palpar, sentir, viure» la relació amb la transcendència. És, també, un procés pel qual l'emoció adquireix una centralitat especial en la construcció de la vivència religiosa: els fidels pentecostals que reben el do de la glossolàlia i que criden paraules estranyes, ploren, riuen o es desmaien i els practicants de les noves formes d'espiritualitat senten l'energia i l'experimenten en el propi cos a través de dispositius i tècniques diverses (Riis i Woodhead, 2010). La importància que adquireix l'experiència subjectiva d'allò transcendent no és banal, sinó que té conseqüències diverses en la manera de viure i d'organitzar la religió. És fonamental tenir en compte que això provoca una situació on és l'experiència —i la intensitat, la forma i les característiques d'aquesta— la que es converteix en *font d'autentificació* de l'experiència amb el transcendent. Així, el fidel pentecostal *sap* que ha rebut el bateig de l'Esperit Sant perquè ho ha pogut *sentir*. És l'experiència emocional vehiculada a través del cos la que li permet atribuir caràcter de veritat a la seva relació amb déu. Aquest fet té, òbviament, conseqüències per la manera com es concebrà l'autoritat[7] i les figures de mediació. En aquest sentit, el líder religiós i espiritual deixa de ser l'autentificador de la fe per passar a convertir-se en un guia, en un orientador, en un monitor que ensenya el mètode. La veritat ja no és quelcom que el fidel busqui «fora», sinó que la veritat és, en certa manera, «dins»[8], i és necessari tenir dispositius i/o de tècniques que permetin accedir a aquesta «veritat». En certa manera, Knoblauch, vinculant-ho amb les aportacions de Troeltsch (1992: 146), ens diu:

> […] el carisma no està restringit només als virtuosos ni és regulat per les organitzacions religioses, sinó que esdevé generalitzat i subjectivitzat. És més, és l'experiència subjectiva de la transcendència —que esdevé potencialment a l'abast de tothom— la que defineix la creença i no pas el dogma.

No ens hi podem entretenir, però cal fer constar que aquesta transformació no és, en cap cas, exclusiva del pentecostalisme o dels nous tipus d'espiritualitat: és perceptible també en alguna de les pràctiques del moviment catòlic Comunió i Alliberament o El Camí Neocatecumenal, passant per alguns corrents de l'islam sufí o aleví o el creixement del hassidisme dins del món jueu, entre molts d'altres. També és necessari fer evident la connexió d'aquesta transformació amb canvis més grans que es produeixen a la societat en general (González Balletbó, 2010; Lacroix, 2005; Illouz, 2008).

D'altra banda, una segona característica crucial de transformació de l'escenari religiós en l'actualitat és, com hem mencionat, la importància que

7. Chaves (1994) fa un diagnòstic similar quan afirma que s'ha produït un canvi en la manera d'exercir l'autoritat religiosa. És a dir, avui l'autoritat religiosa no té la força d'antany i trobem certes formes individualitzades de creure que s'imposen cada dia més arreu.
8. Hem d'entendre que aquest «dins» comporta nombrosos matisos i subtilitats, segons el context religiós i espiritual en el qual s'utilitzi.

adquireixen les religions com a vector per a la mobilització identitària. Vinculat a un context de postguerra freda, on el món bipolar ha donat lloc a un món multipolar i, en certa manera, orfe de grans identificacions col·lectives, la religió emergeix com a vehicle per a la generació i la mobilització d'identitats col·lectives. D'aquesta manera, la religió esdevé un recurs cultural (Beckford, 2003) a l'abast i disponible per definir els contorns d'una identitat i descriure «el conjunt de característiques que fan que una persona o una comunitat sigui ella mateixa» (DIEC, *Identitat*). Aplicat en un cas pràctic, és el que Oliver Roy (2004) explica en narrar la creixent identificació musulmana dels joves de la perifèria francesa. El fet que estiguin en una posició marginal i que la identificació amb el país de recepció (França) en certa manera hagi fracassat, ha portat aquests joves a buscar altres mecanismes identitaris que els permetin descriure qui són i, alhora, afrontar activament la frustració que els porta no ser reconeguts com a membres de ple dret de França. L'islam compleix aquesta funció i els atribueix una identitat cultural que els permet diferenciar-se i donar sentit a la seva marginació. I és que, en certa manera, el fet que l'islam adquireixi més rellevància pública i aparegui com un nou vehicle mobilitzador a nivell públic pot provocar que persones que fins aleshores no havien atribuït rellevància a la seva religió d'origen li atorguin més pes en la seva identificació pública i en la seva autoidentificació. El context migratori pot afavorir, especialment, aquests processos. Així, el fet que ser musulmà aparegui com el recurs més a l'abast per sumar-se a una comunitat i el fet que la «musulmanitat» aparegui com el tret més visible per etiquetar l'estranger, dificulta que la identitat religiosa pugui ser viscuda de forma banal (Koenig, 2005). Ara bé, no és estrictament necessari trobar-se en una posició de marginació ni habitar a les perifèries franceses perquè la religió funcioni com a recurs identitari i adquireixi més preeminència en l'autoidentificació individual. En aquest sentit, és important fer palès que malgrat que, sovint, en parlar d'identitat i de religió, hom ho associa, gairebé automàticament, a fonamentalisme, conservadorisme o integrisme, la religió esdevé un recurs identitari, tant per a aquells qui viuen la seva adhesió religiosa de forma *militant* com per a aquells qui hi tenen un vincle més dèbil (Martínez-Ariño, 2012a i 2012b). Així, la religió també s'utilitza com a recurs identitari per aquells qui l'adscripció religiosa resulta ser, gairebé, una categoria atributiva i justifiquen, així, una pràctica feble, però que, alhora, pren força en moments puntuals de la vida individual (mort, malaltia, celebracions) i de la social (defensa d'una memòria determinada, commemoració col·lectiva, etc.). És aquesta importància de la religió com a font d'identitat cultural —i de memòria— la que farà que hi hagi ciutadans que «s'indignin davant els canvis de la religió, critiquin la secularització de les esglésies, protestin contra la construcció de les mesquites, encara que no posin els peus en una església tret que la campana soni per a ells» (Hervieu-Léger, 2002: 12). La importància de la religió com a font d'identitat individual i comunitària atribueix, també, unes funcions característiques a la institució religiosa. En aquest sentit, és imprescindible que es mantingui la institució i que adopti el rol de «guardiana» de la tradició. Per tal que la religió

pugui funcionar com a vehicle identitari, és necessari que hi hagi una «minoria activa» que mantingui les institucions —amb les quals la majoria adopta una actitud de *free-rider*. És a dir, es tracta d'una religió que funciona «vicàriament», tal com posa de manifest Grace Davie (2006: 22), per a qui la religió vicària és aquella «que manté i porta a terme una minoria en nom de moltes altres persones, les quals (almenys, implícitament) no només estan al corrent d'allò que fa la minoria activa, sinó que clarament aproven el que està fent».

Els dos canvis que hem destacat: la preeminència de l'experiència subjectiva de la transcendència i el paper de les religions com a font d'identitat individual i col·lectiva són, com ja hem dit, canvis d'ordre diferent i que, a més, emergeixen per raons distintes. Tots dos, però, tenen en comú que afavoreixen —si bé de maneres molt diferents— l'efervescència religiosa en el món contemporani. I si cal destacar-los tots dos és perquè, sovint, en parlar de les transformacions de la religiositat en l'època actual, ho acostumem a fer o bé des de la perspectiva de la identitat i tots els discursos associats (Roy, 2003; Berger, 1999; Kepel, 1994), o bé des d'una vessant més fenomenològica, incidint en el canvi en les maneres de creure (Hervieu-Léger, 1999; Heelas i Woodhead, 2005, McGuire, 2008). Anomenar una qüestió i oblidar l'altra vol dir fixar-nos només en una part de l'escenari i és, alhora, confondre un escenari que ja ho és prou de per si[9]. És més, cadascun d'aquests dos fenòmens pot tenir, en determinats moments, efectes contraris, la qual cosa en dificulta l'anàlisi. En aquest sentit, per exemple, la importància que adquireix l'experiència subjectiva de la transcendència pot comportar una certa redefinició del rol de la institució religiosa i facilitar processos de desinstitucionalització i/o de desregulació institucional del fet de creure; posant en dubte, a més, les formes tradicionals d'autoritat en el marc d'aquestes institucions. En canvi, el creixement de la religió com a vehicle identitari atribueix més pes a la institució religiosa i la dota d'un paper essencial en tant que guardiana de la tradició i la memòria. És a dir, revesteix les institucions religioses d'una importància fonamental. En aquesta mateixa línia, mentre el primer fenomen emmarca l'experiència religiosa dins d'allò concebut com a «íntim» i pertanyent a l'àmbit privat o de la comunitat, l'experiència emocional vinculada a la creença s'experimenta, es viu i es transmet dins dels espais configurats dins les fronteres d'allò considerat íntim i personal. Alhora, però, la importància creixent de la religió com a mecanisme identitari qüestiona els llindars entre l'espai públic i el privat, com també el rol que se li havia assignat. Quan la religió esdevé font d'identitat, la seva influència no es limita a l'esfera privada, sinó que és, principalment, en l'àmbit públic on adquireix sentit. Habitualment, en fer referència a aquesta qüestió, hom acostuma a emfasitzar el cas de l'islam, tot i que no és quelcom exclusiu d'aquesta creença. Ens referim, també, per exemple, a l'emergència d'una organització com ara Majoria Moral als EUA o a la importància creixent de determinats moviments catòlics (Ferrari, 2008)

9. Per a una anàlisi més aprofundida sobre aquestes dues qüestions, vegeu Griera (2009, 2012).

en la repolitització de la vida privada en clau religiosa i, alhora, l'aparició de discursos religiosos en el debat polític a l'esfera pública. I és que la religió, com diuen James Beckford i John Walliss (2006), és utilitzada com a «recurs cultural» per determinats grups socials a l'hora de construir la seva identitat i de reivindicar-la a l'esfera pública. Hi ha determinats autors que, davant d'aquesta situació, argumenten que, per tant, el debat no és religiós, sinó polític i/o ideològic. Tanmateix, però, en certa manera, i si tenim en compte que la religió també té una dimensió com a identitat cultural, aquest tipus d'argumentacions esdevenen estèrils. ¿Quina rellevància té que l'investigador s'entossudeixi a dir que això no són expressions veritablement religioses, sinó fruit del descontentament social o del creixement de la incertesa, si els seus protagonistes utilitzen la variable religiosa com a vincle d'enllaç i la reivindiquen com a identitat principal? El més interessant de comprendre sociològicament no és si el caràcter religiós d'aquestes reivindicacions és vertaderament religiós, sinó, més aviat, entendre per què és justament la religió la que compleix aquestes funcions avui.

Apunts finals

En les darreres dècades, el paradigma de la secularització ha perdut credibilitat i són nombrosos els esdeveniments —alguns dels quals hem mencionat en aquest article— que han desafiat les categories a partir de les quals s'analitzava i es concebia la religiositat des de les ciències socials. Avui dia, existeixen explicacions plausibles —com també hem esmentat— que ens permeten comprendre les raons darrere el diagnòstic fallit de la secularització. Alhora, emergeixen cada vegada amb més força aquells qui reclamen una mirada sobre el fet religiós realitzada amb la voluntat de comprendre com es reconfiguren les maneres de creure en el context diari i quotidià, com es defineixen les identitats i les pertinences i com es construeixen les comunitats i les organitzacions religioses en la societat actual. Aproximacions fetes a partir de treballs empírics i des d'una perspectiva que es fixa més en els canvis de caràcter qualitatiu que no pas quantitatiu (Chaves, 1994; Davie, 2004).

Dit això, i a manera de reclam final, cal aclarir que esdevé imprescindible tenir en compte que la crítica a la teoria de la secularització, si bé és necessària i pertinent, no pot substituir-se per una mirada ingènua que, dels processos d'efervescència religiosa creixent, en faci veredictes definitius i amb caràcter universal. Alhora, també, i per no caure en lectures simplistes, és important tenir en compte que la teoria de la secularització no fou, només, una teoria acadèmica, sinó que també va tenir un paper clau a imbricar un projecte polític vinculat a la democràcia occidental, els principis del qual, encara avui —i malgrat els debats existents—, impregnen el funcionament de les societats europees. És a dir, reconèixer l'error de predicció de la teoria de la secularització i explicar-ne les causes no pot portar-nos, ingènuament, a obviar-ne les conseqüències polítiques, socials i culturals que ha tingut. I és que, com diu el teorema de Thomas: «El que ha estat definit com a real, té conseqüències reals».

Referències bibliogràfiques

Anderson, B. (1993). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres/Nova York: Verso.

Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* [en línia]. Cambridge: Cambridge University Press. <http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000173/article.pdf>.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

— (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Standford: Standford University Press.

Bader, V. (2007). *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press. <http://dx.doi.org/10.5117/9789053569993>

Barret, D.; Kurian, G. i Johnson, T. (2001). *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, J. i Walliss, J. (2006). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Londres: Ashgate Publishing, Ltd. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511520754>

Berger, P. (1999). «The desecularization of the World: A Global Overview». A: Berger, P. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center i William B. Eerdmans Publishing Company.

— (2005). «Pluralismo global y religión». *Revista de Estudios Públicos*, 98.

Berger, P.; Davie, G. i Fokas, E. (2008). *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*. Londres: Ashgate Pub. Co.

Borowik, I. (2002). «Between Orthodoxy and Eclecticism: on the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine». *Social Compass*, 49 (4), 497. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768602049004002>

Bruce, S. (1993). «Religion and rational choice: a critique of economic explanations of religious behavior». *Sociology of Religion*, 54 (2), 193-205. <http://dx.doi.org/10.2307/3712139>

Cantón Delgado, M. (1998). *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua (Guatemala): Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) / South Woodstock, Vermont (Estados Unidos): Plumsock Mesoamerican Studies (PMS).

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 320.

— (2007). «Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union / United States ComParíson». A: Banchoff, T. (ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. Nova York: Oxford University Press.

Chaves, M. (1994). «Secularization as declining religious authority». *Social Forces*, 72 (3),749-774.
<http://dx.doi.org/10.2307/2579779>
<http://dx.doi.org/10.1093/sf/72.3.749>

Corten, A. i Marshall-Fratani, R. (2001). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Davie, G. (2002). *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Londres: Darton, Longman & Todd.

— (2004). «New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective». *Social Compass*, 51 (1), 73.

— (2006). «Vicarious Religion: A Methodological Challenge». A: Ammerman, N. T. (ed.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Nova York: Oxford University Press.

— (2006b). «Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account». *Arch. Europ. sociol.*, XLVII, 271-296.

Díaz-Salazar, R. (2008). «La cohesión social y las formas públicas de religión en las sociedades contemporáneas». A: Bericat (ed.). *Presencia de la religión y de la religiosidad en una sociedad avanzada*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Eisenstadt, S. (2002). *Multiple Modernities*. Boston/Leiden: Brill.

Estradé, A. (2003). «La religió i els joves: Velles preguntes per a noves realitats». A: *Joves i valors: Els joves catalans en l'Enquesta Europea de Valors*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Col·lecció Estudis.

Estruch, J. (1981). «El mite de la secularització». *Enrahonar: Quaderns de filosofia* [en línia], 2. <http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn2p39.txt>.

Fedele, A. (2009). «From Christian religion to feminist spirituality: Mary Magdalene pilgrimages to La Sainte-Baume, France». *Culture and Religion*, 10 (3), 243-261.

Ferrari, S. (2008). «State regulation of religion in the European democracies: The decline of the old pattern». A: Motzkin, G. i Fischer, Y. (eds.). *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. Londres: Alliance Publishing Trust.

García-Romeral, G. (2013). «Comunitats islàmiques de Catalunya. Desenvolupament comunitari, moviments i organitzacions islàmiques». *Diversia*, 3, 93-131.

González Balletbó, I. (2010). *Els tres esperits de la segona modernitat: Un marc conceptual per a l'anàlisi de les desigualtats socials contemporànies.* Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

Griera, M. (2009). *De la religió a les religions: Polítiques públiques i minories religioses a Catalunya*. Tesi doctoral. Barcelona: Departament de Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2012) «Public Policies, Interfaith Associations and Religious Minorities: A New Policy Paradigm? Evidence from the Case of Barcelona». *Social Compass*, 59, 570-587.
— (2013). «New Christian geographies: Pentecostalism and immigration in Barcelona». A: Mapril, J. i Blanes, R. (eds.). *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*. Leiden/Boston: Brill.
Griera, M. i Urgell, F. (2002). *Consumiendo religión: Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació 'la Caixa'.
Habermas, J. (2006). «Religion in the public sphere». *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
Heelas, P.; Woodhead, L.; Seel, B.; Szerszynski, B. i Tusting, K. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality* [en línia]. Blackwell Pub. <http://www.lavoisier.fr/livre/notice.asp?id= RKOWARA R6A6OWJ>.
Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. París: Cerf.
— (1999). *La religion en mouvement: Le pèlerin et le converti*. París: Flammarion.
— (2002). «La transmission des identités religieuses». *Sciences Humaines: Hors Série*, 36, 56-59.
Houtman, D. i Aupers, S. (2007). «The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 305-320.
Illouz, E. (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. California: University of California Press.
Kepel, G. (1994). *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the modern world*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press.
Knoblauch, H. (2008). «Spirituality and popular religion in Europe». *Social Compass*, 55 (2), 140-153.
Koenig, M. (2005). «Incorporating Muslim migrants in western nation states-a comParíson of the United Kingdom, France, and Germany». *Journal of International Migration and Integration*, 6 (2), 219-234.
Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
Lacroix, M. (2005). *El culte a l'emoció: Atrapats en un món d'emocions sense sentiments*. Barcelona: La Campana.
Laurence, J. (2006). «Managing transnational Islam: Muslims and the state in Western Europe». A: Parsons, C. i Smeeding, T. (eds.). *Immigration and the Transformation of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
Levitt, P. (2006). «God needs no passport: How immigrants are changing american religious life». *Harvard Divinity Bulletin*, Fall 2006, 45-57.
Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
— (2002). *Pentecostalism: The world their Parish*. Oxford: Blackwell Oxford.
Martínez-Ariño, J. (2012a). *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña: Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmi-*

sión identitaria. Tesi doctoral. Bellaterra: Departament de Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2012b). «Identidades y vivencias judías en la Cataluña contemporánea: una realidad diversa y cambiante». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 1 (2), 73-85.

McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Nova York: Oxford University Press.

Méndez, C. (2005). *Por el camino de la participación: Una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los gitanos y las gitanas en Catalunya*. Tesi doctoral inèdita. Barcelona: Departament d'Antropologia. Universitat Autònoma de Barcelona.

Muntanyola, D. (2013). «A Contemporary Cognitive Account of Expertise: Why Rational Choice Theory is (often) a Fiction». *Theory & Psychology.*

Riis, O. i Woodhead, L. (2010). *A sociology of religious emotion*. Oxford: Oxford University Press.

Roy, O. (2004). *Globalised Islam: The search for a new ummah*. Londres: C. Hurst i Co. Publishers.

Sáez, A. (1997). *El llenguatge cristià en la cultura de masses*. Barcelona: Cruïlla.

Stark, R. (1999). «Secularization, R.I.P. (Rest in Pace)». *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.

Stark, R. i Finke, R. (2000). *Acts of Faith.* Berkeley, CA: University of California Press.

Stark, R. i Iannaccone, L. (1994). «A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), 230-252.

Stoll, D. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?* Cayambe: Abya-Yala Ed.

Thomas, S. M. (2000). «Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society». *Millennium: Journal of International Studies*, 29 (3).

— (2005). *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. Nova York: Palgrave MacMillan.

Troeltsch, E. (1992). *The social teachings of Christian Churches*. Louisville: Westminster/John Knox.

Tschannen, O. (1997). «The Secularization Paradigm: A Systemization». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4).

Turner, B. S. (2007). «Managing religions: State responses to religious diversity». *Contemporary Islam*, 1 (2), 123-137.

Vasquez, M. A. (1999). «Pentecostalism, collective identity, and transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the US». *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (3), 617-636.

Yamane, D. (1997). «Secularization on Trial: In defense of a Nonsecularization paradigm». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), 109-122.

Mar Griera és doctora en Sociologia per la Universitat Autònoma de Barcelona (2009). Actualment, és professora lectora del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona i investigadora de l'equip de recerca ISOR i del Centre de Sociologia de les Religions i d'Ètica Social de la Universitat Marc Bloch (Estrasburg). Ha estat investigadora convidada a l'Institut de Cultura, Religió i Afers Mundials de la Universitat de Boston, a l'Institut de Migració i Estudis Ètnics (IMES) de la Universitat d'Amsterdam i al Departament de Sociologia de la Universitat d'Exeter, entre d'altres. L'any 2003, fou guanyadora del XV Premi de Recerca en Ciències Socials «Rogeli Duocastella» (amb Ferran Urgell), per una recerca sobre noves formes de religiositat entre els joves. Al llarg de la seva trajectòria com a investigadora, ha participat i ha coordinat diversos projectes de recerca sobre temes vinculats a la sociologia de la cultura i la religió.

Mar Griera works as a lecturer at the department of Sociology, Universitat Autònoma de Barcelona. She was awarded a PhD on Sociology from the Universitat Autònoma de Barcelona (2009) for her work on public policies and religious minorities. She is research associate at the ISOR (UAB) and at the Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale de la Université Marc Bloch (Strasbourg, France). She has been visitor fellow at the Institute on Culture, Religion and World Affairs (Boston University) and at the Institute for Migration and Ethnic Studies (Amsterdam University) among others. From 2000 onwards she has been researching on sociology of culture and religion and coordinating several projects in this area.

Violència divina? Sobre violència, política i religió a partir de Žižek i Derrida

Laura Llevadot
Universitat de Barcelona
laullevadot@ub.edu

Data de recepció: 19-7-2013
Data d'acceptació: 23-9-2013

Resum

L'objectiu d'aquest article és qüestionar el lligam que, sovint, s'estableix entre violència i religió, per tal d'oposar-les a la racionalitat política com a condició de la democràcia. Amb l'objectiu de mostrar les dificultats que sotgen aquest tipus d'arguments, analitzaré alguns aspectes del pensament eticopolític de Žižek i Derrida, així com la referència dels dos pensadors al cèlebre text de Walter Benjamin sobre la violència. D'aquesta manera, es tractarà d'evidenciar que un pensament que esborra les fronteres metafísiques clàssiques entre política i religió no ha de caure pas en posicions conservadores, sinó que, ben al contrari, és capaç d'articular un concepte de democràcia molt més exigent i rigorós.

Paraules clau: violència; violència divina; política; religió; Žižek; Derrida; Benjamin.

Abstract. *Divine violence?: On violence, politics and religion from Žižek and Derrida*

The main objective of this paper is to criticize the usual link between violence and religion in order to oppose them to political rationality and democracy. In order to show the problems that arise from this argument, I will analyze some aspects of the Žižek and Derrida's ethico-political thought, as well as their reference to Walter Benjamin's famous text on violence. In this way, I will show how a thought that erases the classical metaphysical borders between the political and the religious is not conservative, but on the contrary it can articulate a radical and rigorous concept of democracy.

Keywords: violence; divine violence; politics; religion; Žižek; Derrida; Benjamin.

Sumari

1. Un filosofema clàssic: violència i racionalitat
2. La crítica de la violència
3. La crítica al gir teologicopolític
Referències bibliogràfiques

* Aquest treball ha estat realitzat en el marc del projecte de recerca FFI2012-30644, finançat pel Ministeri d'Economia i Competitivitat.

1. Un filosofema clàssic: violència i racionalitat

L'escena es repeteix massa sovint. El juliol de 2011, un empresari noruec va disparar contra els membres d'un campament juvenil del partit laborista i va acabar amb la vida d'una setantena de persones, amb l'única justificació, segons ell mateix va declarar, que tenia motius religiosos i antimulticulturalistes que així li ho exigien. Deu anys abans, havien tingut lloc els atemptats a les Torres Bessones, i suposadament també per causes vinculades al fet religiós, tot i que aquesta vegada no havia estat el fonamentalisme cristià, sinó l'islàmic, el que havia servit d'esperó. Al llarg dels dies que segueixen aquests tipus d'atrocitats, als diaris, sempre hi podem llegir articles d'opinió que condemnen l'obscurantisme religiós o el perill dels fonamentalismes i que apel·len a la necessitat de dur a terme un ordenament laic i racional del món i de les ànimes. El professor Stephen Bronner, per exemple, en la seva *Carta oberta a Benet XVI*, clamava a favor de la racionalitat en els termes següents: «Fe, mite i dogma són al cor de la servitud i de l'autoritarisme. Crítica, ciència i tolerància encarnen la petita esperança que resta als que ja no tenen esperança» (Bronner, 2005)[1]. No és que els manqui raó als qui argumenten així, de fet, els en sobra. Potser caldria començar a qüestionar-se la pertinença de l'oposició. No només d'aquella que separa fe, mite i dogma, d'una banda, de crítica, ciència i tolerància, de l'altra, com si la fe en la ciència no hagués generat més d'una atrocitat —i no serà necessari multiplicar-ne aquí els exemples—, sinó que es tractaria de qüestionar l'oposició mateixa, la lògica de l'oposició que tendeix a separar allò que, de fet, es mostra indiscernible. És aquesta mateixa lògica la que Hannah Arendt tractava de fer valer en els seus textos sobre la violència quan, amb un racisme palmari, que només per obscures raons pot haver passat inadvertit, oposava la «violència negra», la d'aquells «Negro students», que «havien estat admesos sense la necessària aptitud acadèmica» i l'únic interès dels quals era «reduir els nivells acadèmics» (Arendt, 1970: 24) —són les seves pròpies paraules, malgrat que ens dolgui—, a la veritable acció política, aquella que es distingeix del mer comportament per ser capaç de generar canvis estructurals a llarg termini. Caldria recórrer aquests textos d'Arendt sobre la violència amb un escarpell per tal d'advertir els ingents intents en desequilibri perpetu, per distingir l'acció de la violència, el blanc del negre, el que és racional del que és irracional i injustificable.

La crítica a la violència ha estat sempre un problema complex, especialment en la filosofia política moderna. D'una banda, el pensament il·lustrat voldria erigir-se en baluard de la racionalitat davant de l'obscurantisme religiós, així com davant l'autoritarisme teologicopolític, però, alhora, la violència revolucionària, si més no des de Sorel, sembla que exigeix un element irracional, si no diví, que imprimeixi a l'acció la força de convicció i la creença en la possibilitat de canviar. El que sembla nou, tanmateix, és que el problema de la violència revolucionària s'hagi fos avui amb un suposat «retorn del fet religiós»,

1. Citat a Cruz (2007: 152).

com si, després del fracàs del projecte il·lustrat que s'encaminava a assegurar la pervivència d'una societat laica i racional, s'haguessin despertat les obscures forces de tot el que és mitològic reclamant a la desesperada el seu lloc al món, com si el fet religiós menyspreat iniciés ara la seva revenja en plena postmodernitat. Tanmateix, caldria afinar l'anàlisi per tal de poder comprendre què és el que hi ha en joc en aquest tipus d'esdeveniments que ens desperten del nostre encanteri. Si ens commouen, si ens arrabassen la pau, no hauria de ser amb la finalitat d'afirmar-nos en les nostres conviccions de ciutadans amb bona consciència, sinó més aviat per mostrar-nos les idealitats que ens travessen, que conformen la nostra mirada, i que hauríem de poder pensar amb una mica més de deteniment. Potser Žižek i Derrida podran ser-nos d'utilitat en aquesta tasca. Malgrat les innumerables diferències que separen els dos pensadors, tant estilísticament com pel que fa als seus plantejaments teòrics, tots dos han coincidit a pensar «la mateixa font», aquella que problematitza, en primer lloc, l'oposició de la violència a la no-violència, tant com aquella altra que contraposa massa fermament la religiositat al fet polític.

2. La crítica de la violència

Hauríem de sospitar sempre de la crítica a la violència sense més ni més, d'aquella crítica que, d'entrada, pretén situar-se en la no-violència per tal de condemnar la violència com quelcom exterior. Žižek i Derrida comparteixen sens dubte la crítica a aquest tipus de crítica, el rebuig a la «crítica liberal» de la violència, a la seva voluntat d'estigmatitzar-la alhora que, en el mateix gest, s'invisibilitza la violència constitutiva del marc social en què aquesta violència té lloc. Marx ja denunciava que la violència capitalista tendeix a ocultar-se com a violència i a naturalitzar-se fins a fer-se irreconeixible, i Žižek recull quelcom d'això quan apunta que: «anatematitzar la violència, condemnar-la com a dolenta és una operació ideològica per excel·lència, una mistificació que col·labora en la invisibilització de les formes fonamentals de la violència social. És profundament simptomàtic que les societats occidentals, tan sensibles a les diferents formes de persecució, siguin també capaces de posar en marxa infinitat de mecanismes destinats a fer-nos insensibles a les formes més brutals de la violència» (Žižek, 2009: 174).

D'altra banda, Derrida, quan, a *Donner la mort*, emprèn l'anàlisi de l'acció d'Abraham en la seva versió kierkegaardiana, recorda que, darrere de totes les condemnes airades i benintencionades del sacrifici d'Abraham, també hi ha, en realitat, un gest d'invisibilització de tots aquells actes expiatoris que fem cada dia quan, en preferir donar de menjar, estimar, cuidar o salvar algú, ni que sigui un gat, sacrifiquem, de manera conscient o inconscient, tots els altres que deixem morir, sovint de fam: «Insistim aquí, en nom de la moralitat de la moralitat, sobre allò que, massa sovint, obliden els moralistes moralitzants i les bones consciències que no deixen de recordar-nos amb fermetat, tots els dies o totes les setmanes, als diaris, als setmanaris, a les emissores de ràdio i a la televisió, el sentit de les responsabilitats ètiques i polítiques. [...] Allò que els

cavallers de la bona consciència desconeixen és que *el sacrifici d'Isaac* il·lustra, si podem emprar aquest terme, en el cas d'un misteri tan nocturn, l'experiència més quotidiana i comuna de la responsabilitat» (Derrida, 1992: 53). Aquesta experiència quotidiana mostra bé que, en el nucli del concepte de responsabilitat, hi habita la irresponsabilitat més absoluta, que allà on ens sentim bons i responsables perquè hem actuat com calia, encara més si hem seguit l'imperatiu kantià, hauríem de recordar a tots aquells a qui en el mateix acte hem deixat de costat, ens hem irresponsabilitzat per amor de l'objecte triat en la nostra acció responsable. En triar allò que faig en aquest moment, «sacrifico, traint-les a cada instant, totes les meves altres obligacions: en allò que es refereix als altres "altres" que no conec o que conec, milers dels meus *consemblants* que moren cada dia de fam o de malaltia» (Derrida, 1992: 71). Alço el ganivet, com Abraham davant d'Isaac, cada cop que crec que sóc responsable, just perquè, en el concepte mateix de responsabilitat, hi nia la violència envers l'altre de l'altre, de qui, tanmateix, em sento dispensat. Hi ha, doncs, tant per a Žižek com per a Derrida, una certa hipocresia en tota condemna de la violència, un no voler mirar cap a la pròpia condició de possibilitat que ens fa creure que som bons, pacífics i tolerants, quan, en realitat, estem exercint la pitjor de les violències, aquella que s'oculta a si mateixa.

Aleshores, com que la condemna de la violència sempre és violenta, semblaria que s'obren les portes a la legitimació d'una violència capaç de desestabilitzar la violència estructural que el discurs pacífic, liberal i benintencionat provaria de dissimular. Tota una tradició política marxista va poder articular-se al voltant d'aquesta possibilitat que Engels, a l'*Anti-Dühring*, contraposava a la «mentalitat de predicador»: «El senyor Dühring no sap una paraula sobre el fet que la violència acompleix també un altre paper a la història, un paper revolucionari; sobre el fet que, segons la paraula de Marx, és la llevadora de tota vella societat gràvida d'una altra de nova; sobre el fet que és l'instrument amb el qual el moviment social s'imposa i trenca formes polítiques enrigidides i mortes» (Engels, 2003: 177). Però avui no sembla pas tan fàcil contraposar la violència transformadora i revolucionària a la violència sistèmica i estructural, i per les mateixes raons, per paradoxal que pugui semblar, per les que no seria ja possible oposar la política, o el poder en termes d'Arendt, a la violència. La pretensió de Hannah Arendt de salvaguardar la política o el poder democràtic de la violència, la sola possibilitat d'afirmar que «el poder i la violència són oposats; on l'un domina l'altra hi manca» (Arendt, 1970: 42), esdevé avui impensable, no només per la ingenuïtat que mostra, perquè obvia totes les violències que les institucions polítiques, tant com les d'aparença menys política (l'educació, la sanitat, les presons, i tantes altres que Foucault va saber analitzar), s'institueixen en virtut de violències discursives i tàctiques —d'aquí que Žižek hagi considerat l'elevació d'Arendt de les últimes dècades com el signe inequívoc de la derrota teòrica de les esquerres (Žižek, 2002: 3)—, sinó també per eludir l'oposició entre el que és polític i la política, la diferència elemental entre la força desestabilitzadora i constituent d'allò que és polític i la política com a àmbit de les limitacions instituïdes i de la representació. Sobre

aquesta distinció, s'han articulat de fet totes les crítiques dels darrers anys a la democràcia representativa que, de Balibar a Abensour, passant per Rancière, miren de pensar la democràcia en termes d'insurrecció permanent (Abensour, 1997; Abensour, 2012: 31-48; Balibar, 1994: 205) i la política instituïda en termes de policia (Rancière, 1998). Que la limitació política de la violència sobre la que descansa l'estat de dret no la circumscriu des de fora sense, alhora, exercir-la, ho saben tant els darrers pensadors postmarxistes francesos, com tots els indignats que es mobilitzen avui a les nostres places per tal d'impugnar la maquinària de la representació democràtica en nom d'alguna cosa, així com una «democràcia real, ja». Tanmateix, és aquesta violència instituent i emancipatòria la que no sembla avui pensable sense rellegir, si més no un text paradigmàtic i fosc que intentava establir, ja l'any 1921, certa tipologia de la violència. Tant Žižek com Derrida, i caldrà afegir-hi Butler, hauran acceptat aquesta marrada per tal de pensar la insòlita «violència divina» que Benjamin hi esbossà.

A *Cap a una crítica de la violència*, Benjamin hi estableix una primera distinció entre la «violència conservadora» i «la violència fundadora» (Benjamin, 2007). La primera seria aquella violència que exerceix el dret, i totes les forces i les institucions que el secunden, en tractar de preservar un estat constituït determinat. La segona seria aquella violència constituent en virtut de la qual aquest estat es va arribar a establir. Semblaria, aleshores, que aquí es reprodueix la vella dicotomia entre potència i poder, el que és polític i la política, la violència constituent i la violència constituïda. Si bé és cert que aquesta sola distinció impugna ja la separació liberal entre política i violència, en fer dependre tot estat constituït d'una violència originària i fundadora, màcula de la qual cap política podria desfer-se per reivindicar la seva puresa. El cert és que Benjamin anomena aquesta violència fundadora «violència mítica», i això per tal de diferenciar-la encara d'una altra violència. La violència mítica és, segons Benjamin, violència immediata, aquella que, sense ser un mitjà per a un fi, mera expressió de la ira continguda, esdevé instauradora de dret en culpabilitzar l'existència —seguint aquí el mite de Níobe— i justificar-ne, d'aquesta manera, la regulació[2]. El dret queda, així, marcat per sempre per aquesta violència originària i, alhora, necessita la violència per mantenir-se, «no renuncia ja a la violència», el dret limita l'ús de mitjans violents a través d'una violència conservadora, així com per mitjans aitals com la policia, que transgredeixen sovint les pròpies limitacions que l'ordenament jurídic estableix. Es per això que «hi ha quelcom putrefacte en el dret» (Benjamin, 2007: 192), i per això mateix dirà Derrida que un dret tancat seria la pitjor de les violències. Hi ha quelcom de podrit en tot allò tancat, tant en el dret com en la política, i encara més en la policia, que els excedeix tots dos, car, en no reconèixer la violència performativa de la qual provenen, tendeixen a autoimmunitzar-se davant d'ella, per fer ús aquí de la terminologia de Derrida, a

2. Per a una explicació d'aquest doble moviment que dota la violència divina de finalitat, vegeu Esposito (2002).

defensar-se violentament contra l'origen forçosament violent de la seva fundació[3]. El terrorisme d'estat no té altre origen. Sorgeix allà on l'ordenament jurídic vigent se sent amenaçat per una altra força, potser també fundadora, i encobreix el seu origen violent justificant l'atac sense atenuants envers aquell «mal absolut» que amenaça amb el fet de posar en qüestió la seva pretesa integritat. De la mateixa manera que Robespierre justificava la decapitació sense judici del dèspota perquè el considerava fora de la llei[4], l'estat de dret es concedeix la legitimitat d'exercir violència contra allò que el qüestiona. És aleshores quan tot s'hi val, perquè es considera l'amenaça com si fos fora de la llei i, per tant, es pot actuar també fora de la llei per protegir-se[5]. Però l'autoimmunitat és justament un comportament suïcida, aquell que fa que un ésser viu destrueixi les seves pròpies defenses abans de ser atacat per adhesió a la seva pròpia integritat, per excés d'higiene. És així com les democràcies deixen de ser-ho per temor a ser destruïdes. En autoimmunitzar-se, com ara, per exemple: quan s'inicia una política contra «l'eix del mal», envers els «estats canalles» o el terrorisme, la democràcia comença a autodestruir-se i perd tota legitimitat: «la democràcia es protegeix i es manté limitant-se i amenaçant-se a si mateixa» (Derrida, 2003: 61). Sempre en el llindar de la seva autodestrucció, l'ordenament jurídic persisteix vigent en virtut d'una violència conservadora que nega la violència fundadora que el va fer néixer i que, alhora, l'amenaça des de fora, i contra la qual aquest ordenament no troba cap més manera de defensar-se que posant-se a si mateix en qüestió.

Però si Benjamin du a terme l'anàlisi de la violència mítica i de la seva conservació en el dret és justament per oposar-hi un altre tipus de violència, una violència legítima que anomenarà, seguint la tradició jueva en oposició a la grega, «violència divina»: «Si la violència mítica instaura dret, la violència divina l'aniquila; si aquella posa límits, aquesta destrueix il·limitadament; si la violència mítica inculpa i expia alhora, la divina redimeix» (Benjamin, 2007: 202). Aquesta violència redemptora i incruenta serà l'ideal de violència que Benjamin oposa tant a la violència fundadora com a la conservadora. És la violència que ell veurà encarnada, per exemple, en la «vaga general proletària», que es distingeix de la «vaga general política», seguint Sorel, perquè és un mer mitjà per a un fi i fundadora de dret, mentre que la primera és anarquista i no busca modificacions exteriors de les condicions de treball. És justament aquest tipus de violència la que Žižek invoca en el seu assaig: «*Violència divina* significa aquí intrusió de la justícia més enllà de la llei» (Žižek, 2009: 251), i els exemples als quals fa esment són, sens dubte, espaordidors: la venjança de Grace a *Dogville*, el magnífic film de Lars von Trier, o la turba provinent de

3. Per una anàlisi del concepte de violència en el pensament de J. Derrida, remetem a Biset (2013).
4. José Luis Pardo (1998) fa referència al discurs de Robespierre en un article important per pensar aquesta relació entre la llei de la ciutat i el despotisme, o entre política i violència, en els termes que es plantegen aquí, tot i que la finalitat del text sigui ben diversa.
5. En aquest sentit «l'estat guerra» no seria tant un fenomen postmodern com el caràcter constitutiu de tot estat. Sobre aquesta noció, vegeu López Petit (2003).

les faveles a Rio de Janeiro que va saquejar la zona rica de la ciutat. «Eren com llagostes bíbliques», comenta Žižek (2009: 171). Àdhuc si, com Badiou pretén, aquest tipus de violència pertanyés a l'ordre de l'esdeveniment i no de l'ésser (Žižek, 2009: 169), el cert és que la violència legítima a la qual aquí s'apunta té en tot cas un estatut inestable. Judith Butler ha intentat matisar aquest concepte en reparar en la qüestió de la «nua vida» a la qual fa referència Benjamin en el seu text i sobre la qual Agamben ha construït la seva crítica a l'estat de dret, perquè està fundat sobre l'estat d'excepció (Agamben, 2006). En el text, Benjamin escomet contra aquells qui condemnen la violència per tal de salvaguardar allò que hi ha de sagrat en tota vida: «la frase que diu que l'existència es troba per sobre de l'existència justa és falsa i abjecta» (Benjamin, 2007: 204) . La mera vida (*blosses Leben*) no pot ser mai l'aixopluc contra la crítica, cal que la vida estigui sempre connotada per allò que l'excedeix i la fa digna de ser viscuda, perquè aleshores l'única cosa sagrada seria la justícia i no pas la vida com a tal. Butler s'acull a aquesta concepció de la nua vida per intentar articular un concepte de violència divina que, lluny d'arremetre contra la vida, envesteix el subjecte jurídic que impedeix la justícia, i reprèn, a més, el model de la vaga per tractar d'articular aquesta violència divina en termes de rebuig a l'acció (Butler, 2006: 219). Però, malgrat tots els intents de pensar aquesta violència sota paràmetres revolucionaris i no autoritaris, el cert és que, en el si mateix d'aquesta distinció benjaminiana, hi sotja una dificultat. Derrida, que estarà sens dubte d'acord amb la relació entre força i dret, violència i política, així com en l'aspiració a la justícia que travessa el text de Benjamin, planteja, tanmateix, la qüestió de si és realment possible oposar el que és jueu al que és grec, el que és diví al que és mític, la violència legítima a la il·legítima, tal com Benjamin voldria, i, en el fons més íntim de la seva lectura, hi sotja la temorosa interrogació: «Terroritza la idea d'una interpretació que faria de l'holocaust una expiació i una signatura indesxifrable de la justa i violenta còlera de Déu» (Derrida, 1994: 145), com terroritza la idea d'una justificació de la matança d'Utøya o dels atemptats de les Torres Bessones en termes de «violència divina», que és justament com es presenten a si mateixos. I és que sembla ben cert que, com afirma també Badiou, no hi ha cap criteri objectiu que permeti identificar des de fora un acte propi de violència divina, «el mateix acte que, per un observador extern, és només un esclat de violència, pot ser diví per als qui hi estan implicats» (Žižek, 2009: 172). En aquest punt, la distinció benjaminiana sembla que s'esfondra, la voluntat no bastarda del seu text veu perillar la puresa de l'aspecte diví que voldria salvar i, nogensmenys, el nom mateix amb què Benjamin va batejar la violència legítima apunta a una barreja entre el fet polític i el religiós, que és en el fons mateix d'aquest debat sobre la violència i la seva presumpta irracionalitat. Aventurem-nos una mica més en aquest problemàtic assumpte sense desestimar allò que fins aquí s'ha guanyat, el vincle originari i ja indiscutible entre política i violència o, en terminologia de Benjamin, entre violència conservadora i violència mítica o fundacional.

3. La crítica al gir teologicopolític

Quan avui es parla d'un «retorn del fet religiós», s'al·ludeix, amb aquesta expressió, a fenòmens diversos: d'una banda, els anomenats «fonamentalismes», que promourien tant accions terroristes com determinats comportaments atàvics en el si de les nostres societats laiques i civilitzades; d'altra banda, la presència cada cop més sospitosa de manifestacions de caràcter religiós en l'espai públic, així com la preocupant connivència entre religió i estat, que hauria desembocat en una mena de «reteologització de l'Estat» (López Petit, 2003: 37), el qual es permetria justificar les seves accions, i en especial les seves intervencions armades, a partir d'arguments teologicopolítics —tal com va fer l'Administració Bush després de l'atemptat de les Torres Bessones, per exemple—, i, finalment, aquest «retorn» faria també esment a una onada de plantejaments teòrics i filosòfics postmarxistes que reclamarien pensar el fet religiós i que «estarien proporcionant una renovada munició dialèctica, argumentativa, a posicions practicoteòriques sobradament conegudes» (Cruz, 2007: 150).

No seria gaire arriscat aventurar que tots aquests fenòmens són, en realitat, l'expressió d'una mateixa problemàtica, aquella dificultat irresolta que hem heretat de la modernitat, la relació sempre indòcil entre creença i saber. Les crítiques cap als fonamentalismes i determinats comportaments forans solen realitzar-se des de l'ideal d'estats racionals i laics que «creuen saber», en terminologia de Derrida, és a dir, que creuen que s'han alliberat una vegada per totes d'allò mític. Tanmateix, tal com hem anat mostrant, si l'estat, la llei i el dret no són aliens a la violència, cal pensar que tampoc no ho són al fet mític i/o religiós. De fet, seguint aquí Nancy (2006: 102), si bé la polis ha nascut com a reivindicació de l'autonomia civil davant l'heteronomia de les teocràcies, si bé l'autonomia ha estat el principi del que és polític en declarada resistència a l'autoritarisme d'arrel religiosa, aquesta separació ha estat sempre inestable, i això no s'ha produït només a causa d'una lluita històrica entre forces contraposades. Els motius de la precarietat d'aquesta separació, d'aquesta indistinció originària entre creença i saber en termes polítics, són dos. D'una banda, el fet que, en el fonament de l'estat, de la llei i de l'ordenació jurídica, rau el que és mític, cosa que sabem ja des de la definició de sobirania de Schmitt —per més que rebutgem les conseqüències que extrau d'aquesta tesi, és a dir, la indistinció entre democràcia i estat totalitari—, i que Benjamin i Derrida, per no esmentar aquí Agamben, s'encarregaran de recordar. La sobirania política de l'estat, el concepte mateix de sobirania, conté sempre una dimensió teologicopolítica. L'acte excepcional pel qual s'institueix la llei, el moment de decisió que permet «fer la llei», prové sempre d'una força performativa, d'una violència que exigeix, i seguirà exigint a partir de la seva instauració, un acte de fe. En paraules de Derrida: «El sorgiment mateix de la justícia i el dret, el moment instituent, fundador i justificador del dret implica una força realitzativa, és a dir, implica sempre una força interpretativa i una crida a la creença» (Derrida, 1994: 32). Així mateix, pel que fa al compliment de la llei, aquest no prové pas de la seva racionalitat i justícia, sinó, tal com ja mostrava Montaigne, de la seva

autoritat, és a dir, d'allò que Derrida recollirà com el «fonament místic de l'autoritat» (Derrida, 1994: 29). Això no vol pas dir que les lleis no hagin de ser tan justes com sigui possible, sinó només que la llei, l'estat, la política, han necessitat sempre la força i la creença, tant en la fundació com en l'acompliment. Si Benjamin podia anomenar «mítica» la violència fundadora era també, doncs, per aquest component de creença que l'empeny des de la seva instauració. D'altra banda, el segon motiu que fa indiscernible racionalitat i creença des d'una perspectiva política és la pervivència d'elements mítics, heterònoms, dins de les societats occidentals, encara que aquestes vulguin ser laiques. Que també les democràcies requeririen aquest component afectiu i, per tant, heterònom, ho sabia ja de vell antuvi algú com Rousseau, quan reclamava una «religió civil», però encara avui Nancy ens recorda com la idea mateixa de «fraternitat» tracta de condensar tota l'afectivitat que una política democràtica es podria permetre: «Si bé l'autonomia resisteix l'heteronomia mitjançant totes les representacions de la democràcia, l'heteronomia resisteix l'autonomia en la força de l'afecte» (Nancy, 2006: 109), i la fraternitat representaria aquest paper afectiu que faria possible la democràcia més enllà de les seves lleis reguladores però també coactives. I, molt abans que Nancy —i aquí encetem ja un altre dels fenòmens que semblaven justificar la idea d'un retorn del fet religiós—, Georges Bataille havia reparat en l'existència d'aquells «elements heterogenis» d'una societat que es caracteritzen pel seu rebuig al rendiment, la productivitat, la finalitat, aquells elements que, en la festa, en l'erotisme, en les manifestacions d'allò «sagrat» justament, materialitzarien la despesa improductiva: «la violència, la desmesura, el deliri, la bogeria caracteritzen els elements heterogenis en diferents graus» (Bataille, 1993: 17), i precisament el feixisme s'hauria mostrat capaç de mobilitzar aquests elements com no ho havia sabut fer el moviment obrer. Així doncs, malgrat totes les precaucions i restriccions que sembla que posa en funcionament el projecte il·lustrat en la seva vessant política envers els elements heterogenis, heterònoms, afectius, mítics i religiosos, sembla que l'anàlisi d'Adorno i Horkheimer a *Dialèctica de la Il·lustració* no deixa de confirmar-se una vegada i una altra, no que l'aspecte mític perviu en la racionalitat il·lustrada com a residu del passat, sinó que la mateixa Il·lustració produeix l'aspecte mític com la seva ombra. D'això n'han retut compte totes aquelles filosofies franceses de la sacralitat, de Bataille a Roger Caillois, Leiris i Klossowski, i, en general, tot el moviment vinculat al Col·legi de Sociologia, que, tot i fer arrufar el nas a Adorno (Benjamin i Adorno, 1999: 212), treballava en la mateixa línia per fer visibles els elements mítics que no només donarien lloc al feixisme, sinó que també perviurien inconscients a les societats aparentment seculars. La indiscernibilitat entre racionalitat i creença, política i violència, autonomia i heteronomia pertany, doncs, de ple als nostres ordenaments jurídics i socials, tant des del seu origen com en la seva subsistència. Si les filosofies de la diferència, de la sacralitat o, simplement, alguns plantejaments postmetafísics han tractat aquesta indiscernibilitat no és, de ben segur, per donar arguments a posicions antidemocràtiques o autoritàries, sinó per fer-nos conscients del lloc des del qual parlem i sovint jutgem

allò altre, el lloc, tanmateix, des d'on hauria de ser possible pensar en altres termes la nostra relació amb la creença, amb la violència i amb el fet polític.

És ben cert que aquest tipus d'anàlisi pot donar lloc a una reteologització de la política gens desitjable. Alguns plantejaments anglosaxons sembla que han copsat aquesta possibilitat i han tractat de cercar, a partir d'una certa lectura de Kierkegaard, de Schmitt i de les anàlisis desconstructives, la base teòrica per a la constitució d'una sociabilitat, una comunitat, afermada per la creença: «la qüestió política [...] és com aquesta fe dels sense fe seria capaç de lligar junts la confraternitat, la germanor o, per utilitzar el terme de Rousseau, una *associació*» (Critchley, 2012: 4)[6]. La crítica a la pretesa separació entre política i religió pot, sens dubte, fer retornar velles posicions teòriques o bé remitologitzar nocions de les quals semblava que sortosament ja ens havíem desempallegat, i això és especialment arriscat pel que fa a la idea de comunitat, per més que aquesta es presenti com a comunitat de «no creients», tal com fa Critchley, o com a «comunitat dels sense comunitat», tal com ja havia plantejat Bataille, inaugurant, amb aquesta noció, totes les filosofies postmetafísiques de la comunitat (Bataille, 1976; Blanchot, 1983; Nancy, 1986; Esposito, 2003). Semblaria, però, que els plantejaments de Žižek i Derrida eludeixen aquesta deriva, i en aquest sentit ens són valuosos. A *Fe i saber*, Derrida planteja no només que raó i creença tenen la mateixa font, és a dir, que l'anomenat «retorn de la religiositat» no s'entendria desvinculat del desenvolupament cientificotècnic que suposa també la religió, sinó que, a més, conseqüentment amb aquesta tesi, també la democràcia depèn d'una certa experiència fiduciària. La fe entesa com a creença en l'altre més enllà de tot saber, en oposició a allò que sabem o que creiem saber, és essencial per l'existència mateixa de qualsevol vincle social, cosa que exemplifica bé el testimoni, la paraula que, en ser pronunciada, apel·la al crèdit i a la creença, pressuposa que algú estigui disposat a creure en aquesta paraula com si fos vertadera. Fins i tot quan es menteix, i sobretot si es menteix, l'atestació exigeix un acte de fe per part d'aquell qui rep i acull les paraules dites, i una demanda de fe per part de qui les pronuncia, de manera que aquesta estructura fiduciària de l'atestació es mostra inherent a qualsevol fenomen filosòfic, científic, històric o religiós (Derrida, 1996: 97). Ara bé, si, d'una banda, la creença es, en realitat, una experiència quotidiana i respecte al vincle social no deixa de ser aquell element heterònom que, com deia Nancy, conforma l'afectivitat del que és polític, cal accentuar la diferència entre creença i saber per copsar un concepte exigent de fe —tal com, per exemple, reconeix Derrida en la versió kierkegaardiana d'Abraham—[7], que s'articula en clara oposició a allò que se sap o que es creu saber. El que Derrida anomena «fe en la possibilitat de l'impossible», o bé «messianicitat sense messianisme», consisteix precisament en la creença en allò que no se sap ni es pot preveure. Creure en aquell a qui ja coneixem d'antuvi, creure perquè sabem

6. També Hent de Vries semblava que advocava per aquesta línia a De Vries (2002).
7. Sobre les connexions de Derrida amb Kierkegaard, vegeu Mjaaland (2008) i Llevadot (2013).

qui és l'altre i com es comportarà, creure en el futur perquè hem construït un present que s'hi encamina, no és pas creure, sinó calcular, desplegar un programa, considerar les possibilitats per tal de minimitzar l'esdeveniment. Però si la democràcia representa alguna cosa és, justament, apertura a l'altre, creença en l'esdeveniment, l'afirmació d'allò que està per venir, en sigui quina en sigui la identitat, si és que existeix. Aquesta apertura a l'alteritat és el que Derrida anomenava, ja a *Espectres de Marx*, «messianicitat», i en feia dependre la possibilitat de la democràcia (Derrida, 1993: 102). Si ara situem aquesta proposta en el context de la reflexió present, es fa palès que la no-desvinculació radical entre política i religió no té com a conseqüència cap retorn a l'autoritarisme teocràtic, ans al contrari, l'element fiduciari esdevé la clau per obrir la democràcia més enllà del seu límit jurídic, per tant, més enllà de la seva violència conservadora. La creença en «l'arribant» —tal com Derrida a voltes l'anomena (Derrida, 2003: 127)— no només obre el dret a la justícia i evita així la pitjor de les violències, sinó que també eludeix tota temptació comunitària i comunitarista, car el vincle social no pot passar mai per allò que tenim en «comú» amb l'altre, i en virtut del qual en fem comunitat, sinó precisament per la seva heterogeneïtat, que és la que reclama el crèdit com a fonament de tota relació. És en aquest sentit que la messianicitat derridiana, en la mesura en què implica la creença en la justícia més enllà del dret i l'apertura a allò altre que em depassa, em qüestiona i destorba la meva individualitat, suposa un cert tipus de «violència divina» benjaminiana. Una violència que, sense ser fundadora, sí que sol·licita i fa tremolar les certeses sobre les quals s'alçava la identitat d'un estat de dret o la identitat amb si mateixa d'una societat que tendeix sempre a conservar-se de manera també violenta.

I és en aquest sentit que sembla treballar també Žižek, tot i que ho fa amb una estratègia ben diferent, quan planteja que «Davant l'antiga calúmnia liberal que estableix un paral·lelisme entre la concepció messiànica de la història en el cristianisme i en el marxisme, com en el procés que condueix a la salvació final dels fidels (el ben conegut motiu d'"els partits comunistes són sectes religioses secularitzades"), ¿no caldria recalcar que això només és vàlid pel marxisme "dogmàtic" ossificat, i no pas pel seu veritable nucli emancipador? D'acord amb Alain Badiou, en el seu llibre renovador sobre sant Pau, la nostra premissa és aquí exactament la contrària: en lloc d'adoptar aquesta postura defensiva, que permet a l'enemic definir el terreny de la lluita, el que cal fer és invertir l'estratègia i *acceptar plenament allò de què se'ns acusa*: sí, el cristianisme i el marxisme pertanyen al mateix llinatge, [...] l'autèntic llegat cristià és massa preciós per deixar-lo en mans de fonamentalistes pertorbats» (Žižek, 2000: 2). El que fa Žižek, doncs, és acceptar la indiscernibilitat entre política i religió, i, en lloc de proclamar la laïcitat i la racionalitat de les polítiques antiautoritàries com la darrera «petita esperança que els queda als sense esperança», tal com assenyalava Bronner, insta a recuperar el llegat cristià per extreure'n un enfocament polític força radical. En aquest sentit, l'experiència fiduciària que Žižek invoca no és ja la fe derridiana en la «possibilitat de l'impossible», sinó la «fe en la realitat de l'impossible» (Žižek, 1999: 238-239), ja que, segons la tradició

cristiana i a diferència de la jueva, a la qual sembla que respongui el plantejament de Derrida, l'impossible ha esdevingut, l'encarnació és l'esdeveniment exemplar d'aquesta impossibilitat realitzada, com també ho és per Žižek l'amor o la revolució (Žižek, 2001: 84), i del que es tracta, d'aleshores ençà, és d'estar a l'altura d'aquest esdeveniment fonamental. Per Žižek, allò que és actualitzable del llegat cristià, allò que, d'alguna manera, seguiria vigent per tal d'adoptar una visió crítica davant la violència conservadora i que permetria democratitzar les democràcies és, d'una banda, el concepte de comunitat paulina, que, juntament amb Badiou, entendrà com un «universalisme incondicional» i, d'altra banda, la figura de Crist entesa com a «subversió de la llei» davant del «doble obscè» a què apuntaria el judaisme. Pel que fa a la primera qüestió, Žižek entén el «ja no hi ha jueu ni grec, ni serf ni lliure, ni home ni dona» de *Gàlates* (Gàlates III, 26-28) en termes d'una comunitat de la «resta», un romanent que s'oposaria a qualsevol comunitarisme identitari, perquè només hi pertanyerien aquells que no pertanyen a cap comunitat, una mica com els «sense part» dels quals parla Rancière, i que, en la terminologia lacaniana que a Žižek li plau de fer ús, suposaria la renúncia a la xarxa simbòlica, a la substància ètnica i/o a la comunitat orgànica de la qual creiem que formem part, d'aquí l'exigència d'odiar el pare, la mare, «els nostres»..., de què es parla a Lluc XVI, 26. D'altra banda, el que també encarna per a Žižek la figura de Crist és la subversió de la llei. Žižek interpreta el «Crist ens va redimir de la maledicció de la llei» (Gàlates III, 13) com una renúncia al suplement utòpic. Allà on el judaisme oposa a la violència de la llei una alteritat, el seu «doble obscè», la fantasia del messianisme, el cristianisme, mitjançant la crucifixió, es desfà d'aquest horitzó utòpic. La crucifixió, la lesió irreparable que Déu s'infligeix a si mateix, fa desaparèixer, una vegada per totes, la creença en l'alteritat fantasmagòrica que, malgrat tot, fa la vida, i la violència que la preserva, suportable. El cristianisme hauria aportat, per Žižek, la desaparició de l'horitzó de possibilitat i es presentaria aleshores com una alternativa al plantejament derridià del qual Žižek dirà que es manté sempre en una «impossibilitat estructural» (Žižek, 2001: 83) que impedeix l'acció.

Però, més enllà de l'oposició entre Žižek i Derrida pel que respecta a la seva concepció de la impossibilitat vinculada a la creença, cristiana per un, jueva o estructural per l'altre, més enllà de l'estil pausat, elegant, voluntàriament contingut de l'un i de la precipitació, l'efervescència i el ritme trepidant de l'altre, més enllà fins i tot de l'aparent discussió entre tradicions religioses, els termes de la qual el propi Derrida no acceptaria —car el seu concepte de messianicitat defuig tot concepte jueu de messianisme—, el fet és que aquests dos pensaments ens obren la possibilitat d'entendre certs fenòmens massa fàcilment titllats d'irracionals i d'entendre'ns a nosaltres mateixos d'una manera altra en la mesura en què ens permeten copsar la complexitat que ens travessa. Això no vol pas dir que no calgui insistir en la crítica als fonamentalismes religiosos i als arguments obscurantistes, sinó més aviat que aquesta crítica necessària no pot seguir fent-se en nom d'una raó pura, civilitzada i desvinculada de tota mitologia, en nom d'una *mundialatinització*, que no deixa de ser una religió

que oculta el seu nom, en nom d'un etnocentrisme amb rostre universalista (Derrida, 1996: 66), d'un universalisme democràtic que amaga la seva arrel religiosa alhora que l'empeny un impuls ben ecumènic. La crítica potser hauria de començar a voler entendre que és contra aquest universalisme democràtic, pretesament laic i carregat de raó que semblen revenjar-se, sovint des de la humiliació i la fam, certs comportaments atàvics, sacrificials i suïcides convocant una violència divina que, sens dubte, ha de ser qüestionada, però aquest qüestionament hauria d'apuntar als projectes identitaris i comunitaristes, a la pretensió de puresa i d'indemnitat que els enarboren, a la finalitat fundadora a què apunten, i no pas tant cap allò que tenen d'irracional. La raó que sigui pura, que tiri la primera pedra i, en tirar-la, que ho faci sense violència, si és que es pot. D'altra banda, aquesta raó impura, amarada de silencis i violències, l'única de què disposem si es que en podem disposar, potser tindrà l'oportunitat de repensar-se a partir del seu llegat contaminat i mestís, tal com Benjamin, Derrida o Žižek han mostrat que és possible i necessari fer.

Referències bibliogràfiques

Abensour, M. (1997). *La démocratie contre l'État*. París: PUF.

— (2012). «Democracia insurgente e institución». *Enrahonar*, 48, 31-48.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. Nova York: Harcourt, Brace & World. Versió espanyola: *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005. Traducció de Guillermo Solana.

Balibar, E. (1994). «Violence et politique: Quelques questions». A: Mallet, M.-L. (ed.). *Le passage des frontières (autour de l'œuvre de Jacques Derrida)*. París: Galilée.

Bataille, G. (1976). *Sur Nietzsche: Volonté de Chance*. París: Gallimard. Versió espanyola: *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1972. Traducció de Fernando Savater.

— (1993). *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia: Pre-Textos.

Benjamin, W. (2007). «Hacia la crítica de la violencia». A: *Obras*. Llibre II, vol. 1. Madrid: Abada. Traducció de Jorge Navarro Pérez.

Benjamin, W. i Adorno, T. W. (1999). «Letter Adorno to Benjamin, 22.9.1937». *The complete correspondence 1928-1940*. Nova York: Polity Press.

Biset, E. (2013). «La violencia y sus formas». A: Penchaszadeh, A. i Biset, E. (eds.). *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue.

Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. París: Minuit.

Bronner, S. (2005). «Of Reason and Faith: A Reply to His Holiness Pope Benedict XVI». *Logos*, 4 (1), primavera.

Butler, J. (2006). «Critique, Coertion, and Sacred Life in Benjamin's *Critique of Violence*». A: De vries, H. i Sullivan, L. E. (eds.). *Political Theories: Public Religions in a Post-secular World*. Nova York: Fordham University Press.

Critchley, S. (2012). *The Faith of the faithless: Experiments in Political Theology*. Londres i Nova York: Verso.
Cruz, M. (2007). «Emancipación: la pérdida de hegemonía de un concepto (del trascendentalismo al fanatismo, pasando por la banalidad)». A: Cruz, M. (ed.). *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
Derrida, J. (1992). «Donner la mort». A: Rabaté, J. M. i Wetzel, M. (eds.). *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*. París: Métailié-Transition. Versió espanyola: *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000. Traducció de Cristina de Peretti i Paco Vidarte.
— (1993). *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail et le deuil et la nouvelle Intrenationale*. París: Galilée.
— (1994). *Force de loi*. París: Galilée.
— (1996). *Foi et savoir*. París: Éditions du Seuil.
— (2003). *Voyous: Deux essais sur la raison*. París: Galilée.
De Vries, H. (2002). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore / Londres: Johns Hopkins University Press.
Engels, F. (2003). *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring («Anti-Dühring»)*. Moscú: Instituto del Marxismo-Leninismo / Editorial Progreso.
Esposito, R. (2002). *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
— (2003). *Comunitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
Llevadot, L. (2013). *Kierkegaard through Derrida: Toward a Postmetaphysical Ethics.* Colorado: Davies Group Publishers.
López Petit, S. (2003). *El Estado-guerra*. Hondarribia: Hiru.
Mjaaland, M. T. (2008). *Autopsia. Self, Death and God after Kierkegaard and Derrida*. Berlín / Nova York: Walter de Gryter.
Nancy, J.-L. (1986). *La communauté* désoeuvrée. París: Ch. Bourgois.
— (2006). «Church, State, Resistance». A: De Vries, H. i Sullivan, L. E. (eds.). *Political Theories: Public Religions in a Post-secular World*. Nova York: Fordham University Press.
Pardo, J. L. (1998). «Políticas de la intimidad». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 145-196.
Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique.* Paris: La Fabrique.
Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject: The absent centre of political ontology*. Londres: Verso.
— (2000). *The fragile Absolute – or Why is the Christian legacy worth fighting for?* Londres / Nova York: Verso.
— (2001). *On Belief*. Londres / Nova York: Routledge.
— (2002). *Did somebody say totalitarism?* Nova York: Verso.
— (2009). *Violence: Six Sideway Reflexions*. Londres: Profile Books Ltd.

Laura Llevadot. Professora de Filosofia Contemporània a la Universitat de Barcelona. Ha estat investigadora al *Søren Kierkegaard Research Centre* de la Universitat de Copenhage, a la *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* (Minneapolis, USA), i a la Universitat de Paris 8. Actualment és membre de la *Cátedra de Filosofía Contemporánea* i investigadora associada del *Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* (Université Paris VIII). Entre les seves publicacions destaquen *La philosophie seconde de Kierkegaard* (L'Harmattan, 2012); *Kierkegaard through Derrida* (The Davies Group, 2013) i la coordinació amb Jordi Riba de *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (UOC, 2012).

Laura Llevadot Professor of Contemporary Philosophy at the University of Barcelona. Researcher at the *Søren Kierkegaard Research Centre* at the University of Copenhagen, at the *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* (Minneapolis, USA), an at the Université Paris 8. Member of the *Cátedra de Filosofía Contemporánea* and associate researcher at the *Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* (Université Paris VIII). She has published *La philosophie seconde de Kierkegaard* (L'Harmattan, 2012); *Kierkegaard through Derrida* (The Davies Group, 2013) and co-edited with Jordi Riba *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (UOC, 2012).

L'argument fonamentalista catòlic contra l'assignatura d'educació per a la ciutadania. El problema del consens moral en una societat democràtica

Joaquín Valdivielso Navarro
Universitat de les Illes Balears
jvaldivielso@uib.es

Data de recepció: 16-7-2013
Data d'acceptació: 4-10-2013

Resum

Amb la reforma legislativa en marxa (LOMQE), s'ha tornat a obrir el debat sobre l'assignatura d'educació per a la ciutadania en el sistema educatiu espanyol. Es tracta d'una qüestió especialment rellevant per a la filosofia, ja que els titulats en aquesta disciplina solen ser els responsables de l'ensenyament de la dita matèria. No obstant això, explicita també la disputa per definir el consens bàsic normatiu de la nostra societat. Per recórrer aquest debat, en primer lloc, es presenta el context en què va sorgir l'oposició a la matèria. Després, s'identifica l'argument més utilitzat en contra seva per part del conservadorisme confessional. Finalment, s'analitza el potencial del mateix discurs ciutadanista per respondre l'argument crític. A títol de conclusió, s'avancen raons per desconfiar tant de l'argumentari contraciutadanista com de la forma en què el consens bàsic cívic és assumit en educació per a la ciutadania.

Paraules clau: educació per a la ciutadania; valor cívic; fonamentalisme; laïcisme; fundacionisme; consens.

Abstract. *The Catholic fundamentalist rationale against Education for Citizenship. The problem of moral consensus in a democratic society*

The on-going reform of the Spanish educational system (LOMCE) has reopened the debate on Education for Citizenship. This debate is especially relevant to philosophy, considering that graduates in Philosophy are often responsible for teaching this subject. Nonetheless, at the same time it serves to make explicit the dispute to define the normative basic consensus of our society. In order to map out the debate, first, we present the context where the opposition to the subject arose. Then, the rationale used against it by religious conservatism is identified. Finally, the potential of the civic discourse itself to respond to that criticism is analysed. As a conclusion, we find reasons to distrust both the counter-civic rationale and the way the basic consensus is assumed in Education for Citizenship.

Keywords: Education for Citizenship; civic virtue; fundamentalism; laicism; foundationalism; consensus.

Sumari

Introducció
El context de la controvèrsia sobre educació per a la ciutadania
L'argument en contra d'educació per a la ciutadania
La justificació d'una moral cívica en educació per a la ciutadania
Conclusions: Més ciutadania, no menys
Referències bibliogràfiques

Introducció

El present treball pretén revisar críticament l'argumentació utilitzada pel conservadorisme catòlic espanyol en el debat sobre la presència de la matèria d'educació per a la ciutadania en l'ensenyament secundari. Després de realitzar una revisió selectiva dels discursos utilitzats en les posicions públiques més destacades, en els manuals a l'ús i en les sentències dels tribunals, es fa visible un argument nuclear que ha sostingut l'oposició ideològica a l'educació per a la ciutadania: l'existència d'un fonament moral precívic, «natural», que seria virtualment obliterat en, d'una banda, els continguts i, d'una altra, en el mateix concepte de l'educació ciutadanista.

El conflicte al voltant d'aquesta matèria planteja diversos desafiaments de primer ordre per a la filosofia, encara que, per la complexitat que presenta, no podran ser tractats aquí amb la profunditat que mereixen. D'una banda, s'explicita el sempre esquiu —i potser irresoluble— problema de la justificació normativa en casos en què existeix un dissens profund sobre valors. Per descomptat, s'afegeixen a aquestes circumstàncies el paper que han d'assumir les institucions públiques en la defensa d'un conjunt de valors en lloc d'un altre, i la definició de la frontera, per borrosa que sigui, entre la moralitat privada i la pública. A més, l'existència i la regulació de procediments per qüestionar i revisar la moral cívica —externs, des de la societat, i interns, des del mateix sistema educatiu i els poders públics— és un requisit quan el canvi social és tan ràpid com ho és en els nostres dies. En definitiva, pot adduir-se fins i tot que la presència de formació específica en valors cívics en els plans d'estudis té conseqüències directes per a la pràctica i la idea mateixa de democràcia, com també els pilars que la sostenen.

No obstant això, aquest és un debat important no només per l'interès que pugui suscitar per a la filosofia pràctica el problema de veure com, sigui en contra o sigui des dels mateixos pressupòsits de la formació ciutadanista, es pot argumentar críticament i fins i tot impugnar tal tipus de pedagogia i les matèries particulars que l'encarnin en el procés d'educació reglada. També ho és, i no menys, per la situació en què el docent de filosofia queda com a resultat de tal debat.

Cal no oblidar que, en la fase de l'ensenyament secundari obligatori i el batxillerat, el professor de filosofia és, llevat de comptades excepcions, titulat en estudis especialitzats de filosofia i que, si això no fos prou, la docència constitueix, a dia d'avui, la sortida professional prioritària per a aquests titu-

lats[1]. En gran mesura, és el mateix estatus de la filosofia i la formació dels nens i dels joves el que queda en qüestió. La mateixa comunitat de mestres, professors i investigadors en filosofia no només es veu afectada pels problemes filosòfics que suscita, sinó que els docents de les matèries pertinents són, en gran mesura, víctimes col·laterals de la crítica catòlica.

El context de la controvèrsia sobre educació per a la ciutadania

En aquests moments, primavera de 2013, està en fase de tramitació parlamentària, després d'haver estat aprovat ja pel Consell de Ministres, el Projecte de Llei orgànica per a la millora de la qualitat educativa, o LOMQE. Es tracta, juntament amb un paquet de reials decrets que afecten uns altres aspectes de la política educativa —inclosa la universitària—, potser de la reforma més controvertida del període democràtic, potser la que ha generat més rebuig, no només en la comunitat educativa, sinó també en la societat en general. Fins i tot s'ha fet públic el malestar que, el que és el projecte estrella del ministre responsable d'educació, José Ignacio Wert, i el seu equip, crea en les mateixes files del grup parlamentari del partit al Govern del qual forma part, el PP. Encara que, en aquests moments, no és possible saber fins a quin punt el nou projecte educatiu serà dut a terme en els termes actuals, no sembla que hi hagi d'haver canvis substancials en els aspectes que han suscitat més oposició. Ha estat vist no tant com una reforma, sinó com l'expressió d'un renaixement del conservadorisme revolucionari: centralitzador i espanyolista, elitista i segregacionista, homòfob i masclista, mercantilista i, a més, clerical[2].

La sospita que l'influx de la Conferència Episcopal i els sectors i les associacions catòlics més tradicionalistes ha estat directe, malgrat la falta de diàleg amb qualssevol altres agents educatius i socials, la genera la mateixa llei, amb la inclusió de la religió com a matèria d'oferta obligatòria, avaluable i computable en condicions d'igualtat amb la resta de matèries, i en competència directa amb assignatures alternatives com ara valors ètics i valors socials i cívics. Aquestes últimes substituirien educació per a la ciutadania, que desapareix. És difícil discutir que la pretesa desaparició d'aquesta matèria del sistema educatiu espanyol sigui conseqüència directa del gir *teocon* (teologicoconservador) a la

1. Cal no oblidar, tampoc, les experiències i els programes —sovint anomenats «projectes» (malgrat la llarga implantació de la qual han estat objecte) d'educació en «Filosofia 3-18» o «Filosofia per a nens»— que, en general, imparteixen mestres en les etapes educatives d'infantil i primària, que no solen ser titulats en Filosofia i que no sempre tenen formació específica amb aquesta finalitat. Així, també assumeixen la responsabilitat d'educar en valors cívics, en judici crític i en participació democràtica. No obstant això, la seva tasca es dóna relativament al marge del debat en el qual ens centrem.
2. El registre utilitzat pel ministre d'Educació, Cultura i Esports en les seves intervencions públiques no ha ajudat gens a rebaixar el clam en contra: «Sóc com un toro brau, creixo davant del càstig», «L'interès del Govern és espanyolitzar els alumnes catalans» (totes les traduccions, de declaracions o de citacions, són pròpies).

dreta en aquest país[3], encara que no s'hauria de negligir una altra clau explicativa, en termes partidistes. Educació per a la ciutadania va ser promoguda pel partit rival que competia per estar al capdavant del Govern, el PSOE, fins al punt de convertir-se en senyal d'identitat d'un reformisme cívic en el període sota el mandat del president José Luis Rodríguez Zapatero, impulsor d'ambicioses reformes progressistes en drets civils, particularment de gènere. Sens dubte, hi ha hagut una croada teocon contra educació per a la ciutadania, però es dóna també un embat molt fort per esborrar senyals d'identitat de l'antagonista polític i afirmar-se per negació.

La qüestió, en tot cas, es distorsiona sota la creença que educació per a la ciutadania és un invent recent del progressisme espanyol o d'un partit polític en particular. La seva història remet al procés d'integració a Europa, a les directrius europees en matèria educativa i, en el fons, a un diagnòstic europeu sobre canvis culturals i socials comuns i a la necessitat de fer front a desafiaments imprevistos per a la cultura democràtica.

Ja l'any 2002, el Comitè de Ministres dels estats membres del Consell d'Europa va fer una recomanació formal, i decidida, per fomentar l'educació per a la ciutadania democràtica. A més, es va comprometre a preparar i organitzar un any europeu de la ciutadania a través de l'educació, i va convidar oficialment els països membres a promoure els principis de la ciutadania democràtica «en les seves reformes educatives actuals o futures»[4]. Aquesta recomanació, plasmada posteriorment en diversos documents europeus en diferents instàncies, va fer que el Consell de la Unió Europea instés la Comissió Europea a dotar, l'any 2006, un «comitè ad hoc» per a l'educació per a la ciutadania i els drets humans, que, d'altra banda, va instar el Parlament Europeu i el Consell d'Europa a fer una recomanació conjunta per promoure els valors

3. Mario Bedera (2013), per a qui, en realitat, «la cartera d'Educació sempre ha estat en mans de l'anomenada "família catòlica"», dóna bons exemples de la proliferació de trobades i declaracions en què els responsables educatius de diferents àmbits es refermen en entorns ultracatòlics, quan no s'encomanen a entitats màgiques com ara sants i verges. Cal recordar que l'Acord entre l'Estat espanyol i la Santa Seu sobre ensenyament i afers culturals, del dia 3 de gener de 1979, assegurava la presència de la religió a l'ensenyament obligatori i la competència de les autoritats eclesials sobre la contractació dels docents, els acomiadaments dels quals, en cas d'allunyar-se de l'ideari ortodox catòlic, han de ser indemnitzats a compte de l'Estat. No obstant això, al llarg dels últims anys, el seguiment de la religió, ja com a matèria optativa, era residual, de manera que el projecte actual és, en realitat, una reconquesta de posicions. Així mateix, s'acaba de revisar la regulació dels centres privats «concertats» perquè puguin finançar-se amb fons públics també aquells que segreguen nens i nenes, generalment en escoles vinculades als sectors més radicals del catolicisme.
4. Vegeu Consell d'Europa (2002), que no ha de ser confós amb el Consell Europeu. És l'organització més antiga en la promoció de la integració europea, particularment pel que respecta als aspectes culturals, democràtics i jurídics, i és molt més àmplia que la Unió Europea, ja que inclou gairebé tots els estats del continent. En l'actualitat, només Kazakhstan, Bielorússia i Ciutat del Vaticà no formen part del Consell d'Europa, pel fet que formar-ne part seria incompatible amb els seus principis constituents.

democràtics i cívics a través de l'educació i la participació[5]. La Recomanació i el procés en conjunt van inspirar adaptacions curriculars en tot Europa, inclòs el procés d'integració universitària de l'espai europeu d'educació superior, l'anomenat «procés de Bolonya».

En el cas espanyol, la crida europea va deixar la petjada a la Llei Orgànica d'educació (2/2006), o LOE, i una sèrie de reials decrets que la desenvolupen, pels quals s'establien els ensenyaments mínims de l'educació secundària obligatòria i l'estructura bàsica del batxillerat i els ensenyaments mitjans[6]. Els objectius directius assumits per la LOE, sovint en transposició literal de la recomanació europea, se centren en els valors de la pau, el diàleg, la tolerància, la responsabilitat, la solidaritat i l'esperit crític. Es tracta de potenciar «competències bàsiques» en l'alumnat, com ara «l'exercici de la ciutadania activa», formar «per a l'exercici dels seus drets i obligacions en la vida com a ciutadans» i refermar «els drets humans com a valors comuns d'una societat plural i preparar-se per a l'exercici d'una ciutadania democràtica»[7]. Encara que es preveu que aquests objectius han de ser transversals a totes les matèries, la importància que tenen requereix el desenvolupament específic d'una en particular, educació per a la ciutadania, creada *ex professo*, que es va desdoblar en tres assignatures de nova creació: educació eticocívica i educació per a la ciutadania i els drets humans —pròpies de l'ensenyament secundari obligatori (ESO) i on es va focalitzar la controvèrsia— i filosofia i ciutadania —de primer de batxillerat, però comuna a totes les modalitats.

En la comunitat filosòfica, va haver-hi moltes reticències respecte a aquesta nova matèria. En realitat, i encara que la llei evita reconèixer-ho, les noves assignatures han substituït les antigues assignatures d'ètica —a ESO— i de filosofia —al batxillerat—, si bé no en modificaven substancialment els continguts ja existents. Com a màxim, n'hi afegien alguns de nous, sobretot de tipus juridicoconstitucional, i reforçaven el llenguatge ciutadanista, però sense canvis de fons, i sense perdre la intenció de formar persones autònomes capaces de judici crític.

No obstant això, el fet que es descarregués sobre els docents de filosofia la responsabilitat de portar una bandera discursiva tan significada políticament,

5. Vegeu Parlament Europeu i Consell d'Europa (2006: L 394/10), on es recomana «aprendre els valors socials i cívics fonamentals, com ara la ciutadania, la igualtat, la tolerància i el respecte, aspectes particularment importants en un moment en què tots els estats membres afronten la qüestió de veure com s'ha d'abordar la creixent diversitat social i cultural». Tot aquest procés va ser avalat, primer, pel Govern del PP, que va subscriure cadascun d'aquests passos sota el lideratge de José María Aznar, i després, a partir de 2004, pel del PSOE, sota el lideratge de José Luis Rodríguez Zapatero. Cal assenyalar que, després del Consell Europeu de Lisboa de 2000, el discurs ciutadanista va anar junt amb el de l'ocupabilitat, la competitivitat i la formació orientada al mercat, encara que aquesta dimensió de la integració europea cobra molt més pes a la LOMQE del que ha tingut a la LOE.
6. Es tracta dels decrets 1631/2006 i 1467/2007. També cal tenir en compte els decrets amb els quals cada comunitat autònoma va haver d'adaptar l'assignació lectiva i el contingut d'acord amb les seves competències, dins els «mínims» fixats.
7. Vegeu la Llei Orgànica 2/2006, de 3 de maig, d'educació, p. 17160 i s.

i de veure's arrossegats pel gir discursiu ciutadanista —en perjudici del llenguatge i la tradició més específicament filosòfics—, va generar incomoditat. «¿Per què no es poden mantenir els títols d'ètica i filosofia per a les assignatures respectives, preservant-ne l'autonomia, limitant-se a introduir-hi una petita part de continguts nous, ja que estan assentades com els canals adequats per transmetre els valors que la LOE persegueix?», es preguntaven els filòsofs[8]. Sense deixar de fer més o menys el que, com a docents, havien fet durant dècades, es van veure, de sobte, sota el foc discrecional dels opositors a educació per a la ciutadania, convertits en executors d'una presumpta doctrina ciutadanista que vulneraria, alhora, els drets dels joves i dels seus pares.

Sota el lideratge públic de les autoritats eclesiàstiques i recolzada en l'activisme militant d'un ampli ventall de mitjans de comunicació, la reacció es va articular en forma de mobilitzacions públiques ciutadanes, incloent concentracions i manifestacions multitudinàries, com també d'una campanya omnipresent en l'opinió pública, fins i tot es va impulsar un moviment d'objecció de consciència a l'assignatura. Inicialment, els objectors van intentar trobar empara en els tribunals superiors de justícia al nivell autonòmic, i en un cas van aconseguir una sentència favorable. Els recursos interposats pels pares es van expressar com una demanda per l'objecció de consciència contra la pretensió de l'educació per a la ciutadania de: (1) atorgar al Govern la formació de la consciència moral —i vulnerar els articles 16.1 i 27.3 de la Constitució—; però, a més, (2) pressuposar que existeix una ètica cívica diferent de la personal (3) canviant, relativa i (4) controvertida —imbuïda fins i tot d'«ideologia de gènere». Els recursos judicials que els pares catòlics van presentar en diferents instàncies poc després d'aprovar-se la llei apel·laven a l'article 27 de la Constitució espanyola (CE) —encara que també s'ha fet referència a uns altres—, que proclama que «els poders públics garanteixen el dret que empara els pares perquè els seus fills rebin la formació religiosa i moral que estigui d'acord amb les seves pròpies conviccions».

Més enllà del desavantatge que pogués suposar per als docents de filosofia, l'aprovació de la LOE amb l'educació per a la ciutadania va ser interpretada com una «derrota dels bisbes», com un cop, si es vol, al teoconservadorisme[9]. La derrota es va consumar, finalment, quan el Tribunal Suprem va sentenciar que la matèria no vulnerava drets fonamentals i que, per tant, no existia un dret a l'objecció de consciència, amb la qual cosa els alumnes estaven en tot cas obli-

8. En relació amb els canvis en la nomenclatura de les assignatures, José Antonio Marina Torres, el conegut autor i divulgador, ha reiterat la seva preferència per mantenir el títol d'«ètica» per a les assignatures d'ESO —vegeu Marina (2013)—; mentre que la filosofia de primer de batxillerat s'havia de dir inicialment a la LOE simplement «ciutadania», i no va ser sinó en el procés de negociació amb les associacions de filosofia, reticents al fet que es perdés l'especificitat filosòfica de les assignatures en procés de substitució —i a instàncies de José Antonio Marina Miguel, que no s'hauria de confondre amb el primer—, quan va passar a dir-se «filosofia i ciutadania».
9. En paraules de Juan Bedoya (2009): «Els bisbes espanyols i, sobretot, el Vaticà, són els grans derrotats en l'agitat combat dels conservadors contra l'assignatura educació per a la ciutadania».

gats a cursar la matèria en qüestió, com qualsevol altra[10]. D'aquesta forma, la matèria s'ha anat impartint fins ara, encara que, com s'ha comentat anteriorment, amb el canvi legislatiu en marxa aviat quedarà virtualment eliminada.

Amb el projecte de LOMQE ja sobre la taula, tant el Consell d'Estat com el comissari per als drets humans del Consell d'Europa han criticat l'eliminació de la matèria. Davant d'això, Wert ha hagut de reconèixer, en resposta, que les competències que li corresponen són «extraordinàriament importants», tant, que han de tractar-se de manera transversal en lloc de quedar encapsulades en una assignatura[11]. Així queden recollides en el projecte, incorporada «l'educació cívica i constitucional a totes les assignatures durant l'educació bàsica, de manera que l'adquisició de competències socials i cíviques s'inclogui en la dinàmica quotidiana dels processos d'ensenyament i aprenentatge»[12]. D'altra banda, religió sí que tindrà una assignatura específica, amb dedicació horària exclusiva i continguts fixats i concentrats[13].

L'argument en contra d'educació per a la ciutadania

El dret a la potestat moral dels pares sobre els fills hauria estat vulnerat en dos sentits diferents. En primer lloc, perquè educació per a la ciutadania atemptaria contra el dret dels pares, ja que, tractant-se d'una matèria obligatòria en una etapa també obligatòria de l'ensenyament, hauria de ser cursada pels nens fins i tot quan pogués entrar en conflicte amb les seves conviccions. S'ha adduït que, al contrari del que ocorre amb altres matèries neutrals ideològicament, s'estaria inculcant en els joves un tipus específic d'ideologia, de moral o de filosofia que podria ser oposada a la seva —per exemple: al cristianisme. La formació ideològica tindria dues dimensions diferents: els continguts i el conflicte entre drets.

10. El Tribunal Superior de Justícia d'Andalusia —a diferència del d'Astúries, les Illes Balears i Catalunya— havia sentenciat a favor del dret dels demandants a exercir l'objecció de consciència a l'assignatura, és a dir, a eximir els seus fills de fer-la. La mateixa Junta d'Andalusia va elevar un recurs de cassació al Tribunal Suprem, que va decidir que s'anul·lava el dret a l'objecció de consciència i va unificar la doctrina. El Foro de la Familia va respondre que «estem convençuts que tenim dret, emparats per la Constitució, al fet que l'Estat no interfereixi en l'educació moral dels nostres fills», i després hi va haver una sèrie de demandes de diversos centenars d'objectors davant de diferents instàncies europees. Vegeu Tribunal Suprem (2009). Cal assenyalar també que el Tribunal Europeu de Drets Humans va haver de resoldre iniciatives similars de diversos ciutadans noruecs i turcs l'any 2007 contra la implantació de l'educació cívica als seus països.
11. En el dictamen del Consell d'Estat sobre l'avantprojecte de la LOMQE de 18 d'abril de 2013, la Comissió Permanent es va mostrar crítica amb aquesta nova regulació, per la qual l'ensenyament de la religió adquireix un pes curricular més gran.
12. Vegeu MECD (2013: 11 i s.): «La comprensió lectora, l'expressió oral i escrita, la comunicació audiovisual, les tecnologies de la informació i la comunicació, l'emprenedoria i l'educació cívica i constitucional es treballaran en totes les matèries».
13. Com diu Trinidad Noguera (2013): «Tornarem a la situació de fa tres dècades: els valors religiosos molt clars i detallats; els valors cívics, dispersos i apresos a corre-cuita».

a) Hi ha una ideologia en els continguts d'educació per a la ciutadania

S'ha denunciat que els continguts específics de la matèria d'educació per a la ciutadania i la seva plasmació en els llibres de text vulneraven els valors presentats com a objectius generals, com ara la tolerància. Aquests continguts, recollits als manuals, serien ideologies de gènere, avortistes, antiespanyoles, antioccidentals o anticapitalistes, per exemple. Una de les formulacions més explícites d'aquesta posició la trobem en boca del mateix ministre Wert, quan, en un programa de ràdio de màxima audiència, va llegir un presumpte extracte d'un dels manuals en què es deia que:

> Els capitalistes són com ratolins en una roda que corren més de pressa, amb la finalitat de córrer encara més de pressa. El capitalisme és com un tren sense frens que s'accelera cada vegada més. Camina, sens dubte, cap a l'abisme, però aquest abisme no és, com els marxistes van imaginar, la seva fi inevitable, que donarà pas al socialisme. El que està fora de control és precisament el capitalisme, i el socialisme no és res més que el fre d'emergència. És l'única esperança que li queda a la humanitat per parar els peus al capitalisme. (Fernández Liria et al., 2009: 123-124)[14]

Wert va afegir: «Fi de la citació, no fos cas que algun oient pensés que aquestes són les meves idees». Hi hauria exemples semblants, suposadament, de contingut ideològic de tarannà no ja anticapitalista, sinó feminista, homosexual, anticlerical o relativista moral.

Cal dir que aquest aspecte de l'argument contraciutadanista no té gaire recorregut, en la mesura en què, d'entrada, els docents no tenen cap obligació de seguir aquest text, fins i tot de seguir cap manual —el mateix article 27 de la CE sanciona la llibertat de càtedra—, sempre que es respectin els objectius generals de la llei, inclús en cas de conflicte amb les directrius dels centres i les associacions de mares i pares. Però fins i tot en el cas que en volguessin seguir qualcun, com sol ser el cas, es van editar nombrosos manuals amb tractaments diversos de qualsevol de les raons més controvertides. Per exemple, el professorat de centres privats o concertats confessionals —en els quals, per cert, la llibertat d'ensenyament sol estar sotmesa a l'ideari catòlic— pot seguir el llibre d'una editorial catòlica[15]. Curiosament, entre les desenes de manuals publicats amb aquesta finalitat, Wert va llegir una citació d'una obra que és obertament un assaig, i que els seus autors, professors de filosofia, van qualificar, després de l'enorme soroll mediàtic generat, «més aviat d'un antimanual especialment escrit en contra de la mateixa assignatu-

14. Wert responia així a la petició del periodista Carles Francino al programa *La ventana* de la cadena SER (1 de febrer de 2012), d'exemples de l'adoctrinament ideològic que Wert adduïa per justificar l'eliminació de la matèria d'educació per a la ciutadania.
15. Com ara, per exemple, el de Casals, que, en l'edició de 2007, en tractar de la família, assenyalava que no es pot considerar com a matrimoni el d'una parella homosexual, encara que sigui respectable com a unió de fet. La Federació Estatal de Lesbianes, Gais, Transsexuals i Bisexuals (FELGTB) va instar el Ministeri a revisar-lo, pel fet de poder vulnerar els objectius generals de la LOMQE, com el foment de la tolerància.

ra». És més, com assenyalen ells mateixos, Carlos Fernández, Pedro Fernández i Luis Alegre:

> Els tres autors del llibre participàrem activament en aquestes mobilitzacions contra l'assignatura, convocades des de l'esquerra […]. L'oposició d'esquerres a aquesta assignatura havia existit des del primer moment. Va partir fonamentalment de l'àrea de filosofia i era un toc d'atenció sobre la degradació de l'ensenyament públic en general. Era previsible, en efecte, que l'assignatura de filosofia quedés molt danyada amb la implantació de l'educació per a la ciutadania. I, de fet, així ha estat[16]. (Fernández Liria et al., 2009: 11)

El comentari de Wert no va ser res en el marc de l'agressiva campanya contra el llibre en tot l'espectre de mitjans de comunicació conservadors. En realitat, i encara que serveix, sens dubte, per fer visible l'aversió que el suposat contingut ideològic de la matèria estava provocant en certs sectors, alhora pot desviar l'atenció del tipus de continguts específics que estaven en qüestió. Ni la crítica anticapitalista va tenir presència en els manuals, ni la perspectiva d'esquerres va sobresortir en l'oposició a la matèria, almenys comparada amb la reacció conservadora.

En el fons, el protagonisme eclesial en les mobilitzacions més visibles en l'àmbit públic hauria d'anunciar el que van ser les preocupacions del moviment teocon, segons aquest, ideologitzades per la reforma ciutadanista: què és i quina és la finalitat de la sexualitat, què és una família, què és un ésser humà (un fetus, ho és?), quins són els rols de gènere, etc. Aquests són els continguts que els objectors impugnaven, i que devien abastar no més d'un 10% de la matèria. Així, fins a un 90% de la matèria era, als seus ulls, acceptable en els seus continguts. Un cas molt diferent seria el de l'«oposició d'esquerres», per la qual cal una impugnació *in toto*, ja que «aquesta assignatura no ha de consistir, pel que sembla, més que en un cant políticament correcte a valors abstractes i mel·líflues intencions, una espècie de *Barri Sèsam* fat, tediós i conformista per explicar als nens com han d'estar de contents perquè viuen en una monarquia constitucional»[17].

Sens dubte, l'element més influent de l'embat contraciutadanista concerneix el dret dels pares a triar les conviccions en què són educats els seus fills. Parem-nos

16. Al pròleg a la segona edició, en què responien a la campanya en contra del llibre, hi afegien també que «qualsevol pot veure que el llibre que té entre les mans no és un llibre de text: no respon al programa de cap curs en particular; no té el format dels llibres de text; no té activitats per a l'alumne, ni fletxetes ni esquemets ni requadrets; no ha estat homologat pel Ministeri d'Educació; no segueix el currículum de l'assignatura, etc. Encara més: no hi ha cap professor tan suïcida que es busqui la ruïna utilitzant-lo com a manual obligatori». Cal dir que l'editor del llibre, Akal, sí que havia publicat manuals d'educació per a la ciutadania que satisfeien aquests requisits i en els quals no constava la citació, inspirada alhora en el filòsof Walter Benjamin (citat a l'original però no per Wert), el marxista Immanuel Wallerstein i el liberal John Kenneth Galbraith. Wert, que, òbviament, no coneixia el llibre, va adduir, després de quedar en evidència, que podria haver arribat a qualsevol escola, ja que formava part de la col·lecció «Biblioteca de Aula».
17. Fernández Liria et al. (2009: 10).

ara en aquest punt, encara que més endavant reprendrem la qüestió de la contradicció virtual entre els continguts de la matèria i els valors generals de la LOE i si, en definitiva, hi ha una ideologia ciutadanista.

b) Es vulnera el dret dels pares

La reacció teoconservadora projectada contra l'assignatura d'educació per a la ciutadania s'ha sostingut en l'argument que els dipositaris del dret a triar l'educació dels nens són els pares, la família, i no l'Estat o el Govern[18]. L'argument bàsic, com s'ha comentat, ha recorregut sobretot a l'article 27 de la CE, encara que el mateix dret queda recollit també a la Declaració Universal de Drets Humans com el «dret preferent» dels pares a escollir el tipus d'educació dels seus fills (art. 26.3), així com en el Conveni Europeu de Drets Humans, quan assenyala que es «respectarà el dret dels pares a assegurar aquesta educació i aquest ensenyament conforme a les seves conviccions religioses i filosòfiques» (art. 2, prot. 1r; art. 9). Ja trobem aquí una equiparació explícita entre religió i filosofia —o religió i moral—, emparada jurídicament, que ha servit alhora —com es va donar en els recursos contenciosos administratius— per qüestionar, no solament el dret de l'Estat a formar consciències, sinó el pressupòsit que una ètica cívica fundada jurídicament o políticament, producte del seu context històric, sigui equiparable o molt menys preeminent sobre una ètica personal fundada en certeses absolutes.

En l'argument conservador, doncs, educació per a la ciutadania no només «vulnera la llibertat de consciència» (dels pares), sinó que també «imposa el relativisme moral». Assumit que existeix una certesa transcendent a la mundanitat, el laïcisme que s'ha atribuït a la matèria només pot fracassar en la seva aspiració per aconseguir l'estatus de moral vàlida. Com que la consciència solament pot assolir una única moral veritable, que és precívica, el laïcisme no pot deixar de ser una ideologia, un «isme» més, més amenaçador com més gran sigui la seva pretensió d'usurpar l'altar del fonament moral. Les ideologies serien lluny de poder competir amb l'estatus metafísic de la moral natural revelada, i l'educació pública se n'ha de purgar.

Aquest és un argument atípic en el procés europeu d'assumpció de la Recomanació del Consell d'Europa per una educació en ciutadania democràtica. En altres països europeus, les crítiques a l'educació ciutadanista s'han inclinat més per un argumentari de tipus liberal, abans que teoconservador. En quin sentit? En primer lloc, en el sentit que les confessions religioses són presentades com a conviccions privades, un tipus més d'ideologia o creença, sense pretensions epistèmiques superiors a les de la moral cívica, almenys per a l'àmbit públic. I, en segon lloc, en el sentit que, per tant, qualsevol tipus de formació moral, tant privada com pública, ha d'evitar atemptar contra la llibertat de

18. Els representants de la Conferència Episcopal i del mateix Vaticà han denunciat que els fills «no són del Govern», que l'assignatura no val «per a tothom», i han defensat que «l'escola de formació d'un ciutadà està en la família sana i responsable».

consciència i el pluralisme. Aquest enfocament liberal té una conseqüència que el conservador difícilment acceptarà: que els pares tampoc no tenen dret a imposar una moral als seus fills. És a dir, les demandes no han reivindicat tant el dret dels pares a formar els seus fills com el de qualsevol individu en general a la llibertat de consciència, i en el cas que ens ocupa, els nens. Els pares no són custodis de la moral catòlica dels seus fills, sinó de la seva llibertat de consciència, i la societat, com ells, no els pot coartar l'autonomia a l'hora d'adherir-se a una moral o a una altra.

En bona mesura, aquesta postura pluralista liberal entronca amb l'«oposició d'esquerres» a la qual es remetien Fernández, Fernández i Alegre. En tots dos casos, es dóna la sospita que l'educació ciutadanista és una mena d'ideologia que naturalitza i pren per autoevidents certs pressupòsits que no són explicitats ni sotmesos al judici crític, podríem dir que convertint-se en «ciutadanisme», i que és lluny de ser neutral. Sens dubte, el malestar progressista provocat per educació per a la ciutadania a Espanya té molt a veure amb un certa saturació de «monisme» ciutadanista, que ha encotillat i ofegat l'espai i l'autonomia de la filosofia en l'ensenyament, però que, a més, ha alliberat de l'anàlisi crítica pressupòsits de l'ordre jurídic i constitucional que la matèria en qüestió refermava obertament. Ara bé, cal no confondre aquest rebuig anticiutadanista amb el conservador.

Òbviament, una diferència rau en la sobirania que el conservador atorga als pares. Des de la posició progressista liberal, si l'Estat no pot adoctrinar, els pares, tampoc. És el que se segueix de l'evitació d'un apriorisme absolut de la moral. Des del punt de vista progressista, la llibertat ideològica és un dret individual, no de la família, encara que això pugui entrar en contradicció amb els drets dels pares[19]. És obvi que la llibertat ideològica dels joves pot veure's vulnerada si els seus pares els formen dogmàticament, per exemple, en determinada ideologia de gènere que naturalitzi rols sexuals i reproductius. Per contra, el teoconservadorisme espanyol ha prioritzat el dret «sagrat» i «natural» dels pares sobre el dret a desenvolupar plenament la personalitat i la capacitat dels més joves per raonar autònomament qualssevol qüestions. L'argumentació conservadora, així, és obertament antiliberal.

Podria debatre's fins a quin punt aquells que, entre les files dels opositors, s'han autoqualificat com a liberals en el conflicte ciutadanista al nostre país, han utilitzat més l'argument liberal o el conservador, però la tradició filosòfica liberal contemporània, tal com es troba en autors com ara John Rawls o Richard Rorty, a poques coses es mostrarà tan poc inclinada com a la tutela sobrenatural, delegada en la jerarquia eclesial i en els pares, del judici[20]. Ni hi ha una

19. La CE declara la «llibertat ideològica, religiosa i de culte» (art. 16.1) com un dret individual, amb la qual cosa entra en tensió amb l'esmentat article 27.

20. El liberal hauria de fugir espaordit davant declaracions com les del cardenal Tarcisio Bertone, secretari d'estat vaticà, quan es va sumar a la campanya contra l'educació per a la ciutadania, recordant, l'any 2009, que «és als pares a qui competeix per dret natural la tasca educativa», que atempta contra els «drets de les persones [...] l'hostilitat contra qualsevol forma de rellevància política i cultural de la religió; en particular, contra la presència de tot

única veritat ni ningú no pot pretendre el privilegi d'intuir-la, sinó és a costa de vulnerar drets individuals fonamentals. Aquesta posició, pluralista i fal·libilista, ja se sap, s'enfronta al problema de veure com aquests drets poden fonamentar els altres sense tenir, d'altra banda, un fonament previ, però, en qualsevol cas, renuncia a incloure entre les solucions a explorar la possibilitat d'un fonament transcendent.

No obstant això, hi ha una altra diferència important entre l'argument conservador i el progressista: en el tipus de qüestions que poden ser problematitzades. Si el conservador amb prou feines considerava que el 10% dels continguts d'educació per a la ciutadania era controvertit, i el 90% restant era assumible, des d'aquesta altra posició el 100% dels continguts hauria d'estar subjecte a escrutini i deliberació reflexiva. En el fons, el criteri de selecció d'aquest 10% del conservador no és més que conseqüència d'un pressupòsit paternalista, segons el qual els nens no són persones plenes i han de ser conformats d'acord amb l'ordre de gènere, sexual, reproductiu, racial i de classe dels seus pares. Per això és controvertit el model de família o de sexualitat, però no ho és el monarquisme constitucional, enfront del qual, segons la perspectiva d'esquerres, el ciutadanisme fomenta pur conformisme. Cal tenir en compte que, per posar-ne un exemple, al Regne Unit els continguts de la matèria anàloga en el seu projecte ciutadanista van ser revisats perquè un pare va denunciar que la manera com el canvi climàtic era tractat en els materials didàctics era tendenciosa i coartava el dret fonamental del seu fill a no ser adoctrinat[21]. Per als crítics conservadors del ciutadanisme, d'altra banda, se sobreentén que el 90% restant de temes és aliè a l'àmbit de la moralitat, ja que no són «ideològics» en algun sentit fort, encara que tot convida a pensar que presumeixen que aquests temes són neutrals, bàsicament, perquè són compatibles amb la seva confessió.

Això no significa, malgrat tot, que la perspectiva progressista, en realitat, estigui oberta a considerar críticament la totalitat dels continguts. Òbviament, en aquest punt, més que d'una perspectiva, es tracta de dues. A la seva llista d'objectes controvertits, el liberal no sol tenir en compte l'individualisme, el propietarisme, el capitalisme o l'etnocentrisme. El progressista d'esquerres, encara que obre l'espectre de la crítica molt més, també assumeix certes posicions que no són revisades amb el mateix èmfasi que s'aplica al mercat, l'Estat burgès, la globalització o els programes d'educació per a la ciutadania dissenyats per «anostrar els nens en el que és políticament correcte i en les enganyalles de la ideologia dominant». Fernández, Fernández i Alegre, per exemple, es basen

símbol religiós en les institucions públiques», i que «quan l'Església parla de drets humans, no s'oblida de fonamentar-los en Déu. Aquests drets estan per damunt la política i també per damunt l'Estat nació». No obstant això, bona part de l'avantguarda anticiutadanista s'ha autoqualificat com a liberal.

21. Vegeu Valdivielso (2011), especialment el capítol 2, per a un desenvolupament d'aquesta qüestió, on es mostra que el tractament sistemàticament donat a les qüestions ambientals als manuals és lluny de ser «neutral». No hauria de ser difícil mostrar el mateix per al cas de moltes altres qüestions tecnològiques, socials, culturals, econòmiques o polítiques.

en l'ideal kantià d'autonomia i de llei —al cap i a la fi, un apriorisme—, des del qual fan una crítica alhora de la democràcia i de les relacions socials sota el règim capitalista actual[22].

La justificació d'una moral cívica en educació per a la ciutadania

Així, doncs, sembla que les sospites conservadores que el programa ciutadanista conté ideologia i que entra en contradicció amb el dret dels pares a formar els seus fills en les seves pròpies conviccions són encertades. Més discutible sembla la pretensió que les conviccions dels pares (catòlics) no siguin ideològiques o que pugui haver-hi algun tipus d'educació lliure de conviccions més o menys controvertides. Vegem com s'ha plantejat en el debat ciutadanista.

a) El consens valoratiu i institucional comú

Cal tenir en compte, en primer lloc, que la reforma ciutadanista seguia el corrent de les teories pedagògiques en voga. Els manuals educatius i les pedagogies dominants en l'ensenyament reglat, sota la influència, potser inconscient o indirecta, de les teories democraticoconsensuals més influents, com la de Habermas i Rawls (al cap i a la fi, la filosofia sí que té cert impacte en la societat), solen remetre's als valors del diàleg, la deliberació o la negociació raonada en cas de conflicte entre opinions, conviccions o valors. L'aula, d'aquesta manera, és un laboratori on s'aprèn a conviure sota un horitzó de pluralitat axiològica, ideològica i de formes de vida, que els continguts de les matèries i el quefer del docent no haurien de perdre de vista. Educació per a la ciutadania rema en aquesta direcció, amb la intenció de forjar a l'escola la disposició moral que requereix una societat democràtica: educar en valors cívics, la capacitat de crítica, el judici reflexiu i autònom i, per descomptat, el valor de la dissensió.

No obstant això, la normativa educativa fixa la pràctica deliberativa en certs punts d'ancoratge normatius definits com a objectius generals o competències bàsiques, constrenyent relativament l'ideal del pluralisme i estrenyent el terreny de joc del judici reflexiu. En el cas de la LOE i l'educació per a la ciutadania, per exemple, atenent les recomanacions europees, certs principis no només prevalen sobre uns altres, sinó que també són definits de maneres —inevitablement— particulars, la qual cosa no és obstacle perquè es propugnin, no ja com un punt de vista més, sinó com el marc en el qual els altres són avaluats.

Per exemple, els que regeixen —encara en aquest moment— en l'essència normativa de la LOE defineixen la capacitat crítica, una de les competències bàsiques, com el coneixement de la realitat contemporània, de forma multidimensional —social, cultural, política, tecnològica, ambiental—, inclosos «els

22. Això els fa assumir posicions més que controvertides en molts aspectes, com ara, per no anar més lluny, en el tractament de la figura de Sòcrates (2009: 91 i s.), al qual atribueixen la defensa d'una democràcia subjecta a l'estat de dret. Segueixo utilitzant el seu «contramanual» per mostrar la complexitat dels arguments contra l'educació per a la ciutadania, encara que convé tenir present que no es tracta d'un llibre de text de la matèria.

seus antecedents històrics i els principals factors de la seva evolució». A més, el principi de «la igualtat essencial dels éssers humans» ha de servir per «fomentar la igualtat efectiva de drets i oportunitats entre homes i dones, analitzar i valorar críticament les desigualtats existents i impulsar la igualtat real i la no discriminació de les persones amb discapacitat». El de la sostenibilitat ha d'«afermar la sensibilitat i el respecte envers el medi ambient». D'altra banda, les assignatures d'educació per a la ciutadania assumeixen el protagonisme en el sentit de «rebutjar els estereotips i prejudicis que suposin discriminació», fomentar «la solidaritat, la cura a les persones dependents i l'ajuda als que estan desfavorits», com també la reflexió sobre «les característiques i els problemes fonamentals de les societats i del món global del segle XXI», inclosos «el procés de globalització i interdependència, [i] els principals conflictes del món actual, així com el paper dels organismes internacionals a l'hora de prevenir-los i resoldre'ls». Aquesta perspectiva global, a més, ha de servir per generar «un sentiment de ciutadania global compatible amb la identitat local». Aquesta constel·lació normativa es corona i s'obre amb el principi de la consciència cívica, definida com el fet d'«exercir la ciutadania democràtica i adquirir una consciència cívica responsable, inspirada en els valors de la Constitució espanyola i de la Unió Europea, així com els drets humans» (i els estatuts de les comunitats autònomes).

Per a una justificació adequada de la matèria, cal no només preguntar-se per què aquests principis i no uns altres, sinó si els valors constitucionals nacionals i europeus, i els drets humans, els assumeixen coherentment o no, i si sobre aquests i les institucions que els encarnen poden els alumnes exercir la seva capacitat crítica, i demanar-se si fomenten la igualtat, la solidaritat, la democràcia, la sostenibilitat ecològica, etc. (També podria analitzar-se si la definició dels principis és la millor possible, però, atès el caràcter genèric que tenen, i el fet que després els manuals i els docents poden definir-los amb més concreció, assumim que no són, en principi, coactius de la llibertat de consciència dels estudiants.) El que sospiten els filòsofs, i potser és la raó per la qual preferien les antigues denominacions d'ètica i filosofia a les d'educació eticocívica o educació per a la ciutadania i els drets humans, és que abans tenien més llibertat per fer aquestes preguntes a l'aula.

Les respostes de l'educació ciutadanista a aquests reptes apunten, en primer lloc, al fet que els principis són els millors per manejar el pluralisme. Per descomptat, paral·lelament, aquest discurs es refereix a un rerefons ulterior que inspira els principis o les competències bàsics, sota epígrafs com ara «ètica comuna», «moral comuna», «referent ètic comú» o «substrat ètic comú». Encara que sol ser més aviat descrit com una sèrie de valors cívics, abans que analitzat, es justifica en virtut de la seva universalitat —en què avantatja, per exemple, la moral catòlica. En segon lloc, a més, es referma en l'adhesió a les institucions democràtiques en la seva forma «liberal» actual, i la coincidència entre les seves variants internacionals i espanyola, encarnada en la Constitució espanyola de 1978, i la seva remissió compartida a l'horitzó axiològic comú. Encara més: es tendeix a assumir que el pluralisme no pot anar en detriment

del «consens valoratiu bàsic», ni soscavar el compromís ciutadà amb els poders públics i el sistema de govern.

La línia vermella enfront del pluralisme sol ser nítida, fins al punt que «la ciutadania no és opcional», com va dir la vicepresidenta primera del Govern, María Teresa Fernández de la Vega, l'any 2007, en ple debat sobre la matèria. Cal entendre en el seu context tanta contundència, quan Antonio María Rouco Varela, president de la Conferència Episcopal llavors, defensava que era educació per a la ciutadania, i no religió, el que havia de ser opcional. Amb tot, això no hauria d'eximir de fer front al problema de detenir la consciència cívica, la capacitat crítica o la igualtat essencial dels éssers humans allà on comencen les democràcies realment existents, la Constitució espanyola, l'anomenada «Constitució europea», el règim internacional de drets humans i l'ordre global en general. No obstant això, els intents per qüestionar el «consens valoratiu bàsic» de la ciutadania han estat sovint desqualificats, amb l'argument que porten a l'«anarquia», el «totalitarisme», el «nihilisme» o el «relativisme».

b) Els límits del consens bàsic ciutadanista

La contenció del judici enfront d'aquest entramat institucional ens retorna al problema de veure quin és el suport del consens bàsic normatiu de mínims, però hi afegeix la dificultat de justificar si les institucions ho representen i ho articulen adequadament. Tant els valors com les institucions poden ser objecte del criticisme.

Respecte al primer problema, el ciutadanisme posa la línia vermella en la presumpta superioritat dels valors cívics en l'àmbit públic a l'hora d'ordenar la convivència, encarnats en el règim de drets humans. Aquests valors expressen una ètica universalista que informa principis cívics, que són els que fan possibles, a més, les morals particulars[23]. L'enfocament recorda el liberalisme polític de John Rawls, amb la seva «concepció política focal» de consens, sintetitzada en les essències constitucionals i les qüestions de justícia bàsica, «independent» de pressupòsits «metafísics» —o el que Rorty anomenava «prioritat de la democràcia sobre la filosofia»[24]. En aquest sentit, és «de mínims», ja que s'eludeixen preconcepcions «prepolítiques» —com les conviccions religioses— que poguessin no ser compartides en les diferents visions que conviuen en una societat plural. Aquesta seria, a més, en gran mesura, la posició del Tribunal Suprem en la seva doctrina sobre educació per a la ciutadania.

En realitat, no obstant això, en el ciutadanisme, i malgrat la seva declaració d'intencions antifundacionista, sol dominar un pressupòsit kantià de llei uni-

23. Segueixo la terminologia que, per exemple, utilitza José Antonio Marina (2007) al seu manual, encara que, en la filosofia moral contemporània, per influència del llenguatge anglosaxó, es reservi més aviat «ètica» per a les moralitats concretes i les concepcions de la bona vida, i «moral» per a l'horitzó objectiu normatiu. En tot cas, el llenguatge moral no està unificat en el ciutadanisme, i hi ha diferències en l'ús de cada autor. Vegeu, per exemple, Gregorio Peces-Barba et al. (2007).
24. Vegeu Rorty (1992) i Rawls (1996).

versal i de dignitat humana prescrites per una raó pràctica transcendent. Aquí sí que es deixa veure una diferència notable amb l'*aggiornamento* de la filosofia pràctica, que, seguint els corrents contemporanis, tendeix a assumir que els consensos són històrics, no transhistòrics, i la seva raó, immanent, no transcendent. En cas contrari, la moral de mínims no sembla tant un producte del ciutadà —o de la ciutadania, en termes intersubjectius—, com de la persona moral, concebuda en termes abstractes i subjectivistes. D'aquesta forma, la persona moral prescriu l'ètica de mínims, i el ciutadà n'és l'actor sobrevingut, no l'autor. Potser així s'explica la poca predisposició del ciutadanisme a revisar críticament els valors i les institucions que encarnarien l'ètica de mínims —el règim de drets humans i l'ordre constitucional—, ja que el dret preexisteix a la democràcia, i la moral, a la política. El ciutadà és producte i beneficiari de la democràcia, però no n'és el creador. La democràcia apareix, així, com una obra, sense autor, l'escenari i el guió de la qual ja vénen donats, i on la participació és més aviat una representació més que una activitat constituent del mateix ciutadà i instituïdora del consens valoratiu comú. Crec que la insistència a considerar el consens cívic en termes minimalistes reforça aquesta concepció estreta, formalista i conciliadora de la ciutadania i la democràcia.

L'estratègia d'assumir que la moral pública, cívica o política ha de ser de mínims té l'avantatge de l'universalisme: només és vàlida si està oberta a la persecució de qualssevol plans de vida compatibles amb els dels altres. No obstant això, el requisit de neutralitzar qualssevol creences substantives en termes ètics —l'anomenada «evitació epistèmica»—, en l'espai públic, ha de satisfer dues condicions: una, posar en suspens tota precomprensió; l'altra, motivar els ciutadans no només a respectar l'ordre cívic moral i institucional, sinó també a mantenir-lo i, fins i tot, a generar-lo.

Respecte a la segona condició, la doctrina del Tribunal Suprem va explicitar que la moral de mínims no implica només el coneixement dels mecanismes formals dels poders públics i la indiferència, respectuosa però apàtica, respecte a les conviccions dels altres. La democràcia, va sostenir en la sentència, exigeix «una actitud positiva», «adhesió» als valors cívics, «fomentar sentiments i actituds que afavoreixin la seva vivència pràctica»[25]. Per a altres qüestions, controvertides en la societat civil, hi cap la neutralitat i l'ensenyament de les diferents concepcions existents, però no respecte al coneixement i la vivència de la «moral cívica». El ciutadà està obligat a sentir la ciutadania i per al nen no pot haver-hi dispensa de les matèries que la fomentin. Com ja s'ha dit, aquest és el gran emperò dels objectors a l'educació per a la ciutadania, que envaeix la consciència dels alumnes, i que això és «adoctrinament». El Suprem, per contra, va rebutjar que una minoria pogués tenir poder de veto sobre l'ètica civil comuna —encara que sí sobre qualssevol altres continguts de l'ensenyament en cas de controvèrsia— i pogués amagar els nens de l'experiència cívica. Així, en el fons, no hi ha minimalisme moral quant a l'actitud envers

25. Tribunal Supremo (2009: 15).

l'ordre cívic, sinó que cal viure'l. Cal viure'l per adherir-s'hi, i en això consisteix el consens, en l'adhesió.

Aquesta espècie de naturalització del consens s'expressa també a la primera condició, el pressupòsit d'una ètica de mínims, neutral, més enllà de tota precomprensió. En termes pràctics, la pretensió del minimalisme moral i la neutralitat en assumptes controvertits per la via de la autocontenció serveix, d'una banda, perquè la moral privada adquireixi poder de veto en l'àmbit públic en els temes controvertits. D'una altra, serveix també per desplaçar a l'àmbit «no públic», i a equiparar, quant a la seva validesa, la pluralitat de visions que pugui haver-hi respecte a tot allò que no sintonitzi fàcilment amb el consens bàsic, i particularment amb el seu bastiment en les institucions. Però que el consens sigui neutral és lluny de ser evident. Costa pensar que termes com ara *consciència*, *crítica*, *igualtat*, *democràcia*, *sostenibilitat* o *globalització* puguin ser, si més no, intel·ligibles fora d'un marc discursiu, sostingut en concepcions, per confuses i contradictòries que puguin ser entre si, del que és un ésser humà, la societat, el medi ambient o la història —com poden ser els ideals de raó, dignitat de la persona i il·lustració del ciutadanisme kantià. En veritat, el consens sembla tant de mínims o de màxims com qualsevol altre. Simplement, és un altre, cívic, justificable no perquè és mínim, sinó per unes raons diferents.

Això es fa encara més visible des de la perspectiva institucional. Des del punt de vista de les institucions democràtiques, el temps juga en contra d'una visió acomodatícia i conciliadora de l'educació ciutadanista. En plena crisi econòmica, s'ha fet més palesa que mai la incongruència de les institucions amb el consens valoratiu bàsic que se suposa que representen: la forma d'estat, el sistema de partits, el model territorial, la relació entre els poders de l'Estat i la seva suposada independència, els canals de participació democràtica, els mecanismes de reforma constitucional, per no parlar de la relació entre l'Estat i la societat —les grans corporacions econòmiques, amb les seves portes giratòries, l'Església, els mitjans de comunicació o els agents socials— mostren, tant a nivell nacional com europeu, tals problemes de disseny, que proclamar una ciutadania que no pugui sotmetre a qüestió l'ordre institucional al qual educació per a la ciutadania reclama adhesió és qualsevol cosa menys democràtic. Es fa difícil acceptar que el sistema democràtic liberal hagi clausurat la ciutadania en un ordre «superior» que no pugui ser millorat substancialment, o que l'educació ciutadanista plantegi adequadament quina és la font dels valors cívics i com el judici crític pot projectar-s'hi a sobre. En veritat, s'està naturalitzant l'univers discursiu i el context històric que dóna sentit concret als valors generals del consens cívic: la transició espanyola, la integració europea, el règim dels drets humans de la postguerra i el nou ordre mundial posterior a la Guerra Freda.

Ara bé, pot considerar-se que tot això afecta les qüestions controvertides, respecte a les quals l'educació ciutadanista ha de ser neutral: si es pot satisfer la igualtat de drets i d'oportunitats sota una monarquia o sense un estat del benestar fort; si es pot ser un ciutadà global, compatible amb la identitat local,

i alhora súbdit d'un estat i de la Unió Europea, les seves fronteres i els seus controls migratoris; si la globalització afecta la sobirania democràtica; si els mecanismes de participació fracassen a l'hora de transmetre i traduir la voluntat popular, etc.[26], serien problemes que l'educació ciutadanista podria plantejar de forma oberta. Encara més: només podrien ser plantejats de manera democràtica des del mateix consens cívic. Serien «els valors constitucionals i els drets humans», les «essències», les que formen el consens, i les que poden inspirar un dissens democràtic sobre les institucions. Aquesta seria la resposta de l'educació ciutadanista.

No obstant això, si aquesta és la manera com el conflicte entre els valors cívics i les institucions pot ser resolt des de l'educació ciutadanista, caldria revisar a fons la matèria d'educació per a la ciutadania. Caldria suavitzar, si més no, el compromís amb l'actual ordre institucional, revisant la normativa i els manuals, fins i tot la nomenclatura de les assignatures. A més, caldria problematitzar-lo com qualsevol altra qüestió considerada controvertida, de manera que els alumnes poguessin conèixer diferents formes possibles d'estat, de construcció europea, de globalització, de mercat, de democràcia, etc., i reflexionar-hi lliurement, al mateix nivell en què l'esperit original de la reforma educativa els obria el ventall de la família, el gènere o la sexualitat. Probablement ajudaria a això que, també, tornant a un perfil més filosòfic que juridicoconstitucional, la matèria tingués més autonomia, almenys la que es reclama avui dia per a l'assignatura de religió. En aquest cas, a més, podria plantejar-se no solament el problema de la relació entre les institucions i el consens cívic, sinó el del consens cívic en si, els requisits que hauria de satisfer per ser considerat legítimament un consens —quins requisits hauria de satisfer l'adhesió—, quina és la font del seu paquet de valors i el perquè d'aquests valors i no uns altres. Potser així els alumnes podrien treballar amb conceptes més amplis i oberts de democràcia i de ciutadania, i fins i tot replantejar-se la llista de valors cívics. És probable fins i tot que, si es fomenta i s'aplica la seva capacitat crítica en parlar de les institucions, més d'un es plantegi que la «indignació» es podria afegir a la llista de virtuts bàsiques del ciutadà democràtic.

Conclusions: Més ciutadania, no menys

Amb el projecte de LOMQE i els canvis que comporta, l'espai de la formació en valors en l'ensenyament reglat és redefinit. En gran mesura, com a conseqüència de la pressió teologicoconservadora contra educació per a la ciutadania, aquesta redefinició es tradueix en un buidament de continguts i en una dispersió curricular pel costat de la formació en valors cívics, com també en una reconquesta de posicions pel costat dels valors confessionals catòlics. Para-

26. En el seu vot particular a la sentència del Suprem, el magistrat Manuel Campos incloïa entre les qüestions controvertides «la valoració crítica de la divisió social del treball, la identificació dels principals serveis públics que hagin de garantir les administracions, la distribució de la renda». Vegeu Tribunal Supremo (2009: 69).

doxalment, una matèria orientada a formar en el consens valoratiu bàsic de la nostra societat ha servit, al final, per fer visible fins a quin punt aquest consens no existeix.

En la nostra revisió de l'argument conservador contra l'educació ciutadanista hem vist com els pressupòsits fundacionistes servien per articular la demanda d'una educació cívica de mínims en què els temes controvertits són neutralitzats i, alhora, l'acceptació acrítica de l'entramat institucional vigent. Hem vist també com el model ciutadanista sotmès a la fustigació conservadora afirmava amb determinació, per contra, un univers moral cívic independent de fonaments «no públics», sense arribar, no obstant això, a projectar-ho conseqüentment sobre el suposat consens bàsic, ni sobre les seves institucions. En part, això és resultat d'assumir també un enfocament minimalista. De resultes d'això, educació per a la ciutadania destil·la una concepció formal de democràcia i una actitud acomodatícia envers les seves institucions.

En definitiva, pot concloure's que, si cal encoratjar una ciutadania proactiva i reflexiva, el que sembla que faria falta no és menys educació cívica, sinó més; si del que es tracta és d'encoratjar la capacitat de judici crític, el que sembla convenient seria més aviat un altre tipus d'educació cívica, afluixar la pressió conciliadora del ciutadanisme envers aquestes institucions i retornar a les assignatures de formació en valors l'autonomia relativa que tenien envers elles.

Amb la reforma educativa en marxa, això serà molt més difícil.

Referències bibliogràfiques

Bedera, M. (2013). «Bajo palio». *Eldiario*, 15 de febrer.

Bedoya, J. G. (2009). «Los obispos, los grandes derrotados». *El País*, 29 de gener.

Consejo de Europa (2002). *Educación para la ciudadanía democrática 2001-2004: Recomendación del Comité de Ministros a los Estados miembros relativa a la educación para la ciudadanía democrática*. DGIV/EDU/CIT, 38.

Fernández Liria, C.; Fernández Liria, P. i Alegre Zahonero, L. (amb il·lustracions de Miguel Brieva) (2009). *Educación para la ciudadanía: Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Madrid: Akal.

«Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de educación». BOE, 106, 4 de maig, disposició 7899, 17158-17207.

Marina, J.-A. (2007). *Educación para la ciudadanía*. Madrid: SM.

— (2013). «Es conveniente enseñar filosofía en las escuelas». *Jot Down*, 1, 10 de gener.

MECD - Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (2013). *Proyecto de Ley para la Mejora de la Calidad Educativa*, 17 de maig.

Noguera, Trinidad (2013). «La ciudadanía y los viajes de San Pablo». *Eldiario*, 20 de juny.

Parlamento Europeo / Consejo de Europa (2006). *Recomendación del Parlamento Europeo y del Consejo de Europa de 18 de diciembre de 2006*

sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente. Diari Oficial de la Unió Europea, 2006/962/CE.

Peces-Barba, G. et al. (2007). *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*. Madrid: Espasa.

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Rorty, R. (1992). «La prioridad de la democracia sobre la filosofia». A: Vattimo, G. (coord.). *La secularización de la Filosofía: Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 31-62.

Tribunal Supremo (Pleno de la Sala de lo Contencioso-Administrativo) (2009). *Sentencia de 11/02/2009 Educación para la ciudadanía. Inexistencia de un derecho a la objeción de conciencia*. Recurs 905/2008.

Valdivielso, J. (2011). *Ciudadanos, naturalmente: Reciclar los valores cívicos en clave ecológica*. Barcelona: Horsori.

Joaquín Valdivielso Navarro és professor titular d'universitat de l'àrea de Filosofia Moral al Departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears (UIB). El seu perfil docent gira al voltant de la història de les idees polítiques i la filosofia política contemporània, mentre que el perfil investigador se centra en la teoria crítica de la societat, la bioètica i l'ètica i la política del medi ambient. Recentment, ha editat compilacions de les obres d'André Gorz (*Crítica de la razón productivista*, 2008) i Nancy Fraser (*Dilemas de la justicia en el siglo* xxi, 2011), traduït *Ciudadanía y medio ambiente* (2010), d'Andrew Dobson, i publicat, entre d'altres, *Ciudadanos, naturalmente* (Horsori, 2012).

Joaquín Valdivielso Navarro is Senior Lecturer of Moral Philosophy at the Department of Philosophy and Social Work at the University of the Balearic Islands (UIB). His teaching profile deals with the history of political ideas and contemporary political philosophy, while his research profile focuses on Critical Theory of society, bioethics and ethics and politics of the environment. He has recently published compilations of André Gorz's (*Critique of Productivist Reason*, 2008) and Nancy Fraser's works (*Dilemmas of justice in the* xxi*st Century,* 2011), translated Andrew Dobson's *Citizenship and Environment* (2010), and published, among others, *Naturally, Citizens* (2012).

RESSENYES

Augusto, Roberto (2012)
En defensa del ateísmo
Pamplona: Laetoli, 144 p.
ISBN: 9-788492-422500

¿Es necesario salir en defensa del ateísmo como verdad última y definitiva en contra de cualquier creencia religiosa? ¿Es deseable reducir la religiosidad en sus diversas formas de expresión a mera irracionalidad *injustificada* e *indemostrable*? Roberto Augusto (Gastrar, La Coruña, 1978), licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, sostiene que sí en este reciente libro. Tal y como se verá, todas y cada una de las páginas de la obra están encaminadas a demostrar la verdad del ateísmo —postura que relaciona con la supuesta certeza inamovible de la ciencia contemporánea— y la falsedad de la religión, si bien en su texto está identificada con la vertiente teísta del cristianismo católico, dejando de lado cualquier debate con otras religiones monoteístas y con aquéllas que sostienen la existencia de pluralidad de divinidades.

Para poder sostener y justificar su tesis, divide su proyecto en dos bloques: la argumentación de un ateísmo en clave racionalista, amparándose sobre todo en el conocimiento científico actual para refutar la religión y, a la vez, dar razones de peso en pos del ateísmo, y la refutación de los argumentos empleados por teístas para dar cuenta de la existencia de Dios. De entrada, el principal problema que aflora en este ensayo se debe al hecho de reducir toda creencia religiosa al teísmo y presentarlo como la visión connatural del cristianismo. El teísmo como doctrina en defensa de una divinidad suprema no surgió en Europa hasta los siglos xvii y xviii, tuvo especial calado en autores ilustrados y se basaba fundamentalmente en compatibilizar las leyes de la naturaleza con Dios, arguyendo que el segundo creó el mundo, aunque su intervención se reducía al acto creador, y que luego toda la importancia era de las leyes físicas, cuestión que en momento alguno cita el autor. El segundo problema que cabe destacar es que todas las refutaciones que realiza de argumentos a favor de la existencia de Dios se circunscriben exclusivamente a autores cristianos, en su mayoría católicos, y solamente se ciñe a un aspecto teológico, dejando de lado los motivos por los cuales un creyente abraza una fe concreta, lo cual supone no elaborar un análisis pormenorizado de la pe-

culiaridad de la creencia religiosa como modo de interpretar el mundo.

A pesar de estas dos grandes problemáticas, es importante hacer constar de qué modo Roberto Augusto lleva a cabo su argumentación. En su propuesta por forjar un ateísmo racionalista, pone de relieve que, hasta el día de hoy, no ha habido nada que haya probado la existencia de un ente sobrenatural creador de todo lo existente y origen de la especificidad humana. Todos los supuestos argumentos dados a favor no se sostienen y serían refutados por el progreso de la ciencia, la cual ha podido dar cuenta de todo cuanto existe a través de explicaciones que no precisan de ningún elemento divino, sino solo apelando a elementos empíricos, demostrables y que responderían a una metodología delimitada y precisa. La base de todo este conjunto sería una racionalidad neutra y universalmente válida. En tanto en cuanto cualquier postura religiosa que sostenga que efectivamente hay una divinidad establece la petición de principio de creer en esta verdad, solo puede fundamentarse si se da este acto de fe, con lo cual su poder de convicción no se basa en el poder de la razón, sino en lo indemostrable e irracional, basado en una simple creencia injustificable. Sin embargo, Augusto no reduce los creyentes a meros ineptos incapaces de darse cuenta de que su postura es una estupidez, sino que establece que es ilícito que «[…] debamos achacar la creencia en Dios al infantilismo de la humanidad o a su ignorancia, sino al hecho de que ésta satisface necesidades profundas inherentes a todos los seres humanos» (p. 38). Aunque sea cierto que satisfaga determinados interrogantes vinculados con el sentido de la vida, la esperanza o la muerte, considera que hay otros medios para dar cuenta de los mismos interrogantes que no apunten a una trascendencia supranatural como la amistad, los vínculos familiares, sociales o…, la ciencia, por supuesto.

Lo objetable a su planteamiento en defensa de un ateísmo racionalista —proyecto que, sin lugar a dudas, es absolutamente legítimo— se debe a que, si bien en la refutación de los argumentos teístas a favor de la existencia de dios critica la supeditación que establecen muchos de estos de la razón a la fe, en este caso pretende invertir la situación, es decir, elimina la segunda en su proyecto por el hecho de que no responde ni a la cientificidad ni a la idea de una razón neutra, objetiva y universal. La cuestión a plantear es por qué motivo hay que establecer algún tipo de jerarquía entre la «razón» y la fe y si no es concebible el hecho de que las explicaciones científicas y religiosas no pretenden dar respuestas de lo mismo, sino que sus registros son inconmensurables y radicalmente diferentes, puesto que dan cuenta de fenómenos que no son equivalentes y que, en el caso de la religión, no necesariamente deben ser considerados explicaciones con una pretensión de universalidad indefectible. En un marco laico —expresión que *jamás* usa—, la convivencia de diversas formas de religiosidad con la ciencia es perfectamente posible, junto con el hecho de que *cualquier* forma de conocimiento requiere un componente de *creencia*, sin imponerse por sí mismo independientemente del individuo. Propuestas como la de Augusto dinamitan la subjetividad en cualquier faceta, puesto que defienden la perversa idea de una objetividad que se impone por sí misma, y la verdad es, finalmente, un mandamiento divino inapelable.

Por lo que respecta a la segunda parte para defender el ateísmo de cualquier ataque religioso —tarea que elabora prohibiendo cualquier forma de diálogo entre los creyentes y los ateos, en tanto que atribuye a los segundos la verdad y a los primeros el error, hecho que, obviamente, imposibilita un intercambio de posturas—, pretende desmentir las críticas de Albert Hillaire, Xavier Zubiri, Jacques Maritain, Anton Hilckman, William Lane

Craig y Richard Swinburne. A partir de las citas de sus obras y las líneas que expone del pensamiento de todos y cada uno de estos autores que se posicionan a favor de la existencia de Dios —todos ellos son cristianos—, la tesis que los engloba en conjunto es que la divinidad es imprescindible para asegurar la vigencia de la moral y la diferencia entre el bien y el mal, así como el hecho de que la explicación en torno al origen del universo precisa de una inteligencia última que opere como causa de todo ente, por el hecho de que la materia por sí misma es incapaz de creer nada sin un ser consciente que la empuje a ello. Puesto que éstas son sus líneas principales, el ateísmo es presentado como atentado contra cualquier forma de vida ética, como forma de soberbia de la razón y como absurdo explicativo.

Para combatir todas estas críticas, una de las principales fuentes, sin lugar a dudas, es la ciencia, esgrimida en calidad de verdad última contra la cual el cristianismo no tiene nada que argumentar, por el hecho de que se basa en una objetividad contrastable, empíricamente demostrable y que cualquiera puede entender sin necesidad de abrazar creencia religiosa alguna. Es más, para argumentar a favor de las virtudes de la ciencia y contrarrestar la impresión de según qué ámbitos cristianos que consideran que, hoy en día, se da una falta de moralidad en los ámbitos científicos, Augusto arguye que «no creo que en la ciencia se haya impuesto una mentalidad positivista en los últimos siglos, sino que la ciencia desde siempre ha estado ligada a esa forma de entender el mundo, es decir: a la creencia de que la experiencia y el método científico son los instrumentos fundamentales para hallar un conocimiento cierto. La ciencia ha actuado casi siempre al margen de la religión, a pesar de que eminentes científicos han tenido y tienen convicciones religiosas» (p. 64).

Si bien esta objeción que presenta Augusto entra en contradicción con gran parte de la tradición científica occidental, donde la religión era inseparable del espíritu científico —hecho que muestra el anhelo cientificista que ensombrece todo el libro del autor—, uno de los argumentos que presenta para desmentir la falta de moralidad del ateísmo, amparándose en unas supuestas estadísticas cuya interpretación deja a uno estupefacto, consiste en sostener que «no solo es posible que exista una sociedad donde el ateísmo sea porcentualmente relevante, sino que allí donde hay un importante número de ateos se disfruta de un mejor nivel de vida. En países donde el número de creyentes es muy elevado, como México o Guatemala, hay porcentajes de violencia atroces» (p. 74-75). Establecer un nexo entre la religiosidad y la violencia muestra la cantidad de discursos demagógicos en los que se sustenta, que le llevan a afirmar semejante barbaridad, sin tener en cuenta que la mayoría de formas de violencia se dan en contextos opresores de diversa índole y que la religión no necesariamente está vinculada con el dominio y el yugo (prueba de ello son, entre otros, los teólogos de la liberación, quienes elaboran una interpretación en clave marxista de los textos bíblicos, aunque quizá no sabe quién son, al ver tamaños disparates en este supuesto libro de filosofía).

El intento, pues, de este ensayo es el de presentar la incontestabilidad del ateísmo en tanto que responde a un planteamiento amparado en una objetividad como la científica, la cual desmentiría de raíz cualquier forma de fe, reducida a simple consuelo que funcionaría como panacea ante interrogantes para los cuales solo proporcionaría pseudorrespuestas. Esta conclusión es absolutamente falaz, puesto que establece una identidad entre los enunciados científicos y el ateísmo, cuando la mayoría de proposiciones elaboradas por científicos, sean de la rama que sean, no suelen tratar las cuestiones de las que habla la religión. El problema radica en pretender establecer como úni-

camente válido un fundamento irrebatible, error que, a la vez, cometen los teólogos, quienes tampoco se interrogan por el motivo según el cual una persona se adhiere a una creencia. Augusto acaba siendo un apóstol de la religión que ya empezó Auguste Comte: el positivismo, que ha desembocado en la actualidad en un cientificismo enemigo de cualquier individualidad que pretenda decir «no» a su discurso, puesto que niega el debate a todos aquellos que no pensamos como ellos, lo cual, como todos recordaremos, es algo presente en las formas totalitarias.

¿Por qué hay creyentes? Probablemente, el autor que sigue siendo el más actual en este aspecto es Sören Kierkegaard, quien, con su célebre «Creo, pese a que es absurdo», supo reflexionar como ningún otro autor —a excepción de Wittgenstein y su misticismo— en torno a la inefabilidad de la fe, componente que cientificistas como Augusto pretenden eliminar por el hecho de no ser ni cuantificable ni calculable, es decir, porque no forma parte de la razón instrumental, sino que la desborda.

Andrés Armengol
Universitat Autònoma de Barcelona
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.23

Batchelor, Stephen (2010)
Confessions of a Buddhist Atheist
Nova York: Spiegel & Grau, 302 p.
ISBN: 978-0385527071

Inspirat formalment en les *Confessions* de sant Agustí, les *Confessions d'un budista ateu* són la biografia intel·lectual de Stephen Batchelor, on s'explica el seu periple de *hippy* fidel seguidor literal del budisme tibetà, a campió del budisme com a filosofia pràctica secular. És també un llibre de reflexió, on s'argumenta la necessitat que la filosofia sigui aplicable a les nostres vides i no un mer coneixement teòric. També s'hi s'analitza fins a quin punt les maneres orientals de practicar el budisme són exportables al nostre occident secular.

Malgrat que la referència formal sigui sant Agustí, Batchelor recorda més un Luter del budisme. L'objectiu central que mostra al llarg del seu llibre és el de reconstruir el budisme primitiu i simplificar-lo, eliminant tot element cultural aliè a allò que, originàriament, Gautama Buda hauria ensenyat quan era viu. El budisme *mahayana*, amb els rituals tan complexos que practica, és l'equivalent de les butlles i les indulgències del catolicisme, i el XIV Dalai Lama fa, en alguns moments, de papa de Roma.

Bona part de l'argumentació de Batchlor es basa en el *Kalama Sutta*, un text clàssic del budisme en què Gautama proposa l'exercici de l'autonomia de la nostra experiència i raó a l'hora de decidir si una doctrina o un ensenyament es correcte o no. Batchelor recupera diverses anècdotes de la seva vida per argumentar com els budismes amb els quals ell va estar més connectat —el tibetà i el zen coreà— havien perdut aquesta dimensió bàsica d'exercici de lliure pensament, i es basaven, com la resta de les religions, en l'exercici d'una fe dogmàtica fora de la qual no hi hauria salvació.

Com a reconstrucció històrica de quin seria el budisme original, el text és certament millorable. L'evidència que es dóna per mostrar que Gautama Buda no creuria en la reencarnació és feble i, de fet, es contradiu amb molts passatges del *Cànon Pali*, en el qual la reencarnació té un paper central. Més interessant, però tampoc prou argumentada, és la proposta que el Buda històric no seria tant un líder religiós com un reformador social que cercava crear una nova societat.

Batchelor es defensa dels seus crítics admetent que, efectivament, selecciona aquells fragments de sutres que li interessen, tal com han fet totes les altres escoles de budisme al llarg de la història. I aquí el llibre aconsegueix un to molt més interessant, tot i que esdevé un exercici d'enginyeria religiosa: fer una reconstrucció minimalista del budisme que un pot endevinar en el *Cànon Pali* de manera que pugui arrelar a Occident, eliminant tot allò que sigui incompatible amb els nostres pensaments i sentiments actuals.

Com molt bé observa l'autor d'aquestes *Confessions*, és peculiar que ciutadans europeus del segle XXI adoptin els manierismes del Japó medieval o del Tibet feudal, recitin textos en una llengua que no és la seva i que no entenen i segueixin al peu de la lletra rituals, propis d'un context històric i cultural específic, que no tenen sentit a la nostra època, com quan un adepte occidental al budisme tibetà medita contemplant un mandala que representa una terra plana amb la muntanya Sumeru al centre del món.

S'ha comparat Batchelor amb el biòleg Richard Dawkins, però, malgrat que hi ha similituds superficials —tots dos critiquen l'ortodòxia religiosa basada en la fe—, en realitat, les agendes són ben diferents. Mentre Dawkins és hereu directe de la tradició il·lustrada de crítica a la religió i defensa de l'autonomia de la raó, Batchelor argumenta més aviat a favor d'una autonomia experiencial: creure en allò que nosaltres podem experimentar directament, deixant de banda si és científicament verificable o si resisteix una anàlisi racional. Batchelor és més a prop dels místics que no pas dels enciclopedistes, però tampoc aposta per la vida contemplativa. El seu desig és refundar el budisme per tal que sigui compatible amb el nostre tipus de vida actual.

D'una manera molt elegant, aquest budista ateu no proposa solucions, sinó que llença preguntes, i quan un finalment tanca el llibre, no pot evitar demanar-se: «Què tenim si al budisme li traiem la reencarnació i els rituals?», «El que queda, continua sent budisme?» o «Hem inventat una nova religió?».

Batchelor no sembla gaire amoïnat per no poder respondre les preguntes. I aquí recupera un altre tret central del budisme primitiu que, des de la filosofia, tendim a oblidar: el tarannà fortament antimetafísic del Buda històric, que ens convida a oblidar-nos de qüestions ontològiques sobre l'origen de l'univers o si la ment és diferent de la matèria per dedicar-nos a allò que realment importa: la nostra transformació personal, per tal de transcendir l'ego i esdevenir veritablement lliures. Per a Batchelor, això és tot el que importa. Si cal anomenar o no «budisme» el mecanisme capaç de portar a terme aquesta transformació, és una qüestió que deixa per als erudits i els estudiosos.

David Casacuberta
Universitat Autònoma de Barcelona
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.27

Kierkegaard, Søren (2012)
Temor i tremolor
Edició i traducció de Begonya Sáez Tajafuerce
Barcelona: Marbot, 150 p.
ISBN 978-84-92728-37-4

Kierkegaard va deixar escrit als seus diaris (X2 A 15): «Quan jo hagi mort, n'hi haurà prou amb el meu llibre *Temor i tremolor* per convertir-me en un escriptor immortal. El llegiran, el traduiran a d'altres llengües. El lector amb prou feines podrà suportar el seu *pathos* espantós». Ara podem dir que la posteritat no ha traït del tot el filòsof que va gosar desafiar-la i que els anys han anat restituint a poc a poc a la profecia de Kierkegaard la seva veritat i, al seu nom, la pàtina d'immortalitat que demanava —perquè, finalment, la mena d'immortalitat a què Kierkegaard fa al·lusió en el seu diari no és cap altra que aquella que només el temps sap concedir. Enguany, cal celebrar, justament, que el vaticini sobre les traduccions acaba de fer-se bo també per al lector català, el qual havia quedat força al marge, fins ara, del «*pathos* espantós» de què parlen els diaris. Marbot Ediciones acaba de publicar, dins la seva col·lecció «Marbot Clàssics», la primera versió al català de la petita obra danesa, de la mà d'una experta coneixedora de l'obra del filòsof, Begonya Sáez Tajafuerce, professora de filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, que, a més de ser l'autora d'una de les escasses traduccions de Kierkegaard al català, *La repetició* (Barcelona, Edicions 62, 1992), és també la responsable, juntament amb Darío González, de les curoses traduccions al castellà que l'editorial Trotta està duent a terme al llarg dels darrers anys i que ja disposa d'uns volums importants.

Kierkegaard va publicar l'obra l'any 1843 i la va subtitular *Lírica dialèctica de Johannes de Silentio.* El pseudònim, expressiu, recull i anuncia ja un dels conceptes principals del llibre. L'obra adopta com a nucli central la història bíblica d'Abraham, el pare de la fe, sobre la qual es proposa descabdellar «la terrible paradoxa que és el contingut de la vida d'Abraham» (p. 42). La primera part, més lírica que no pas dialèctica, sobretot en els apartats «Disposició» i «Elogi d'Abraham», introdueix el lector en la història d'Abraham; n'evoca el dolor, ressalta com s'hi fa present la fe i comença a fer-hi despuntar tot allò que té de paradoxal. Conforme a una manera de procedir que llavors retrobarem a la part més dialèctica de l'obra, Kierkegaard no en presenta mai una versió definitiva, no n'estabilitza mai el sentit; hi entra i en surt, hi ve i se'n va. Presentant-la elàsticament, la declara infinita. El gruix de l'obra s'agrupa entorn del títol «Problemata» i es desenvolupa, després d'un llarg i important pòrtic anomenat «Expectoració transitòria», en tres apartats: «Problema I», «Problema II» i «Problema III». Fer emergir la paradoxa que conté la figura d'Abraham i defensar el caràcter espinós de la fe contra tots aquells que «la volen vendre a preu de saldo» (p. 60), aquesta és la comesa de Kierkegaard. Però la mateixa noció de paradoxa ja anuncia que aquesta comesa no podrà ser duta a terme conforme a les regles d'una presentació convencional. La paradoxa, per més que quedi instantàniament retratada en les diverses fórmules que l'obra ofereix, no deixa de moure's ni de produir, inquieta, significats nous.

Al pòrtic, s'hi ha anat dreçant la figura del *cavaller de la fe* i s'hi ha descrit cadascun dels moviments que hi condueixen. L'accent s'ha posat sobre l'últim moviment, el de la fe, el més difícil de tots, perquè es duu a terme més enllà dels

límits de l'enteniment, i del qual Abraham ha estat erigit en símbol. A «Problemata», s'hi mesuren els estralls d'aquesta irrupció de la fe i s'hi recullen les conseqüències principals de la paradoxa de què Abraham és portador, «una paradoxa que té la capacitat de convertir un assassinat [el sacrifici d'Isaac] en una acció sagrada i complaent amb Déu» (p. 66). En primer lloc («Problema I»), la fe provoca una suspensió teleològica de l'ètica; l'acció d'Abraham no pot ser explicada per cap de les disposicions que preveu l'ètica i ha de ser compresa a partir d'uns altres paràmetres. En segon lloc («Problema II»), si l'ètica ha hagut de ser suspesa, és perquè s'ha descobert un ordre més alt d'obligacions, que la depassa. La història d'Abraham il·lustra que hi ha un deure absolut que lliga l'individu singular amb Déu i que el situa per sobre de l'ordre ètic general. Per últim («Problema III»), aquest deure absolut que ha col·locat Abraham, l'individu singular, per sobre de l'ordre ètic l'envolta necessàriament de silenci i solitud.

Si bé una part de l'obra (la «Disposició» i l'«Elogi d'Abraham») és més lírica que no pas l'altra, i l'altra, al seu torn, conté els desenvolupaments més dialèctics (tot l'apartat de «Problemata», i potser també l'«Epíleg» i el «Pròleg»), en cap de les dues lírica i dialèctica no es deixen separar mai netament. Aquí reposa una de les dificultats principals de tota empresa de traducció d'aquesta obra i que demana una perícia especial per part del traductor, que aliï sensibilitat i intel·ligència. El llenguatge s'ha d'obrir al poètic sense que s'afebleixi el pols conceptual i, alhora, ha de saber-se omplir de força especulativa sense fer desaparèixer el pols poètic. Per aquesta tensió passa la sort de tota traducció i també la de la professora Sáez, excel·lent a l'hora de capbussar-se en el català per extreure'n aquells recursos que permeten fer sentir totes les vibracions i els timbres d'aquesta tensió. En efecte, comparada amb les versions francesa (traducció de Charles Le Blanc, París, Payot & Rivages, 2000) i castellana (traducció de Vicente Simón Merchán, Madrid, Alianza Editorial, 2005), a les quals havia pogut recórrer eventualment el lector català fins ara, la traducció catalana sembla que aposta per accentuar la tensió, per estrènyer les cordes de la paradoxa, per fer cruixir el cuir de la llengua. Valgui'n com a petit exemple el fragment següent: a la versió catalana, Kierkegaard declara, al final del llibre, després de demanar-se «Com va actuar [Abraham]?», que s'ha «embardissat en tota la investigació precedent per ensopegar-hi» (p. 135), mentre que, a la versió castellana, hi llegim: «[…] me he dado a las consideraciones precedentes con el solo fin de arrojar luz sobre la conducta de Abraham» (p. 182) i, a la francesa, hi diu, al seu torn: «[…] c'est à ce propos [comprendre la *conduite* d'Abraham] que je me suis laissé aller à toutes les considérations précédentes» (p. 191). La traductora no dubta tampoc a utilitzar les possibilitats pròpies que ofereix el català quan aquestes ajuden a vehicular determinats moviments conceptuals: «Només quan un plega Faust en el seu interior, només aleshores es pot desplegar poèticament el dubte» (p. 131).

Però la pedra de toc de tota traducció és l'aparat de conceptes tècnics del llibre. Al costat d'aquells termes, la traducció dels quals genera un consens folgat —com ara *paradoks* ('paradoxa'), *troen* ('fe') o *det almene* ('el general'), per citar-ne només alguns—, cal destacar-ne dos, cabdals, capaços de modificar la fesomia filosòfica de l'obra, que generen divergències entre les diverses traduccions. Fem al·lusió a *anfægtelse* i a *den enkelte.* Vegem-los.

El concepte més esmunyedís és, sens dubte, el d'*anfægtelse.* El lector acostumat a la versió castellana (que optava per conservar el terme danès sense traduir) o francesa (més psicologista i menys tècnica, que oferia una traducció diferent en cada cas, *idée fixe*, *obsession*, *anxiété*, *hantise*) se sorprendrà primer de la proposta

de la traducció catalana: «pugna de l'esperit» és la fórmula bàsica a partir de la qual es modelen diverses variants segons el context: «el seu esperit pugna», «el seu esperit està en pugna», «pugna espiritual». En una nota a peu de pàgina, la traductora assabenta el lector que «*angfægtelse*, del verb *at anfægte*, vol dir 'pugnar' o 'lluitar' o 'batallar' i, alhora, 'impugnar'» i que «la pugna de l'esperit remet a la resistència a l'absurd des de l'ètica» (p. 41). L'*anfægtelse* és, en efecte, allò que indica que l'individu singular s'ha situat al llindar de la paradoxa i que està a punt de depassar el territori de l'ètica; l'esperit pugna cada cop que l'individu trenca el vincle que el relligava amb el general (l'ètica) i l'estén vers l'absolut (Déu). En convertir l'*anfægtelse* en una pugna i fer-la recaure sobre l'esperit, però, la traducció la connecta pertinentment amb un altre concepte clau del pensador danès, l'esperit, i apel·la, tot servint-se'n, a la dimensió conflictiva d'aquest últim. En efecte, a *La malaltia mortal* (1849), després de definir l'home com una «síntesi d'infinitud i finitud, de temporal i etern, de llibertat i necessitat», l'esperit es defineix com «allò que en la relació fa que aquesta es relacioni amb si mateixa», és a dir, allò que li dóna vida, que l'anima, que posa el conflicte en moviment.

A *Temor i tremolor*, el concepte *den enkelte* s'articula sempre conjuntament amb dos altres, *det almene* i *det absolutte* o *Gud.* L'ètica prescriu a *den enkelte*, 'l'individu singular', que cancel·li la seva singularitat i s'emmotlli a *det almene*, 'el general', i el commina a ser un bon ciutadà, un bon marit, un bon pare. En aquest joc de relacions, *det absolutte* o *Gud*, 'l'absolut', 'Déu', queden en un segon pla. Però quan la paradoxa fa irrupció, el joc de relacions queda desgavellat; el general queda desplaçat i l'ètica, suspesa. És llavors quan l'absolut s'adreça a l'individu en la seva singularitat i, situant-lo per sobre del general, el fa ingressar en una esfera en la qual els deures ètics ja no tenen força. La traducció catalana subratlla encertadament, doncs, que és la singularitat de l'individu el que hi ha en joc i que, o bé ha d'avançar cap a la cancel·lació o bé ha de tendir a l'exacerbació en el vincle amb l'absolut. Les versions castellana i francesa optaven, menys expressives, per *el particular* i *l'individu*, respectivament.

Si bé existeixen lectures que fan de Kierkegaard un autor estrictament religiós, el sentit en què la contemporaneïtat ha llegit la seva obra no hi ha quedat restringit ni de bon tros. Jacques Derrida n'és un dels exemples il·lustres i la lectura que realitza de *Temor i tremolor* a *Donner la mort* (1999) és una mostra excellent sobre com es pot estirar el fil de la singularitat de l'obra del pensador danès. Abraham no és tant, per al francès, el pare de la fe —un model brillant i excepcional, que resplendeix des de la seva difícil llunyania— com la figura inquietant en la qual hem de trobar xifrat el secret de la nostra responsabilitat més quotidiana: Moriah, la muntanya horrible en què Abraham ha de sacrificar Isaac, «és el nostre hàbitat de cada dia i de cada segon» (Derrida, 1999: 99). El secret que amaga Abraham i que continua mantenint tota la seva virulència per a nosaltres és, segons Derrida, el següent: «Jo no puc respondre a la crida, a la demanda, a l'obligació, ni tan sols a l'amor d'un altre sense sacrificar-li l'altre altre, els altres altres» (Derrida, 1999: 98).

Potser hauríem d'apropar-nos a *Temor i tremolor* amb un esperit semblant a aquell amb què presumeixo que llegim *La genealogia de la moral*, de Nietzsche. Hi ha un parentesc paradoxal que les uneix. Coincideixen i es repel·leixen en la mateixa mesura. S'agermanen pel to —adés acusador, polèmic, adés poètic—, per l'estructura formal, la forma interna de l'obra —un pròleg i una part central desenvolupada en tres moviments—, i per un dels efectes més grans que se segueix de la seva comesa. Totes dues obres, en efec-

te, desallotgen la moral de la posició de privilegi que s'havia atorgat i l'obliguen a reconèixer el seu secret; el secret que, per al danès, consisteix en el fet que hi ha quelcom superior a ella, quelcom a què l'individu es deuria molt més que no pas a ella; secret, per a l'alemany, que consisteix a fer reconèixer a la moral mateixa a qui i a què es deu realment.

Celebrem que el lector català pugui, des d'avui, fremir amb el *pathos* d'aquesta obra brillant en la seva pròpia llengua.

Roger Fusté Suñé
Université Lumière Lyon 2
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.26

Prat, Joan (coord.); Anguera, Montse; Caudet, Felip R.; Dittwald, Dominika; Reche, Jose; Tomàs, Inés; Vivancos, Iolanda (2012)
Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics
Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 106 p.
ISBN: 978-84-695-6293-2

Organitzats com a Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals (GRIC), els autors d'aquest llibre, procedents majoritàriament de la Universitat Rovira i Virgili, s'han endinsat, amb la mirada pròpia dels antropòlegs, en el món de les teràpies alternatives i de les espiritualitats orientals, que, de fa un temps, són ben presents a les nostres societats. Fa uns quinze anys aproximadament, a les llibreries habituals sobre esoterisme presents a Barcelona, se n'hi va afegir una de nova, molt gran i en un dels carrers comercials més cars, que oferia llibres d'autoajuda a la planta inferior, mentre que la superior es dedicava al màrqueting. Des d'aleshores, han proliferat els tallers, els cursos, les estades, els temples, els llibres, els concerts i les conferències, com també tot tipus d'activitats, pràctiques i objectes, ofertes d'un nou benestar espiritual que no pot ser assolit amb els mitjans tradicionals. Quan, avui, es parla de la fi de la ideologia de la secularització, hom sol referir-se al fet que les grans religions monoteistes no han perdut la vitalitat d'antuvi i que, per tant, ja no té vigència la idea que la religió desapareixerà i serà substituïda per un món il·lustrat en què els individus viuran de manera autònoma, emancipats dels déus. Hi ha hagut, evidentment, força estudiosos que, des de la sociologia i l'antropologia, han inclòs també la creixent espiritualització de molts individus occidentals com un tret que calia prendre en consideració per qüestionar la veritat de la tesi secularitzadora. En aquest llibre col·lectiu, hi trobem motius nous per preguntar-nos fins a quin punt la secularització és un procés inevitable o si, per contra, cal replantejar-se tot l'entramat conceptual i tota la història progressiva que ens veu com a agents i pacients de la desaparició dels déus. Ho esmenta el coordinador del volum a la primera pàgina de la introducció: «Si bé és cert que les religions hegemòniques han perdut el paper polític, cultural i simbòlic que havien tingut fins als anys setanta del segle xx (procés conegut a les ciències socials com a *secularització* o *desencantament del món*),

també ho és que, contra tots els pronòstics, després de la segona guerra mundial s'ha produït un nou "reencantament del món", que engloba un camp ampli de significats i fronteres incertes» (p. 11). Aquesta incertesa és el que, al títol, els autors han designat com a espiritualitats, teràpies i sabers, tots tres aspectes considerats imaginaris culturals nous que han ocupat el lloc que abans tenien les grans religions, al voltant de les quals girava tota l'existència (i la política).

En una primera part molt informativa, s'hi repassa l'origen i l'ascens d'aquestes noves maneres d'entendre l'ésser humà, tot remuntant-se a la *philosophia perennis*, de Huxley, i a *La Conspiració d'Aquari*, de Marilyn Ferguson, amb què s'inaugurà el New Age. La referència científica d'aquestes noves cosmovisions és Jung, qui, a partir de l'estudi de l'estructura inconscient dels arquetips i amb la idea de sincronicitat, proposà una explicació dels fenòmens no causals, qüestionant el monopoli de la ciència tradicional i reobrint el saber a àmbits de la realitat no reductibles a explicacions materialistes o naturalistes. Pel pensament racional, la simultaneïtat de certs continguts psíquics amb processos objectius, o la predicció psíquica d'un estat futur de coses en el món són meres coincidències que en cap cas poden ser explicades com si hi hagués algun tipus de transferència d'un àmbit a l'altre. En canvi, si s'accepta el que proposa Jung, i que després ha anat trobant diversos intèrprets, com ara Alan Watts, Carlos Castaneda, Fritjof Capra i altres autors que són a l'origen de tot aquest conjunt de visions alternatives de l'existència, ens trobem amb una concepció holística de l'ésser humà i de la natura que, si bé segueix instal·lada als marges de la societat establerta, cada cop guanya més adeptes, sobretot entre els ciutadans occidentals que segueixen assedegats de calma espiritual, malgrat el confort que, fins fa poc, els oferia la societat del benestar.

Val a dir que la filosofia acadèmica ha romàs força allunyada d'aquestes visions alternatives, car es guia eminentment per la lògica de la prova i la demostració heretada de la ciència. Tanmateix, si del que es tracta és d'assolir una imatge de la humanitat o una narració d'aquesta al més complexa i acurada possible, potser convindria que la filosofia abandonés el naturalisme estricte i que prestés atenció al vessant misteriós, sincrònic, místic, energètic o com vulguem dir-ne de l'existència. És cert que no es poden obviar d'una revolada totes les conquestes de la modernitat científica, però, tal vegada, fóra aconsellable que, seguint l'exemple d'aquests antropòlegs (i d'altres científics socials), els estudis humanístics mostressin certa flexibilitat conceptual i metòdica per satisfer un dels imperatius filosòfics més antics i que, tal vegada, ha de seguir funcionant com a brúixola del seu quefer: l'autoconeixement platònic.

Els autors del llibre no s'inclinen per una definició unívoca de religió, d'aquí que englobin aquests fenòmens heterogenis sota l'epígraf de «nous imaginaris culturals». Sí que hi trobem, però, una discussió ben instructiva sobre si els moviments New Age són homologables a les religions tradicionals o si es tracta de formes d'espiritualitat. A grans trets, el que constatem són noves creences espirituals, religioses, naturistes, que els autors divideixen en espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics, que recullen tot el ventall de les ofertes de creixement personal disseminades seguint la lògica del mercat convencional. Val a dir que és aquesta lògica comercial, a voltes oculta sota el vel de l'intercanvi o de la voluntarietat, un dels elements que fa que aquestes noves formes culturals siguin diferents de les religions tradicionals organitzades entorn d'esglésies. Es tracta de pràctiques que impliquen tant la salut del cos com la de l'esperit, atès que no marquen una

diferència clara entre totes dues entitats, i que persegueixen el restabliment de l'harmonia de l'individu amb la natura i amb la seva comunitat. En general, aquestes pràctiques tenen un vincle clarament crític envers la societat en què s'insereixen, però, alhora, no rebutgen la lògica mercantil que els permet de sobreviure. Això fa que es pugui parlar, com fan els autors a la penúltima secció del llibre dedicada als usuaris, de quines són les motivacions que empenyen un nombre no menyspreable de ciutadans catalans (car, en aquest llibre, la mostra és de Catalunya, concretament del Camp de Tarragona) a buscar remeis alternatius a les seves angoixes existencials o als entrebancs vitals que pateixen. Alternatius perquè no serveixen els tradicionals, és a dir, ni l'Església catòlica ni la medicina al·lopàtica, i cal abeurar en altres tradicions, concretament, en un garbuix o poti-poti de discursos i pràctiques que són aplicats amb criteris pragmàtics.

Les mostres dels usuaris d'aquestes pràctiques revelen que es tracta gairebé exclusivament (un 95%) de dones que tenen entre 30 i 50 anys que viuen en «situacions sentimentals no convencionals» (316). Podem aventurar que són les mateixes dones que, fins fa quaranta anys aproximadament, romanien a l'Església i constituïen el gruix dels fidels que permetien que es pogués parlar d'Espanya com d'un país catòlic. La liberalització dels costums familiars i socials en el nostre país ha suposat que fossin les dones les que, majoritàriament, sortissin a la recerca de respostes innovadores per donar sentit a les seves vides en moments de desconfort, específicament per crisis personals, per malestar psicològic o perquè no troben un lloc al món. Els autors apunten a la possibilitat que els canvis en els rols masculí i femení en el món contemporani hagin estat especialment desorientadors per a les dones, les quals han trobat en les pràctiques de què es parla camins «més femenins», és a dir, més intuïtius, més emocionals, en definitiva, menys reflexius i rígids. Sense caure en els estereotips habituals sobre què és femení i què és masculí, en aquest llibre es prova d'explicar el perquè de la presència molt majoritària de dones en el món de les teràpies alternatives, i la resposta és que, davant d'una societat que desorienta les dones, ja que les fa escollir entre l'acceptació dels rols socials tradicionals o bé la lluita per esdevenir una «dóna feta a si mateixa», «la sentència segons la qual "tu seràs el que vulguis ser, així que espavila't", repetida fins a la sacietat en tota la literatura de l'autocreixement i l'autoajuda [...] permet la dona, en crisi o no, apuntar-se a una concepció positiva sobre ella mateixa que l'ajuda a entreveure i visualitzar els canvis vitals desitjats, independentment de les circumstàncies socials en què està immersa en aquells moments» (p. 343). Les pràctiques en què participen són eminentment eclèctiques. Aquesta és una selecció breu de les moltes esmentades al llibre: dansa del ventre, flors de Bach, osteopatia, quiropràxia, vidència, diafroteràpia, meditació, mandales, teràpia vibracional, naturopatia, pèndol, numerologia, tarot, celebracions de lluna plena, canalització de l'energia crística i un llarg etcètera. Els autors subsumeixen les pràctiques utilitzant l'expressió «espiritualitat terapèutica», amb una preponderància de l'element oriental.

Pel que fa al mètode d'estudi del Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals, es distingeix entre les observacions participants i les experiències participants. I és que no es limiten a observar de manera distanciada els usos dels agents de les teràpies alternatives, sinó que, moltes vegades, hi participen com a usuaris i també com a professionals (se'ns explica en la introducció que alguns dels membres del grup han treba-

llat en l'àmbit de les teràpies). No ens correspon a nosaltres de posar en qüestió els mètodes d'estudi practicats pels antropòlegs, sinó tan sols de veure en quina mesura podem aplicar els resultats a la recerca filosoficopolítica sobre la importància de les religions en la vida actual. Tanmateix, cal destacar que, per tal de garantir la fertilitat dels seus resultats, cal que els investigadors, alhora que observadors i participants, no interposin els seus prejudicis entre ells i l'objecte d'estudi. No hi ha dubte que, com a usuaris o clients, cal que els autors del llibre s'identifiquin amb la resta d'usuaris, cosa que, d'altra banda, no els deu ser gaire difícil, atès que, igual que la majoria de la gent, també tenen traumes del passat que, eventualment, els destorben en la seva vida quotidiana, senten dolor, i probablement no estan del tot convençuts del seu propi estil de vida. Amb aquest bagatge gens excepcional, quan se serveixen d'aquestes teràpies com a professionals de l'observació i l'estudi, però també com a persones amb fretures i mancances, són tractats com qualsevol altre individu i en treuen el mateix profit, ja que un dels trets que caracteritzen molts d'aquests tractaments i vies espirituals és que el seu missatge sol estar dotat d'un grau de generalitat que apel·la tothom per igual. No hi ha, doncs, fredor analítica en l'estudi, sinó una simpatia, combinada amb una certa distància, humorística i irònica a voltes, que fa que no només ens ofereixin un acurat paisatge dels nous imaginaris culturals, sinó que, eventualment, també en treguin profit terapèutic a títol individual.

Al llibre, s'hi conclou que les noves tendències presents a la nostra societat en l'àmbit de les creences i de la salut es corresponen a una triple pèrdua de l'hegemonia per part del «cristianisme, la medicina al·lopàtica i el coneixement científic» (p. 331). La mort de Déu, les conseqüències no desitjades del progrés mèdic i els monstres creats per la raó instrumental deixen un buit que ha passat a ser omplert per altres pràctiques amb influències orientals i no científiques, en el sentit estricte del terme. Davant el tradicional dualisme cartesià, la rigidesa del principi de causalitat i la divisió estricta entre fe i raó, els nous imaginaris culturals aposten per una visió holística de l'ésser humà, una concepció sincrònica de la realitat, com també per un saber que no necessita proves per ser vàlid. El que impera ara és una invitació a «deixar de pensar i de reflexionar com se'ns ha ensenyat a fer-ho de manera unidireccional [...] per accedir a una nova consciència, a una més rica comprensió de la realitat i, en definitiva, a una nova visió del món, del cosmos i de nosaltres mateixos» (p. 334).

D'altra banda, els autors emfasitzen la nova sociabilitat que es cultiva als espais terapeuticoespirituals, la qual és afectivament molt carregada, molt emotiva. Espais en què els participants s'obren recíprocament, amb la qual cosa trenquen amb les distincions usuals entre l'espai íntim i el públic. Situacions que inviten els participants a presentar-se sense les repressions habituals en el tracte civilitzat, provant de recuperar l'espontaneïtat i la naturalitat de què ens allunya la vida moderna. De fet, les teràpies estan construïdes de manera que, quan es realitzen en grup, els que hi participen es desfacin de les vergonyes amb què habitualment ens abillem, amb la qual cosa es deixa expressió lliure al «nen que cadascú té dins», com sol dir-se en aquests contextos.

Un cop llegit el llibre, ens roman la sensació que, a la nostra societat, són molts els ciutadans que s'organitzen per guanyar-se la vida oferint espais als seus conciutadans, per tal que aquests se sostraguin a la seva vida moderna, estressada i sense sentit. Mentre que l'Església catòlica i els metges professionals s'han oblidat de mirar a la cara als fidels i als

pacients, respectivament, no els toquen, no els consolen, no s'hi identifiquen; a les sales de teràpies i massatges, de recerca personal i d'harmonització familiar, les persones són abraçades, escoltades, consolades, reconegudes en el seu dolor. És potser aquest aspecte comunitari, aquesta escalfor humana, la que cerquen els individus de les societats capitalistes massificades.

Daniel Gamper
Universitat Autònoma de Barcelona
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.25

Llevadot, Laura; Riba, Jordi (coords.) (2012)
Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea
Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 294 p.
ISBN: 978-84-9029-165-8

El propósito de Jordi Riba y Laura Llevadot, coordinadores de *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea*, es presentar un espacio de pensamiento que se convierte, en la mayor parte de los textos compilados, en una invitación a la reflexión y a la lectura. Los veinte textos que componen el libro muestran un panorama intelectual al que dotan de «profundidad de campo», rompiendo con el cliché que arrastra la filosofía de los últimos veinte años, sea o no francesa, la sensación de que «no hay nada nuevo», que ha sido tal la exigencia que el siglo xx ha supuesto para el pensamiento que se nos han agotado conceptos, corrientes y ganas de pensar este principio del siglo xxi. El libro pretende mostrar no sólo que esta sensación compartida está, en buena medida, infundada, sino que, además, supone una injusticia para con todos los pensadores que no han dejado de *pensar*, al amparo de escuelas, corrientes e instituciones, aunque sea en clave más modesta, lo que supone asumir el carácter «postmetafísico» de sus reflexiones.

El libro contesta, también, a la idea de la presunta clausura del pensamiento francés sobre sí mismo, a la apariencia endogámica de las escuelas galas. Como sugieren los diferentes subapartados del libro («Deconstrucción», «Fenomenología», «Filosofía y psicoanálisis», «Oriente-Occidente», «Filosofía política postmarxista» y «Estética»), el panorama francés contemporáneo es un espacio que no sólo se ha hecho eco de la tradición alemana, sino que también se ha apropiado de corrientes y problemáticas y ha hecho de lo alemán un «motor de pensamiento» marcado por el prefijo *post-*: postheideggeriano (o heideggeriano a secas, en algún caso), postmarxista, postfreudiano, postnietzscheano, declinado a partir de los autores puente entre las dos tradiciones: Lévinas y Merleau-Ponty, Lacan, Althusser, Derrida y Deleuze.

El presente libro no sólo cartografía un espacio, fija posiciones y establece coordenadas intratextuales e intertextuales, sino que también se ve atravesado por la vida que genera la *academia*, dentro y fuera del aparato universitario. Seminarios, cursos, intervenciones públicas, entrevistas o conferencias son el caldo de cultivo de los textos y pensadores que *dan que pensar* a los autores del presente

volumen. Las diferentes aportaciones del libro asumen que la obra de los pensadores que tratan está en formación, modulándose en cada una de las intervenciones —gracias al espacio abierto para y por la discusión—, que añade, corrige o precisa *algo* de lo que acabará siendo la «figura de su pensamiento», el perfil de una posición que está en proceso de elaboración y que aún no ha dado con la clave total que la clausuraría. De ahí la situación privilegiada de los autores del presente volumen, que frecuentan o han podido asistir en vivo a la gestación de los discursos que nos están presentando, a los que nos están invitando.

De esta forma, *Filosofías postmetafísicas* excede las expectativas que solemos depositar en este tipo de publicación colectiva. Más que un manual, es la apertura a todo un panorama intelectual que nos es vedado por el peso de los autores que solemos asociar a esta tradición. Nos hemos quedado atrapados en una idea que ya no se corresponde, desde hace veinte años, con lo que se piensa hoy, cómo se piensa ahora. Hemos perdido el hilo, o pensamos que se ha roto, parecen decir los autores, mientras que lo único que hemos hecho es desoírlo. La ruptura que asociamos a los pensadores de esta tradición parece tan rotunda que nos impide prestar atención a aquéllos que han continuado pensando en la estela de las escuelas hegemónicas del siglo XX: fenomenología, psicoanálisis y marxismo. Los autores pretenden mostrar un panorama «realista», académico, más allá del legado que hemos recibido «por la vía polémica».

El libro consigue descentrar, relativizar y ampliar lo que solemos entender por «French theory», dar cabida a lo que está pasando ahora en el panorama de pensamiento francófono más allá del cliché extendido por la universidad americana. Y no es tarea fácil conseguir que vayamos más allá de la imagen que tenemos del «pensamiento francés», la etiqueta postestructuralista donde amalgamamos a los «pensadores de la diferencia» y «postmodernos». Parte de la tarea reside en no echarse atrás ante una complejidad creciente que no cabe reducir ni simplificar. Siguiendo esta premisa, el libro se presenta como un intento de cartografiar un territorio, más que taxonomizar a unos autores. Y al tratarse de autores vivos cuyo pensamiento está en pleno proceso de elaboración, discusión y (re) escritura, la lectura que hacemos de los escritos que los presentan sólo puede desdibujar la frontera de los apartados que el propio libro nos propone.

La estructura de los textos es homogénea. A la sucinta presentación del itinerario intelectual del autor (con toques más o menos biográficos, según el caso), sigue un segundo apartado donde se despliegan y se desarrollan los temas o los textos destacados o *característicos*. La posición de la obra (en construcción), perspectivas, continuadores incipientes, junto con las críticas eventuales, ocupan la tercera parte del texto, a la que siguen las referencias bibliográficas del autor, junto con una selección más o menos detallada de bibliografía secundaria (incipiente), que en bastantes casos ya integra recursos en línea, webs y entrevistas de libre acceso.

Los autores del presente volumen asumen los conceptos y las problemáticas de los pensadores que están presentando. La admiración y el entusiasmo ante sus propuestas se hacen evidentes en buena parte de los textos, el compromiso con sus discursos y metodologías, también. Han encontrado un espacio para pensar desde las perspectivas que éstos mismos abren. La lógica de los problemas tratados marca el orden de la exposición.

Nos encontramos ante tres tipologías textuales según el enclave desde el que los investigadores enfocan la presentación de los autores respectivos: la que sigue de forma estrecha autor y obra, la evolución del pensador y su obra, recabando sus influencias y aportaciones (Benoist,

Ouaknin); la que, desde un corte particular, a partir de uno o dos textos que permiten vertebrar una visión de conjunto del autor, nos ofrece una cierta idea de las problemáticas y la metodología que se ponen en juego (Marion, Miller, Milner), o la que toma como eje de la exposición uno o dos problemas que atraviesan la *obra* del autor en cuestión, desde donde acceden a la discusión (Derrida, Charles, Balibar, Rancière). En algunos casos, la presentación incorpora, además, un repertorio de críticas que pone en perspectiva y sitúa al autor respecto a otras posiciones coetáneas sobre la misma problemática: en qué discusiones se ha visto envuelto y con quién o contra quién está escribiendo (Jullien, Lefort).

La variedad de escuelas y problemáticas se presenta bajo la unidad que proporciona a estos pensadores la calificación de «postmetafísicos». Ésta establece una relación con las preguntas fundamentales, supone una propuesta de lectura y de relación con el texto, de interpretación y de escritura filosófica particulares, más acá de toda trascendencia (im)puesta de antemano. A esta condición compartida cabe añadir la tarea que, dentro de cada línea de pensamiento, estos autores están llevando a cabo en lo que respecta a *refrescar* los conceptos heredados, incluso la tarea de creación de conceptos *nuevos*, aptos para pensar, y, en buena medida, dotarnos de herramientas críticas para atrapar o denunciar la situación presente, sea ésta leída en clave política, estética o «postmetafísica».

Como decíamos, los apartados que dividen el libro son más funcionales que intrínsecos. Aunque los autores encuentren su sitio, sus textos y sus problemas circulan y atraviesan los límites impuestos. No obstante, sí que estos apartados conforman pequeñas porciones regidas por lógicas, escrituras y problemáticas propias comunes. Así, aunque sea desde la concreción que destaca cada texto, el carácter singular que supone cada autor y la propia idiosincrasia de las temáticas que sirven de acceso, ya en el primer apartado, «Deconstrucción», se puede ver esta circulación abierta entre los autores tratados: el cuerpo, el texto, la triangulación con el poder adquieren un peso claramente político, tanto en el último Derrida, que piensa la democracia *por venir*, como en la comunidad inconfesable, corporal, de Jean-Luc Nancy, o en la apuesta por la plasticidad, en lo que tiene de innovador e irreversible, en Catherine Malabou.

En el apartado «Fenomenología», quizá el más cohesionado, la puesta en cuestión del concepto de donación sirve de eje para transitar entre los tres pensadores seleccionados. Heidegger, Lévinas y Merleau-Ponty continúan en la base desde donde la reflexión fenomenológica sigue siendo posible. Las presentaciones oscilan entre la fenomenología clásica repensada a partir de Heidegger, pero que mantiene las coordenadas husserlianas de intencionalidad o suspensión fenomenológica (Jean-Luc Marion); la hermenéutica *acontecial* de corte rotundamente heideggeriano de Claude Romano y la crítica lógico-lingüística de la fenomenología que Jocelyn Benoist pondrá en la base de su realismo contextualista y ateo.

Más allá de la posición excéntrica que ocupa el idealismo de Alain Badiou en el apartado «Filosofía y psicoanálisis» (y su desplazamiento metapolítico, *inestético* hacia una ontología transitoria atenta al acontecimiento y en busca de algo incondicionado, invariante, desde donde producir verdad y sujeto sobre el presupuesto de la igualdad), o de la ausencia de cualquier referencia a la antipsiquiatría tan cara a los deleuzianos, Lacan es el centro indiscutido de la tradición psicoanalítica francesa, y el texto de Jean-Alain Miller no hace más que confirmar la vigencia de la autoridad del «maestro», la importancia de la transcripción de su palabra y la restitución del texto para la construcción

y transmisión de esta disciplina. La apropiación desde la lingüística que lleva a cabo Jean-Claude Milner, por su parte, lejos de suponer una clausura en el lenguaje, consigue ir «más allá del texto», atraído por la política de los seres hablantes, un materialismo político cuya sede es el cuerpo, variación sobre esta atracción por el «más allá del lenguaje» que Miller también rastreará en el último Lacan.

Dentro del apartado «Oriente-Occidente», el diálogo con la *alteridad* lo ofrecen los textos sobre François Jullien y Jean-Alain Ouaknin. Éstos apuntan a una apertura a tradiciones *otras* —extrínsecas (China) o intrínsecas (hermenéutica hebrea)— desde donde poner en cuestión los fundamentos de la tradición metafísica occidental. Jullien lo planteará desde la confrontación de «paradigmas» heterogéneos. China como reverso y complemento de Occidente. El método, comparativo, apuesta por cierto universalismo cultural: lo común, lo uniforme, lo universal construido desde la detección y protección de las diferencias. El contrapunto a esta mirada sobre las cosmovisiones lo dará el trabajo paciente, constante y minucioso que toma la exégesis textual en su calado más profundo —la construcción de identidades—, como método que propicia el encuentro con la alteridad «inmanente», a la que la lectura se acerca, pero de cuyo resto no es capaz de apropiarse, tarea *levinasiana* que Josep Lluís Rodríguez i Bosch detecta en Ouaknin.

Repensar lo político, la política y sus instituciones es el *fil rouge* que atraviesa el apartado «Filosofía política postmarxista». Los tres autores aceptan el desafío de «pensar sin garantías últimas» la democracia, sea ésta radical (Claude Lefort); salvaje o insurgente, «fundamentada» desde el principio de anarquía (Miguel Abensour), o corregida desde la noción de poder foucaultiana que supone una inversión de la ontología marxista (Étienne Balibar). Pensar desde el presente como único tiempo válido en filosofía supone situar el conflicto en el centro de la política (por ejemplo, en la confrontación entre totalitarismo y democracia que hace Lefort), así como el desbloqueo de ciertas distinciones conceptuales naturalizadas (ahí la tarea crítica que trasluce la distinción entre ciudadanía y civilidad en Balibar, o entre policía y política en Jacques Rancière).

El apartado «Estética», declinada en clave musical, cierra la presente edición. Después de recorrer los tres textos que lo componen, vemos que se trata del espacio donde el pensamiento ha adoptado el imperativo de experimentación de forma más radical. Esta disciplina, que ha ido a la zaga del arte más radical, que se ha atrevido a pensar la producción artística de vanguardia, se ha visto beneficiada por el riesgo asumido: se podría decir que Daniel Charles y Peter Szendy casi inventan las categorías con las que piensan basándose en el arte, y su modo de incluir el material artístico en el discurso teórico muestra que esta apertura al material enriquece nuestras categorías de comprensión. El polo de la producción y el más reciente de la recepción se complementan y dan cierta idea de un espacio poco explorado. Charles, del lado del artista (en este caso, Cage), siguiendo su recorrido, integrándolo en el pensamiento que intenta desenraizar la estética de las formas de la subjetividad moderna, entendiendo la estética no como una disciplina exclusivamente teórica, sino como una forma de vida; Szendy, del lado del oyente, haciendo una arqueología del oído, atento a los cambios que el material artístico infringe en nuestras facultades y apostando por una escucha plástica, no jerarquizada. Gerard Vilar cierra el volumen con un texto sobre Jacques Rancière. Desde una apuesta fuerte por la igualdad basada en una pedagogía antiautoritaria, éste teje un vínculo indisoluble entre estética y política, a partir de su idea del reparto (estético y político) de lo

sensible y su apuesta por el desacuerdo como motor de la política. La promesa de emancipación depositada en el arte hará de su discurso el punto de encuentro entre pensadores, artistas y pedagogos.

El libro consigue mostrar un panorama construido desde el detalle. La atención a la especificidad de cada autor no va en detrimento de la imagen de conjunto que emerge una vez acabada la lectura. Sin embargo, como en todo panorama, por muy inclusivo y detallado que sea, la sombra de los ausentes se asoma por momentos, aunque su ausencia esté justificada por la importancia real que sus aportaciones suponen al espacio de pensamiento que se está tratando, así como por el carácter no enciclopédico ni exhaustivo propio de un libro que quiere ser una presentación. Si, por un lado, la ausencia de simondonianos (Jean-Hugues Barthélemy, Anne Sauvagnargues), frankfurtianos y benjaminianos (muchos bajo la estela lyotardiana), warburguianos (George Didi-Huberman), feminismos (Hélène Cixous) responde a estas razones de criba del material; la de cualquier referencia a la tradición analítica *imperante* viene, en cambio, dictada ya desde el prólogo de los editores, casi de forma programática. El caso de Jocelyn Benoist es, aquí, la única excepción, aunque —como indica Misericòrdia Anglès, la investigadora encargada de su presentación— su alusión a la filosofía analítica quede disuelta dentro de la perspectiva realístico-contextualista de su fenomenología. El libro presenta alternativas a esta corriente hegemónica, que no necesita, por su situación preponderante, de una publicación de este tipo para su difusión. La heterogeneidad de respuestas que incluye muestra que el pensamiento (francés, en este caso) es capaz de contestar la imagen simplificada y uniformizada que se intenta dar de él, y la réplica abre tantas posibilidades para el pensamiento que no cabe ya desoírla.

Ana Lanfranconi
Universitat de Barcelona
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.19

Pettit, Philip (2012)
On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy
Cambridge: Cambridge University Press, 347 p.
ISBN: 978-0521182126

La crisi econòmica i la manera, sovint impopular, com els governs occidentals l'han gestionada han donat peu a l'aparició de moviments i partits —des d'Ocupa Wall Street fins a l'anomenada «revolució islandesa»— que qüestionen el model actual de democràcia, perquè el consideren sotmès a poders aliens al control de la ciutadania corrent. En aquest context, sens dubte, la teoria de la democràcia té un ampli ventall de preguntes per fer-se i de velles reflexions per recordar. Dins aquest camp teòric és on s'emmarca la publicació recent de Philip Pettit: *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Pettit, catedràtic Laurence Rockefeller de Ciències Polítiques i Valors Humans a la Universitat de Princeton, és probablement un dels teòrics que ha contribuït més a difondre les idees de l'anomenat *revival* republicà. Pettit va tenir ocasió de definir

la seva visió sobre les característiques i les fronteres de la tradició republicana a la seva obra *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1999). En aquest llibre, Pettit dedicava els últims capítols a definir quina mena d'estat (democràtic, concretament) es derivava dels valors i de les diagnosis pròpies de la tradició republicana que es descrivien a la primera part del llibre.

On the People's Terms constitueix un aprofundiment en aquest últim tema: quina mena de democràcia es deriva del republicanisme i, en particular, del republicanisme tal com l'entén Pettit? Naturalment, per a tal fi, Pettit exposa, primer de tot, a la introducció, quina és la seva visió del republicanisme: es tractaria d'una tradició de pensament que arrencaria a la República Romana i que arribaria fins a la Revolució Americana, passant per les repúbliques italianes de l'edat mitjana i el Renaixement, així com pel republicanisme anglès del segle XVII. Una tradició, al seu entendre, basada en tres idees fonamentals:

1. La defensa de la llibertat com a no-dominació és el propòsit principal de l'estat.
2. Si l'estat ha de garantir la llibertat, ha de satisfer una sèrie de constrenyiments constitucionals associats a la idea d'una constitució mixta.
3. Perquè l'estat es mantingui dins aquests constrenyiments, cal una ciutadania virtuosa i vigilant, que fiscalitzi i, quan calgui, contesti les polítiques de l'estat.

Pettit dedica el primer capítol del seu llibre a definir i explorar amb deteniment l'ideal de la llibertat com a no-dominació, que considera el més característic del republicanisme. Pettit diferencia dos tipus de possibles obstacles a la llibertat: els obstacles viciants i els obstacles invasius. Els primers obstaculitzen les nostres decisions de manera genèrica i casual (com quan se m'espatlla el cotxe); els segons, de manera deliberada i causal (com quan se'm prohibeix conduir fins al centre de la ciutat). Pettit considera que tots dos tipus d'obstacles ens frustren, però els segons, a més a més, ens indignen, perquè ens sotmeten a una voluntat aliena. Quan algú té la capacitat d'interposar aquests obstacles invasius (és a dir, d'interferir) en les nostres eleccions de manera arbitrària (sense tenir en compte els nostres interessos ni les nostres opinions), aquest algú ens domina. Això implica, d'una banda, que les interferències no arbitràries (per exemple, que, a petició meva, m'amaguis el tabac) no constitueixen exemples de dominació. I també implica, d'altra banda, que l'existència d'una interferència arbitrària d'X sobre les eleccions d'Y no és necessària perquè X estigui dominat per Y: n'hi ha prou que X tingui *la capacitat* d'exercir aquesta interferència arbitrària. Aquesta visió de la llibertat contrasta, segons Pettit, amb la del liberalisme, centrat en un concepte de llibertat negativa *à* la Berlin, que considera que només la interferència, i qualsevol interferència, limita la llibertat. Es tracta d'idees que Pettit ja va exposar a *Republicanism*, però que, en aquest capítol, es tracten amb força més detall i matisos. Pettit, d'altra banda, ens presenta el remei per a aquest mal que és la dominació: que un agent o una agència ens en protegeixi. El problema, és clar, és que una agència així (l'estat, per ser més precisos) pot esdevenir dominadora. La teoria de la democràcia de Pettit és, doncs, una teoria sobre com podem aconseguir que l'estat ens protegeixi de la dominació sense esdevenir, ell mateix, dominador.

Així doncs, segons Pettit, podem distingir entre dues esferes en què es poden manifestar relacions de dominació:

1. L'esfera de les relacions entre individus, o entre grups socials, o entre individus i grups socials.

2. L'esfera de les relacions entre individus o grups amb l'estat.

Abans de procedir a tractar la segona esfera, que és la central en aquest llibre, Pettit prefereix, això no obstant, fer un repàs a les seves idees sobre com es pot prevenir la dominació a la primera esfera, que ell associa a la qüestió de la justícia social. Per a Pettit, tota teoria de la justícia social es fa la pregunta següent: quines polítiques ha d'imposar l'estat per tal d'establir la justícia social a les relacions entre els seus ciutadans? Tota resposta a aquesta pregunta tindrà a veure amb el bé o amb els béns que es consideri que l'estat ha de distribuir de manera igualitària entre la ciutadania. Evidentment, aquí el bé que s'ha de distribuir és la llibertat com a no-dominació, que l'estat pot promoure mitjançant polítiques públiques en tres àmbits: infraestructures (educació, «ambient institucional», incloent-hi aspectes com ara els drets de propietat); programes d'assegurança contra la pobresa extrema o la malaltia (per evitar que, per remeiar-los, hi hagi gent que depengui de la bona voluntat de tercers), i equilibri de poder en relacions asimètriques, com la que hi ha entre dones i homes, o empleats i patrons (Pettit denomina aquest àmbit el de «l'aïllament»).

A falta de mesures quantitatives, Pettit ens proposa un test qualitatiu, el «test de la mirada», per saber si les persones estan dominades i, per tant, si aquestes polítiques públiques tenen resultat o no: un dels efectes més visibles de la dominació és que el dominat no s'atreveix a «mantenir la mirada als ulls» del dominador. Així doncs, en la mesura en què el màxim nombre possible de ciutadans i ciutadanes gaudeixin d'una sensació de seguretat davant la mirada dels seus conciutadans, podrem dir que el govern està fent una bona feina pel que es refereix a la promoció de la justícia social.

Un cop tractada la qüestió de la justícia social, Pettit passa a ocupar-se de l'assumpte de la legitimitat política, que, per ell, té preeminència sobre l'anterior, per una raó: en un ordre polític legítim, l'única manera legítima de lluitar contra una llei injusta és fer-ho *des de dins* del sistema. La legitimitat, per tant, desautoritza la revolució. Pettit destina el tercer capítol del llibre a tractar aquesta qüestió de la legitimitat, tot vinculant-la, de nou, a una pregunta: quin procediment ha de seguir l'estat per decidir les seves polítiques, per tal de ser legítim davant la seva ciutadania? La resposta que dóna Pettit és que, si bé l'estat, evidentment, fa servir la coerció per assegurar el compliment de la llei, aquesta coerció pot evitar el fantasma de la dominació (de nou, el mal que s'ha d'evitar), si el poble pot controlar l'activitat de l'estat. En concret, aquest control popular ha de ser:

1. Igualitari (cada individu ha de tenir una «part» igual d'aquest control).
2. Incondicionat (la capacitat de control ha de mantenir-se estable, governi qui governi).
3. Eficaç (ha de ser suficient perquè el poble no vegi la coerció de l'estat com a resultat d'una voluntat aliena).

Aquest control, hi afegeix Pettit, només podrà mantenir-se en la mesura en què el poble estigui disposat a resistir contra els abusos del govern, d'una banda, i en la mesura en què el govern s'inhibeixi davant d'aquesta resistència, d'una altra.

Segons Pettit, «controlar» un procés significa:

1. Que pots tenir-hi alguna influència.
2. Que pots fer servir aquesta influència per imposar una direcció rellevant al procés, amb la qual cosa ajudes a assegurar que se n'obtingui un resultat rellevant i adequat als teus desitjos.

El quart capítol està dedicat a tractar la primera d'aquestes dues potes del con-

trol popular: determinar quina influència cívica o popular ha de ser present en una democràcia d'acord amb la visió republicana. L'autor descriu un sistema d'influència popular vehiculat a través d'un govern:

1. Representatiu, contraposat a un model assembleari d'estil atenenc.
2. Responsiu (que respongui a les demandes de l'electorat), per contraposició a indicatiu (que «s'assembli» a l'electorat en termes de composició de classe o gènere, entre d'altres), cosa que no implica un rebuig del model indicatiu, sinó simplement la consideració que el model responsiu és més eficaç a l'hora de garantir el control de l'electorat sobre els representants.

De fet, malgrat la seva preferència pel model responsiu, Pettit afirma que pot ser una bona idea combinar-los tots dos.

Aquest govern, a més, ha d'estar inscrit en el marc d'una constitució mixta, un vell ideal republicà defensat per clàssics com ara Aristòtil o Polibi, els quals argumentaven que el millor règim polític era aquell que barrejava elements de la monarquia («el govern d'un»), l'aristocràcia («el govern d'uns quants») i la democràcia («el govern de molts»). La República Romana va ser l'encarnació més genuïna d'aquest ideal i, sovint, és considerada un precedent de la idea moderna de la separació de poders. De fet, Pettit sembla que fa servir els conceptes «constitució mixta» i «separació de poders» com a sinònims, però, com explicaré més avall, la noció de «constitució mixta» té un component de classe que Pettit obvia. En qualsevol cas, aquest autor considera que és aquest règim de constitució mixta el que garanteix la separació i el control mutu entre els diferents poders de l'estat.

Pettit fa descansar tot aquest edifici sobre un model de ciutadania contestatària, preparada per denunciar i atacar qualsevol extralimitació de l'estat o qualsevol concentració excessiva de poder en poques mans. Pettit, però, no està cridant la ciutadania a participar massivament en els afers polítics. Com ja hem vist, l'autor defensa un model representatiu de democràcia, i en diferents moments del llibre, sense anar més lluny, marca distàncies amb una altra possible manera d'entendre la tradició republicana, vinculada a la defensa rousseauniana d'un model de ciutadania hiperparticipativa en el marc d'una democràcia dominada per una assemblea popular plenària, a l'estil de l'*ekklesia* atenenca. Per Pettit, no es tracta tant que el poble «governi» tothora, com que tingui els mitjans suficients per controlar els seus governants i, així mateix, la disposició necessària (la virtut cívica, en llenguatge republicà) per exercir aquest control. En això, sens dubte, Pettit es distancia dels postulats de moviments com ara el 15-M.

Aquest sistema de control popular pot ser víctima, segons Pettit, de tres tipus diferents d'usurpació, és a dir, de suplantació del poble per un altre agent en el paper de controlador del govern: per part dels polítics; per part de grups privats, com ara grans poders econòmics o mediàtics que puguin pressionar els polítics de manera molt eficient, i per part d'autoritats no electes. En part, el problema és que el mitjà més adient per controlar les dues primeres usurpacions és la creació d'autoritats no electes que controlin els excessos associats a la política electoral: tribunals de comptes, bancs centrals o mitjans públics independents, entre d'altres. Per tal de controlar aquestes autoritats no electes, Pettit proposa sotmetre-les, al seu torn, a regulacions estrictes, mandats limitats, objectius clars i limitacions d'actuació.

Queda per determinar, finalment, com aquest sistema d'*influència* igualment accessible pot posar el govern en una direcció igualment acceptable i establir el *control* popular que la democràcia

requereix. L'autor aborda aquesta qüestió al cinquè i últim capítol, on planteja dos tipus diferents de control que el poble pot fer servir per posar el govern en una direcció acceptable per al propi poble:

1. Intencional (els ciutadans influeixen conscientment en el govern per imposar la seva visió de l'interès general).
2. No intencional (els ciutadans pressionen el govern per interessos particulars i després, per agregació, surt una política acceptable per al nombre més elevat possible de gent, en un mecanisme de «mà invisible», similar a l'agregació de preferències pròpia del mercat).

Pettit troba defectes a tots dos models. El primer és vulnerable a la falta de virtut cívica, a la tendència del ciutadà a posar el seu interès particular davant de l'interès general; el segon model està viciat per l'asimetria de poder entre les faccions, que pot dur les més fortes a dominar les més dèbils. Per superar aquests flacs, Pettit proposa un tercer model, resultat d'una mixtura entre els dos anteriors, que implica que el govern democràtic funcioni sota el que Pettit anomena «regulació deliberativa». Això significa que, via deliberació, la ciutadania escull quins processos i quines normes han de guiar la presa de decisions democràtiques; aquesta, en canvi, no cal que es dugui a terme sempre via deliberació (com sol assumir el paradigma de la democràcia deliberativa), però sí que s'ha de dur a terme respectant les normes convingudes pel conjunt de la comunitat política via deliberació. L'efecte d'aquesta regulació és «negatiu», en el sentit que serveix per descartar, d'entrada, un ventall determinat de polítiques i de processos tinguts per fonamentalment contraris a les normes més bàsiques que han de regir el procés democràtic (per exemple: l'extermini d'una minoria). Aquest model atribueix un aspecte dual a la democràcia. A curt termini, submergeix la ciutadania, en tant que poble constituït, en el joc electoral per decidir les polítiques públiques. A llarg termini, en canvi, situa la gent, en tant que poble constituent, en l'exercici d'assegurar la coherència entre les polítiques públiques i les normes establertes entre el conjunt de la ciutadania per al bon funcionament de la democràcia.

En resum, el darrer llibre de Pettit constitueix una defensa ben estructurada de l'esquelet bàsic de la democràcia moderna (govern representatiu; drets civils, polítics i socials; constitucionalisme, i separació de poders), tot demanant reformes en aspectes perifèrics importants (amb la intenció de reforçar el control, que no la participació, del poble sobre el govern) i posant l'èmfasi en la virtut cívica (en clau contestadora) que no sol abundar a les teories liberals de la democràcia. El llibre, per tant, malgrat que no està mancat d'interès en referència a l'aspecte propositiu, és, sens dubte, poc atrevit, i el mateix Pettit sembla que n'és conscient en diversos passatges. Ara bé, l'altra cara de la moneda és que, precisament per no apartar-se gaire del model democràtic actualment imperant a Occident, les línies d'actuació que s'hi proposen són força realistes, perquè s'allunyen de l'excessiva idealització que sovint palesen molts treballs de filosofia política.

El més interessant del llibre, en tot cas, és l'argumentació republicana que Pettit desenvolupa per defensar el model estàndard de la democràcia moderna. Les idees generals que s'hi presenten ja estaven contingudes a *Republicanism*, però aquí Pettit les refina en extrem. Si se li pot criticar alguna cosa en aquest aspecte és, en tot cas, no haver fet un esforç més intens per explicar amb més detall quina és la relació entre les seves idees i les sostingudes per la tradició republicana històrica. A la República Romana que Pettit

té en ment, per exemple, la «constitució mixta» no significava, com sembla assumir l'autor, una simple separació de poders, sinó que aquesta tenia lloc amb caràcter de classe, és a dir, estava destinada a repartir el poder entre rics i pobres. Evidentment, no és això el que Pettit proposa, però tampoc no sembla que abundi en una explicació (i justificació) d'aquestes diferències, que seria una gran ajuda per saber quina part de les idees exposades correspon realment a la tradició republicana i quina és, en canvi, un afegitó o una reconstrucció contemporània de Pettit. Sigui com sigui, ens trobem amb un llibre en què la teoria «neoromana» de la democràcia apareix descrita amb amor al detall i, alhora, de manera planera, clara i concisa, tot convidant-nos a pensar en profunditat sobre els objectius i les institucions que conformen les nostres democràcies.

Lluís Pérez Lozano
Universitat Pompeu Fabra
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.28

CC BY NC

Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan (eds.) (2011)
The Power of Religion in the Public Sphere
Nova York: Columbia University Press, 128 p.
ISBN: 978-0-231-15645-5

Aquest llibre és una obra singular, ja que reuneix un conjunt d'assajos sobre el paper de la religió a l'esfera pública recollits a partir, justament, d'un debat públic sobre aquesta qüestió. Els protagonistes del diàleg són quatre grans filòsofs actuals: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor i Cornel West. L'origen de l'obra, juntament amb una edició que combina les intervencions de cada autor i converses entre ells, fa que sigui assequible i menys densa que un escrit purament acadèmic. La possible pèrdua de precisió pel fet de tractar-se de textos d'estil directe es compensa amb una explicació dinàmica que, si cal, torna enrere per aclarir conceptes o definir-ne. Tot i la quantitat d'aspectes que s'hi aborden, convé destacar, d'entrada, que tots quatre filòsofs comparteixen un consens implícit: el fet que vivim en societats postseculars on cal repensar el valor i el poder de la religió. La profecia weberiana d'una desaparició progressiva de les creences religioses és falsa, ens dirà Taylor.

La filòsofa americana Judith Butler, professora a la Universitat de Califòrnia i a l'Escola Europea de Graduats, és coneguda per la seva obra feminista i els estudis de teoria *queer* i filosofia política. L'any 2012, publicà *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, on desenvolupà la seva posició respecte al judaisme i a la política actual de l'Estat d'Israel. El sociòleg i filòsof alemany Jürgen Habermas, el darrer representant de l'Escola de Frankfurt, reinventà el concepte de l'esfera pública a la teoria de l'acció comunicativa i els darrers anys ha pensat l'encaix de la religió a l'esfera pública secular a *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Charles Taylor, filòsof canadenc quebequès i professor emèrit a la Universitat McGill, és conegut per la seva obra crítica amb el naturalisme i el liberalisme. A *Sources of the Self*, hi explorà les arrels de les idees

morals i polítiques dels individus a la modernitat. També ha estat durant els darrers anys que s'ha dedicat a la religió amb la monumental *A Secular Age*, on critica la tesi de la secularització progressiva associada a la modernitat. Cornel West, filòsof i activista, és professor a la Universitat de Princeton, però també ensenya estudis cristians al Seminari de la Unió Teològica de Nova York. L'obra de West beu del marxisme, dels moviments socials pels drets dels negres i les classes populars i, en termes religiosos, de l'Església afroamericana. Craig Calhoun, autor del capítol que conclou l'obra, és un sociòleg americà director de l'Escola de Londres d'Economia i Ciències Polítiques.

En els capítols que descriurem, els quatre filòsofs entrenen un diàleg profund, de vegades complex, no només sobre la religió a l'esfera pública, sinó també sobre el significat de tots dos conceptes per a l'individu i la col·lectivitat. S'hi observa una preeminència de la teorització, però hi ha moments que el debat aterra i les reflexions es tornen molt concretes; per exemple: en la crítica demolidora de Butler a la comprensió del judaisme dominant a Israel o en l'evocació d'una teologia radical contra Wall Street de West. La conversa va fins i tot més enllà i explora veritablement el poder del fenomen religiós a l'hora d'apel·lar als valors morals, però també de qüestionar la comprensió de la secularització, les democràcies liberals i l'autoritat política. Aquesta conversa conté diverses tensions que veurem tot seguit i que superen la confrontació clàssica (i tòpica) entre Església i estat.

La posició de Habermas a *The Political* és una reivindicació del món polític com un espai de deliberació, conscient del risc que corre avui dia de desaparèixer en mans del mercat. Un espai emmarcat en les democràcies liberals, que semblen poc capaces de donar-li contingut. Aquesta reivindicació de la deliberació política pivota sobre dues crítiques en relació amb la qüestió religiosa. D'una banda, rebutja la possibilitat que l'estat es fonamenti en elements teològics, metafísics, com ho fou en el passat. De l'altra, no comparteix l'ideal laïcista que pretén expulsar la «contaminació» religiosa (Habermas també utilitza cometes) de l'esfera pública, mentre que, a la vegada, «els ciutadans estan autoritzats a practicar la seva religió i han de dur una vida devota». La coneguda solució proposada pel filòsof John Rawls (*A Theory of Justice*, *Political Liberalism*) a aquesta paradoxa és que les doctrines comprensives (*comprehensive doctrines*), també les religioses, puguin presentar-se a l'esfera pública mentre proposin raons polítiques per fer-ho. El filòsof alemany també rebutja aquesta idea. La posició de Habermas és la següent: tothom és lliure de tenir una posició a l'esfera pública a través del llenguatge religiós, però, en fer-ho, cal «traduir la veritat potencial de les doctrines religioses respectives a un llenguatge accessible universalment sense restringir la diversitat polifònica de les veus públiques». La proposta presenta un requeriment asimètric a priori: només hauran de fer l'esforç de traduir a una argumentació racional els ciutadans religiosos. Ara bé, va acompanyada d'una compensació. Habermas posa deures als ciutadans seculars: hauran d'ajudar a comprendre i a traduir aquestes veritats potencials als ciutadans religiosos. Aquesta és, doncs, l'aportació de Habermas (que desenvolupa al brillant *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*) al debat per assegurar-nos que els «continguts de veritat» de les grans religions del món puguin ser emprats a l'esfera pública, amb l'objectiu d'enfortir la democràcia.

Charles Taylor aborda la qüestió des de la seva proposta de redefinir la idea de secularisme (desenvolupada a *A Secular Age*). Per al filòsof quebequès, el secularisme és una idea complexa, més enllà de

la vaga noció de separar Església i estat, perquè demana diversos objectius potencialment incompatibles:

1. Ningú ha de ser forçat dins el marc religiós o de la creença religiosa.
2. Hi ha d'haver igualtat entre creences religioses.
3. Totes les famílies espirituals han de ser escoltades, «fins i tot les que estan en procés de definir què és la societat».

A més a més, Taylor hi afegeix un quart aspecte, que potser no és essencial però que ajuda a establir una balança entre els tres requeriments i completa els ideals de la Revolució Francesa: la fraternitat (juntament amb la llibertat i la igualtat). Per al canadenc, el problema principal és que aquests objectius sovint s'han pensat des de l'estat en relació amb la religió, quan, en realitat, s'han de pensar dins el marc de la relació entre l'estat i la diversitat. Aquesta distinció permet emmarcar la religió dins la diversitat d'allò que Rawls anomenà «doctrines comprensives del bé», és a dir, no dóna una categoria especial a la diversitat de tipus religiós en relació amb les altres doctrines (cristians, musulmans, kantians, utilitaristes, tots junts). En aquest cas, doncs, l'aposta és per un estat liberal neutral que es basa en principis acceptables des d'aquestes diverses perspectives, com també en valors comprensibles per a totes: drets humans, igualtat, democràcia i estat de dret. La tradició francesa i americana ha volgut definir el secularisme en relació amb la religió, sense fer cas dels objectius, sinó merament com un arranjament institucional. Tot i que aquesta fórmula ha funcionat, i segueix funcionant, en una societat postsecular, és dubtós que permeti abordar el fenomen religiós, ja que se sol invocar el secularisme com un fre a la conversa sobre la religió. Generalment, es considera que es tracta d'una qüestió de la qual més val no parlar-ne a l'esfera pública. La reivindicació de Taylor, doncs, és que, en un món democràtic, on la identitat política és clau per formular la sobirania popular, cal pensar el secularisme des dels objectius descrits més amunt, i no pas des de l'estat contra la religió.

El que hem vist ens permet deduir que la posició de Taylor ataca alguns aspectes importants en les teories de Rawls i Habermas. D'una banda, comparteix que alguns aspectes de l'esfera pública (especialment el llenguatge oficial de l'estat) han de ser formulats en termes seculars. De l'altra, la centralitat, i la prioritat, que aquests autors donen a la raó, tractant de manera especial les convicions religioses, és per a Taylor una posició equivocada que es basa en el que ell anomena «el mite de la Il·lustració». La manca d'acord sobre la fonamentació última de les doctrines cristiana, kantiana o utilitarista és tan veritat com que poden compartir la idea del dret a la vida sense problemes. La resposta de Habermas és assenyalar la peculiaritat de les doctrines religioses respecte a les altres: la devoció i els rituals de culte. Aquests elements indiquen que la maniobra de Taylor per circumscriure el llenguatge secular a les raons oficials és insuficient, ja que fins i tot en el debat públic hauríem de tenir en compte l'origen espiritual de les creences religioses i distingir-lo de la resta de posicions (amb l'obligació de traduir els continguts de veritat). El desacord, doncs, és doble entre Habermas i Taylor. No només tenen concepcions oposades en relació amb el paper de les doctrines religioses a l'esfera pública, sinó que Taylor rebutja la separació entre ètica i religió, com també la discriminació de les «diversitats» en funció de si són religioses o no.

A «Is Judaism Zionism?», Judith Butler presenta una reflexió que, aparentment, s'allunya de la discussió que hem vist fins ara. El capítol de Butler podríem dir que és un estudi de cas extrem, sobre

judaisme i sionisme, amb l'Estat d'Israel de teló de fons. La tesi de la filòsofa americana és que no només hem de distingir judaisme i sionisme, sinó que, a més a més, els jueus tenen l'obligació de criticar la política de l'Estat d'Israel des de la seva mateixa tradició ètica. De fet, Butler adopta les reflexions de Hannah Arendt (en diàleg amb Walter Benjamin) per afirmar que la tradició de l'exili del poble jueu no ha de significar un retorn a una veritat perduda, sinó una memòria útil per fer justícia. A *Eichmann in Jerusalem* (d'Arendt), diu Butler, hi aprenem que hem de conviure amb les persones amb qui ens ha tocat viure, si, en canvi, volem triar amb qui volem compartir el territori, estem destruint les condicions socials i materials per viure conjuntament. Aquesta reflexió de Butler, a partir de l'herència arendtniana, és precisament la que enllaça amb el debat de Taylor i Habermas. Per a Butler, els drets liberals, el dret a tenir drets (en abstracte), pren formes diferents en cada moment i cada context per fer justícia. En una reivindicació de la diferenciació com el fet constitutiu del pluralisme, Butler fa una crida a recordar el «mai més» del poble jueu en el seu context actual, sobretot a Israel, per ampliar allò que es pot «sentir i escoltar» a l'esfera pública israeliana.

El capítol de Cornel West és probablement el més controvertit i radical. A «Prophetic religion and the future of civilization», West hi fa una veritable crida a la desobediència civil des de la concepció profètica de la religió. El filòsof americà defensa un intercanvi de posicions entre ciutadans seculars i religiosos. Segons ell, els primers haurien d'estar més atents a la «música religiosa» i els segons, a la «música secular». Ara bé, ens recorda que els filòsofs generalment han fet l'orella sorda a la religió, que «a través de l'empatia i la imaginació, construeix estructures de significat per afrontar la mort». West presenta el missatge de Jesús de Natzaret «estima el teu veí» (que també ha de ser: «estima el teu enemic»), com al sermó de la muntanya: per ser bons cristians, cal comprometre'ns amb els que pateixen més. Així, el missatge religiós és, en el context d'una concepció catastròfica de l'existència, l'amor pels que estan oprimits, sense que s'hagi d'interpretar des del punt de vista de la caritat o la condescendència. Un cop hem entès això, per al filòsof, és una obligació mobilitzar-se contra la injustícia, contra l'oblit dels pobles indígenes, per donar suport a les famílies que viuen sota el llindar de la pobresa o per denunciar la política imperial de l'Administració Obama. En resum, més enllà del valor d'unes paraules que es formulen des de la creença religiosa, l'aportació de West al debat és en quines condicions emergeix la veritat. La importància de les condicions en què trobem aquesta veritat és clau en la religió profètica i equival a donar veu als que pateixen.

El diàleg entre Butler i West mostra una convergència en els posicionaments de l'un i de l'altre, tot i que vénen de tradicions religioses diferents. El paper de la història i la dialèctica, entendre el missatge religiós com una crida a la lluita contra el poder establert i les injustícies presents és el que lliga les tradicions religioses amb la inspiració marxista dels autors. La crítica al progrés (anar endavant no vol dir sempre progressar) és allò que els acosta. Un segon aspecte en el qual convergeixen West i Butler és en la necessitat de començar per les injustícies properes, per les que afecten les persones que més estimem, i després anar a cercar les que són més lluny.

Per concloure, cal destacar un conjunt d'aspectes a alguns dels quals fa referència Craig Calhoun al darrer capítol: «Afterword: religion's many powers». El diàleg entre aquests quatre grans filòsofs ens deixa certs consensos, alguna discrepància de fons i, finalment, lliçons importants sobre el poder de la religió. El consens és total en el fet que la religió és lluny de desaparèixer, tal com havien

pronosticat, erròniament, els advocats de la Il·lustració i la modernitat. Avui podem dir, doncs, que vivim en una societat postsecular o que, si més no, hem de repensar el secularisme tal com l'havíem entès fins ara, ja que duia implícita la idea d'una desaparició progressiva de la religió davant del progrés i la raó. Aquest consens no és només al terreny sociològic, per entendre'ns, sinó que també arriba a aspectes més filosòfics: fe i raó són dues maneres de veure el món que no han de ser pas incompatibles. Les constatacions sociològica i filosòfica que acabem de mencionar no trenquen alguns aspectes de la vella idea de separació entre Església i estat. Ningú no dubta del paper emancipador que tingué la secularització (malgrat el seu contingut eminentment cristià), ni tampoc que el llenguatge oficial de l'estat i la seva legitimació s'han de fer en termes seculars (lleis, parlaments oficials, discursos dels dirigents polítics, etc.), fins i tot Cornel West admet que el «God bless America» que utilitza el president americà el molesta profundament. Així doncs, a la llista d'acords entre els filòsofs, hi ha d'haver aspectes sociològics, filosòfics i institucionals. Ara bé, les discrepàncies no són menys importants. Potser la més patent és que Taylor no admet l'obligació de Habermas de traduir el llenguatge religiós a l'esfera pública (tot i que admet que caldria fer-ho al llenguatge oficial), perquè discrimina la diversitat religiosa sobre les altres diversitats i defensa una neutralitat de l'estat en la matèria. En aquest punt, observem una discrepància de fons sobre si hem de buscar l'origen de les conviccions religioses dels individus que intervenen a l'esfera pública.

La reflexió que sorgeix d'aquesta obra, precisament a partir de les tensions als debats que s'hi presenten, és efectivament el poder de la religió a l'esfera pública. Un poder que es manifesta en l'epistemologia dels arguments que poden presentar els ciutadans, en la seva capacitat de mobilització, en la tradició que informa les identitats o en una diversitat i diferenciació constituent que és l'origen del pluralisme. Calhoun ho sintetitza afirmant que el fenomen religiós enriqueix l'esfera pública i la fa anar més enllà del mer debat racional. L'esfera pública és un espai de creativitat, de celebració i de reconeixement, però els ciutadans religiosos també han d'entendre que l'autoritat política treballa des dels arguments racionals.

Marc Sanjaume Calvet
Universitat Pompeu Fabra
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.21

Panikkar, Raimon (2012)
El ritme de l'Ésser: Les Gifford Lectures
Barcelona: Fragmenta, 664 p.
ISBN: 978-84-92416-62-2

Si acceptem, com diu Panikkar, que les paraules s'usen en aquest llibre com a símbols i no pas com a conceptes, és ben cert que l'obra que presentem, com d'altra banda afirma l'autor, és de «teologia». El nostre problema serà, doncs, entendre què vol dir Panikkar amb la paraula *teologia*, quan, una estona abans, ens diu que no hi ha cap frase d'aquest llibre que no sigui fruit d'una experiència i que, per tant, es tracta d'un text contemplatiu. Només amb això, ell ja ens situa davant d'un repte. Hem de tenir, doncs, molta cura a l'hora de pensar què signifiquen les paraules *teologia* i *teòleg*, a partir d'*experiència* i *contemplació*. Potser vol dir que la seva experiència vital és fruit del treball del pensament —«Contemplata aliis tradere»—, sempre que no oblidem que el pensament no és quelcom aïllat que ara posseeix conceptes, ara analitza, ara reflexiona i treu conclusions. Aquest no és el pensament del qual ens parla Panikkar. El pensament no és una entitat abstracta, separada de la realitat, sinó que ell mateix, juntament amb la realitat, configura a qui pensa i allò que és pensat. Aquest moviment interindependent del pensament seria reflex d'una realitat, també constituïda per allò que Panikkar ha anomenat «intuïció» o «experiència cosmoteàndrica». El seu pensament esdevé vital: procedeix de l'experiència del fet de viure i infon a la vida un model de la seva activitat; la il·lumina des d'una perspectiva que s'entén que és pedagògica: *in-forma* vida.

Certament, Panikkar és conegut arreu com el filòsof de la interculturalitat, i la seva pròpia biografia ha estat fruit de la síntesi privilegiada d'un intellectual que es movia amb facilitat en l'àmbit de les cultures indoeuropees: el món grecollatí, el món índic, el germànic i l'anglosaxó. Ara bé, quan Panikkar parla de teologia, ho està fent, tot i que des d'una dimensió simbòlica —i, per tant, no merament conceptual—, en la tradició del pensament europeu, del pensament escolàstic que tan bé coneixia. Segons ell, Heràclit, Plató, Aristòtil, Hug de Sant Víctor i el Mestre Eckhart són teòlegs, perquè, en el seu pensament, la *vita contemplativa* és a la base de la *vita activa*. Es tracta d'un fonament, un substrat teorètic, l'*eidos*, l'*intellectus*. No oblidem que les Gifford Lectures tenien com a propòsit principal fer una exposició de la «teologia natural». La vida de Panikkar és testimoni de tot això, i en aquest llibre veiem l'enorme esforç per fer-se un lloc en aquesta tradició que llegeix els mestres d'Orient i d'Occident sense afluixar la tensió del pensament i sense renunciar a la dificultat amb què el llenguatge lluita per tal d'escapar de la presó dels conceptes.

El llibre de Panikkar és una obra de teologia, és a dir, una reflexió sobre la dimensió divina de la realitat. Ell ja havia escrit sobre la dimensió humana i còsmica, així com també sobre la divina, a *La Trinitat*, però en aquest llibre vol parlar de la realitat amb una enorme sinceritat, vol fer-ho autobiogràficament, amb el mètode, el llenguatge i els contextos de la seva tradició occidental, tot intentant entendre aquesta mateixa tradició des de les grans intuïcions del pensament d'altres tradicions. Se situa en una perspectiva múltiple, però reconeix que el seu llenguatge està forjat en conceptes, com ara *història*, limitats culturalment. El seu pensament intercultural no és, doncs, una barreja de conceptes, sinó que es tracta del coneixement de cadascuna d'aquelles paraules (*ātman*, *brahman*, ànima, esperit, etc.)

en el context d'un discurs filosòfic, si bé és cert que, més d'una vegada, havia assajat l'estil dels sutres. Malgrat tot, penso que, quan llegim l'obra de Panikkar, no ens hem de deixar arrossegar per un fals exotisme. La síntesi entre Orient i Occident, a més de les elaboracions de termes com ara *equivalents homeomòrfics*, aspectes característics de la seva manera de discórrer, són pròpies d'una experiència irrepetible en la seva persona. Així doncs, la seva mirada (*darsana*) sobre la realitat en perspectiva índica ens pot encoratjar a llegir els Vedes o els Upanishads, la doctrina advaita o les sentències de Laozi, però cal entendre que ell ja ha passat aquests pensadors pel sedàs de la seva manera de pensar. És clar que no hi ha quelcom que sigui un pensament pur, és a dir, no transmès. La revelació mateixa (*sruti*), en el seu context, és ja un complex de lectures i d'experiències acumulades. Crec que Panikkar actua d'una manera semblant quan acumula la saviesa de tants textos, però sempre des de la confiança, potser des d'allò que ell anomena «nova innocència», i tot plegat haurà de prendre un nou sentit i significat mitjançant el seu ésser personal. Un ésser travessat per la realitat.

El tema d'*El ritme de l'Ésser* és la realitat: com aquesta realitat travessa l'ésser humà i com, en aquest travessar l'ésser, l'ésser esdevé diví. Una de les grans intuïcions de Panikkar és que l'home esdevé diví en la mateixa mesura que la realitat esdevé real, amb la qual cosa capgira les estructures rígides de la concepció del temps i l'espai, així com també aquella de la constitució històrica de l'ésser humà. A Panikkar, li agradava de recordar el que havia dit Eckhart: «Aquell que no troba l'eternitat en el temps, que no esperi trobar-la després del temps».

Però el problema de la comprensió i la significació de la realitat afecta la nostra perspectiva, és a dir, la qüestió de l'epistemologia. Per Panikkar, que en això segueix la tradició advaita, sufí, de Plotí i del Mestre Eckhart, la realitat última no pot ser coneguda, és a dir, no pot ser coneguda des de fora, com a objecte de coneixement. Per això, qui coneix i allò que és conegut han de discórrer per un mateix camí. Hem d'esforçar-nos a conèixer amb el Coneixedor. L'home no es fa diví perquè coneix la divinitat, sinó perquè es fa a si mateix amb la divinitat. En aquest sentit, Panikkar, com Llull, creu que l'home és cocreador en una *creatio continua*.

«Si sabem on anem, no som realment lliures, més aviat estem lligats a idees preconcebudes i a una meta.» En llegir aquest volum, no podem deixar de tenir present aquesta frase de la introducció. Es tracta, certament, d'una aventura del pensament, que és l'aventura de la vida mateixa. El pas de la teologia a la filosofia es produeix quan el pensament es proposa com un pensament del tot, és a dir, d'una realitat que ha de ser copsada holísticament, no pas globalment. Tanmateix, el problema no és el coneixement holístic d'un individu, sinó el coneixement del Tot. No hi ha una perspectiva, sinó moltes. No hi ha una totalitat constituïda per moltes parts, sinó un tot en cadascuna d'aquestes parts de l'estructura de l'univers. Hem de conèixer alguna cosa sobre les parts si volem conèixer el tot. Com diu Panikkar, no es tracta de construir un sistema, sinó que només és una actitud davant la realitat. M'atreviria a dir que és la mateixa actitud divina, la del coneixedor. No és que hi hagi identitat entre home i Déu. Aquesta és una manera errònia d'entendre la «unió mística». Em penso que aquí s'hi podria afegir allò que diu Eckhart sobre Déu: «És de tal manera indistint que es distingeix per la seva indistinció».

El pensament de Panikkar en aquestes conferències reflecteix la màxima de sant Agustí: «Quaestio mihi factus sum» («Jo mateix he esdevingut la pregunta i el problema»), atès que, si sóc un ésser tra-

vessat per la realitat, que reprodueixo el ritme de l'Ésser i de la realitat mateixa, amb la seva complexa dinamicitat, aleshores el problema de la realitat és el meu problema. Penso que han de passar anys fins que puguem treure conclusions que afectin no només l'àmbit de la metafísica, sinó també el de l'ètica, car, en ser un pensament que vol copsar i viure el tot, inevitablement queda afectat pels problemes i pels reptes humans més urgents. Panikkar ha fet una aposta per una «secularitat sagrada», perquè, com pels antics israelites, per a ell tot, el Tot, està impregnat de santedat; per copsar aquesta santedat d'allò que és real, cal, però, «puresa de cor» i un gir radical, una «metanoia radical», un canvi de ment, un canvi d'esperit que ens faci abandonar la perspectiva unipersonal per tal de veure la realitat del Tot.

He començat dient que el llibre de Panikkar és l'obra d'un teòleg. Però, més enllà de la seva qualitat especulativa, que és molt gran, el llibre de Panikkar és l'obra d'un filòsof, i aquí la millor prova no és el seu pensament, sinó la pròpia vida, de la qual la millor autobiografia és el text escrit. En el seu cas, és ben cert allò que diu Llull: «Philosophus est semper laetus», és a dir: «El filòsof sempre està content».

Amador Vega
Universitat Pompeu Fabra
http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1

Llibres rebuts

CC BY NC

Diàlegs. Revista d'Estudis Polítics i Socials, 58 (2012). 112 p.
Letras de Deusto, 136 (2012). 298 p.
Letras de Deusto, 137 (2012). 322 p.
Veríssimo Serrão, Adriana (coord.) (2013). *Filosofia e arquitectura da paisagem. Intervenções*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.174