

DÉU, MODERNITAT I POSTMODERNITAT

Gonçal Mayos

El professor Mayos analitza, lluny de tòpics, el discurs sobre Déu en alguns pensadors moderns i explora les condicions de possibilitat d'una paraula sobre Déu en la postmodernitat. Al final de l'article investiga els trets de la nova forma de religiositat que té lloc en el si del que s'ha anomenat com a postmodernitat.

283

La Modernitat no és constitutivament atea, com a vegades s'ha volgut creure, si bé és cert que desenvolupa un procés llarg i profund de secularització del món, de la societat i de la cultura¹. També és cert, d'altra banda, que aquest procés de secularització té molt diverses vicissituds², amb acceleracions i retrocessos ostensibles. Hi ha períodes, pensadors i països en què sembla radicalitzar-se tremendament, i d'altres en què sembla haver-se esvaït com un miratge. Nosaltres aquí ens centrem en la tradició filosòfica, si bé la considerem sobre manera un símptoma en continuïtat amb l'evolució de les mentalitats socials més esteses.

Així, pel que fa a la Modernitat, destacarem tres grans components que intervenen en el seu difús macroprocés de secularització:

¹Max Weber és el pensador que primer i, segurament, més profundament ha analitzat aquest procés de secularització i racionalització desacralitzadora.

²Georges Gusdorf ha analitzat molt acuradament i equilibradament les diverses visions de Déu en la il·lustració: *Dieu, la natura, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972.

(1) En primer lloc, un esforç filosòfic (però no lliure d'aportacions teològiques) per a "racionalitzar" Déu, és a dir, fer-lo pensable dintre dels mateixos paràmetres de la gran "episteme" moderna (en termes de Foucault).

(2) En segon lloc, un esforç teològic (però tampoc lliure d'aportacions filosòfiques) per interioritzar Déu, més en concret per a interioritzar i reduir a l'àmbit privat la relació entre Déu i creient.

(3) Finalment, un esforç politicofilosòfic per a crear i desenvolupar "grans relats" (en termes de Lyotard) pensats com a substituïdors o competidors de Déu, com és, per exemple, la idea de progrés (científic, tècnic, polític, etc.) o la història com a substituïdors de la creació divina.

Pel que fa a la Postmodernitat, en destacarem la seva natura dual quant a aquest procés de desacralització, ja que:

(a) D'una banda, la Postmodernitat sembla culminar la secularització moderna, i origina una societat i cultura mancada de Déu. Des d'aquesta perspectiva, en la Postmodernitat culminaria la famosa "mort de Déu", interpretada com a mort d'un dels més "grans relats" humans.

(b) D'altra banda, però, en la mesura que la Postmodernitat es contraposa a la Modernitat, podria representar la possibilitat o l'obertura a pensar i viure Déu fora dels marcs mentals, conceptes, pressupòsits i prejudicis moderns. Des d'aquesta perspectiva, seria l'obertura a una vivència de Déu trencadora i nova.

Analitzarem breument cada un d'aquests apartats.

Racionalització de Déu

Un dels exemples més clars de l'intent modern de racionalitzar Déu el podem trobar a la teodicea del segle XVII. Podem entrar breument en aquesta doctrina a partir de la paradoxa que tan sintèticament va saber expressar l'escèptic moderat Pierre Bayle: "si Déu pot i vol, per què no ha fet?". Bayle es referia naturalment a l'eliminació del mal present en el món: si Déu, en la seva omnipotència, pot eliminar el mal del món i, en la seva immensa bondat, vol eliminar-lo, perquè no ha deslliurat de mal les seves criatures –en concret la que sembla que li és més estimada: l'home. Des de la perspectiva racional emergent de la primera Modernitat (bàsicament el segle XVII), l'omnipotència i la immensa bondat de Déu xocaven amb l'existència efectiva del mal, que només podia ser vista –racionalment– com una concessió divina enigmàtica o desencorajadora.

Aquest plantejament –d'altra banda ja resolt fideïstament en el Llibre de Job- resumeix les perspectives d'autors racionalistes com Leibniz (el mestre indiscutible de la temàtica en els seus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*)³, Malebranche o el mateix Descartes⁴. Leibniz, desmarcant-se de tota teologia negativa que ressaltava la sublimitat i inefabilitat dels dissenys divins, es proposava donar raó suficient de la creació i providència divina. I ho volia fer com una qüestió especialment important però de natura no radicalment diversa a les que tracta en el seu sistema. Per a Leibniz, en el sistema filosòfic en què Déu jugava un paper fonamentador essencial, era una qüestió especialment escandalosa la contradicció entre la potencialitat divina (un poder i una bondat sense límits) i la constatació de l'existència del mal. Certament, els escèptics, ateus o llibertins trobaven aquí molts arguments en contra de la religió, que obligaven els racionalistes cristians, com Leibniz, a encarar una teoria justificadora molt complexa. Reconeixent la dificultat de la tasca, Leibniz la defineix com un "laberint" complex –on "tot sovint la raó s'extravia"⁵-, només comparable al "laberint" físic i matemàtic "de la continuïtat i dels indivisibles", és a dir, la superació de les paradoxes que remetien a Zenó d'Elea i al problema dels darrers àtoms de la matèria.

285

Ara bé, la teodicea leibniziana converteix Déu en un calculador infinit de tots i cada un dels avatars i característiques de les mònades o criatures existents. I Voltaire ho va veure perfectament en el seu *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen d'aquest axioma*: "tot està bé"⁶, quan ataca Leibniz de la següent manera: "Tristes calculadores de la miseria humana / No queráis consolarme, pues agriáis mis dolores; / Yo sólo veo en vosotros el esfuerzo impotente / de un desgraciado altivo que finge estar contento." Certament, la racionalitat del món és pensada per Leibniz com un càlcul que fa possible l'"harmonia preestablerta" perfectament travada que ho compatibilitza tot, incloent les accions lliures de les mònades humanes i racionals (que justificaven una part considerable de la

³G. W. Leibniz. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, París, Garnier-Flammarion, 1969, Ed. J. Brunschwig.

⁴Respecte d'això, la tercera i quarta meditació. R. Descartes. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. Intr. trad. i notes Vidal Peña.

⁵Op. cit. p.29.

⁶Voltaire. *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 211. Pro. C. Pujol i Trad. i notes C.R. de Dampierre.

imperfecció del món). La perspectiva leibniziana obligava a adoptar racionalment l'actitud satiritzada cruelment per Voltaire en el *Càndid*: totes i cadascuna de les desgràcies sofertes personalment, acumulades grotescament en el cos de Càndid, com unes urpades del destí, han de ser acceptades, ja no simplement amb conformitat, sinó amb la joia de qui sap racionalment que així participa en l'harmonia còsmica.

No cal destacar la facilitat amb què aquestes racionalitzacions modernes de la divinitat acaben xocant amb el sentit comú i la fe o la sensibilitat popular. I no n'és una excepció la idea leibniziana de difuminar el mal concret i sofert singularment en el càlcul compensatori d'un bé més gran d'ordre general. Però encara a plantejaments teòrics potser més antiintuitius van arribar els racionalistes! Sovint recorren al disegni i a la intervenció divina per fer pensable la correlació constant entre dues substàncies que no es podien pensar racionalment com afectant-se, com és el cas de l'ocasionalisme de Malebranche. O també l'intent de l'empirista Berkeley per a solucionar la conseqüència del criteri empirista que posava en entredit la subsistència de la matèria i de les coses materials quan no eren efectivament percebudes per ningú. Llavors, Déu es convertia en aquell ull totpoderós i incansable que en tot moment percep totes i cadascuna de les criatures, i en garanteix l'existència permanent.

Certament, aquests operacions de racionalització de Déu, o almenys de fer servir la idea de Déu per a la racionalització que la Modernitat exigia, eren essencials per al tipus d'episteme dominant en la primera Modernitat. El cas més paradigmàtic és Descartes, el qual, de la racionalització de Déu com a perfecció, n'obté l'afermament del coneixement i de la racionalitat humans: l'objectiu és afirmar que Déu "*puede hacer todo lo que concebimos claramente, a la manera en que lo concebimos*" (cursiva de Descartes), ja que "es necesario que exista un ser en el que estén contenidas, formalmente o eminentemente, todas las perfecciones de las que tenemos una idea"⁷. Així, la raó humana (punt central de la nova aposta racionalista) acaba sent legitimada absolutament ja que "es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo"⁸. I a partir d'aquí resulta que "es evidente que no puede ser [Dios] engañoso, puesto que la luz

⁷OP. cit. p. 136.

⁸Op. cit. p. 43.

natural nos ensenya que el engaño depende de algún defecto"⁹. Així, depurant Déu de tot defecte irracionalista, s'aconsegueix absolutitzar o "fonamentar" la pròpia racionalitat humana. Finalment, és la pròpia raó humana la que es postula o demostra sense "defecte" i, per tant, tan poc enganyadora com l'ésser diví al qual astutament s'assimila.

També cal recordar que aquesta fórmula filosòfica i racionalitzadora és relativament independent de la creença religiosa. No ens trobem davant simplement (com se sol considerar de manera tòpica) d'una dèria o debilitat dels creients, sinó d'una necessitat profunda i complexa de tota una mentalitat i una cosmovisió que abasta llargs períodes històrics i cultures molt diverses. Un cas molt aclaridor és el de Spinoza, on es mostra que fins i tot ateus confessats com ell mateix han de fer plantejaments equivalents. Així, d'una banda, Spinoza deixa molt clar que, quan parla de Déu, no es refereix a les construccions antropomòrfiques (el Déu persona, pare amorós o colèric disposat a escoltar les seves criatures, etc.) de les grans religions monoteistes com la cristiana i la jueva en què va ser format. Però, d'altra banda, després d'identificar Déu amb la substància única i la naturalesa còsmica, afirma contundentment que "*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse*"¹⁰.

287

Evidentment, la cosmovisió o l'episteme racionalistes necessiten comprendre i racionalitzar Déu per a poder comprendre's i fonamentar-se a elles mateixes, més enllà de qualsevol vincle religiós que pogués unir els filòsofs amb les creences religioses del seu temps. Per tant, ha de quedar clar que no ens trobem davant d'una mera necessitat religiosa (per molt important que segurament era en molts casos), sinó davant d'una necessitat lògica i metafísica d'una mentalitat moderna àmplia i diversa.

Interiorització de Déu

Una altra estratègia molt típicament moderna de considerar la relació de l'home amb Déu és subjectivar-la, interioritzar-la i reduir-la a l'àmbit privat. Evidentment, el més famós dels iniciadors d'aquesta tendència –Luter– és pròpiament renaixentista, com també ho és Nicolau de Cusa. Però sembla indiscutible que les

⁹Op. cit. p. 44.

¹⁰B. de Espinosa. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1979, proposició XV. Edició de Vidal Peña.

propostes d'aquests pensadors es veuen molt reafirmades pel desenvolupament típicament modern de la perspectiva o posició del subjecte. D'alguna manera, en la Modernitat tot tendirà a ser vist des de la perspectiva i la pressuposició del paper determinant de la subjectivitat humana. I la relació amb Déu no només no n'és l'excepció, sinó que segurament és un dels camps on se l'accepta més universalment. És cert que mentrestant van caldre moltes guerres amb un component religiós notable (per a ser justos, no exclusivament religiós), però el resultat de la Modernitat respecte d'això sembla clar i amb gran pes majoritari. La tendència resultant apunta a contemplar la relació creador-criatura com dues subjectivitats que, pel fet mateix de ser tals i pel seu enorme desequilibri, tan sols es poden trobar en una experiència tremendament inefable, que només es pot viure amb certa plenitud privadament i en una interioritat quasi mística.

Rilke va expressar amb bella força poètica la terribilitat de la nova exigència íntima de diàleg subjectiu amb Déu. Al començament de la primera de *Les elegies de Duino*¹¹ diu: "Quien si yo clamara, me escucharía entre las jerarquías / de los ángeles? y, suponiendo que, repentinamente, uno de ellos / me estrechara contra su corazón: yo sucumbiría ahogado / por su existencia más poderosa". I poc més endavant continua: "Era así cómo permanecían, escuchando. No porque de Dios tú pudieras soportar / si es preciso la voz. Pero, escucha el sople del espacio, / el mensaje incesante, que está hecho de silencio".

Dels moderns, probablement Pascal va ser qui primer i amb més profunditat va captar la nova exigència subjectiva de pensar la relació amb Déu. A més, la va contraposar radicalment a la tendència que hem comentat en l'apartat anterior: la de racionalitzar-la. Pascal emfasitza rotundament l'alteritat entre el Déu dels filòsofs, al qual es pretén arribar per la racionalitat i l'esperit de geometria, i el Déu dels creients, al qual no es pot accedir per la raó, sinó en tot cas per les raons del cor. Malgrat això, però, és trencadorament i essencialment un Déu *absconditus*¹² al qual l'home només es pot aproximar en la separació íntima del món, en l'esforç de dissoldre el propi jo en la seva enigmàtica

¹¹R. M. Rilke. *Obra poética*, Buenos Aires, Efece Editor, 1976, p. 183 i 185. Traducció E.M.S Danero.

¹²L. Goldmann. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959.

subjectivitat. En el famós *Memorial*¹³ que Pascal duia cosit a la levita, s'hi pot llegir: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. (...) Olvido del mundo y de todo, excepto Dios. (...) Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido. (...) Me he separado (*del mundo*) (...) Que yo no esté separado de él {Dios} eternamente". Potser encara més clarament s'hi expressa en el *Pensament* següent: "nuestra verdadera felicidad consiste en estar en Él y nuestro único mal en estar separados de Él"¹⁴.

Per a Pascal, la relació pròpiament humana amb Déu és similar a una aposta en què una subjectivitat es fa conscient, totalment des de la seva interioritat, de la seva dependència i necessitat d'una altra subjectivitat divina, per *abscondita*, i d'un altre ordre per absolutament divers que sigui. Certament, això recorda el "salt abismal" que Kierkegaard identifica amb la fe, però aquest pensa encara més radicalment el nihilisme de qualsevol consideració mundana, per estimada que sigui. Així fins i tot l'ètica i els seus valors són superats i cauen davant una aposta que obliga a sacrificar la pròpia subjectivitat –en tant que definida mundanament– per a guanyar-ne una altra sense cap lligam amb el món, però que precisament per això aproxima a la divina. La famosa metàfora de Kierkegaard del sacrifici demanat a Abraham i el temor i la tremolor¹⁵ terribles que provoca, apunta més enllà del sacrifici del propi fill al de la pròpia individualitat i ésser exterior, en favor d'una interioritat i una privacitat inefables però autèntiques. Per això Kierkegaard es va veure obligat a ser socialment un gran "enganyador" o dissimulador, perquè el seu ésser veritable s'havia col·lapsat totalment cap a la interioritat que l'enllaçava a Déu, per la seva interiorització radical de la fe.

Els existencialistes han pensat la terribilitat, alhora que la inevitabilitat, de la decisió existencial en què necessàriament es veuen immersos els humans. Però potser aquesta problemàtica, que certament va més enllà del fet religiós, va ser pensada en primer lloc i amb profunditat com a experiència i vivència religiosa. Forçant els termes heideggerians, podem dir metafòricament però amb força versemblança que el primer existenciari desenvolupat i fet conscient efectivament en la història és un mode de religiositat.

¹³B. Pascal. *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, p. 607-8. Pro. J.L. Aranguren, Trad. i notes C.R. de Dampierre.

¹⁴Op. cit. p. 395.

¹⁵S. Kierkegaard. Madrid, Editora Nacional, 1975. Ed. V. Simón Merchan.

S'ha comentat de diverses maneres que la primera presa de consciència de la condició existencial humana es produeix en l'experiència religiosa i, per això, Pascal, els místics o Kierkegaard ens semblen existencialistes¹⁶ "avant la lettre".

Acabarem aquí aquest segon breu recorregut pel procés d'interiorització radical de Déu que també du a terme la Modernitat. Encara que som conscients de no haver tractat moviments tan clau com el puritanisme anglès o el pietisme alemany, esperem que la tesi hagi quedat prou clara. Malgrat tot, tampoc no ens resistim a acabar aquest apartat amb els versos famosos i molt significatius de San Juan de la Cruz:

1. Mi alma está desasida
de toda cosa criada
y sobre sí levantada,
y en sabrosa vida
sólo en su Dios arrimada.
Por eso ya se dirá,
la cosa que más estimo,
que mi alma se ve ya
sin arrimo y con arrimo.

290

2. Y aunque tinieblas padezco
en esta vida mortal,
no es tan crecido mi mal,
porque, si de luz carezco,
tengo vida celestial;
porque el amor da tal vida,
quando más ciego va siendo,
que tiene el alma rendida,
sin luz y a oscuras viviendo.

Substitució de Déu

Certament, la tercera tendència dominant en la Modernitat respecte al sacral i a Déu no pot ser més diversa a la que acabem de comentar. També es pot distingir de l'intent racionalitzador, si bé en aquest darrer cas no resulta impossible veure-hi un vinculació íntima: hom podria argumentar amb versemblança que l'intent de

¹⁶Sartre, Heidegger, Jaspers i d'altres. *Kierkegaard vivo* (Col·loqui de la Unesco del 1964), Madrid, Alianza, 1966. Trad. A. Sánchez Pascual.

substituir Déu per altres ídols moderns és pròpiament la culminació del procés de racionalització dut a terme per la Modernitat. Sense anar més lluny, el positivista Comte¹⁷ pensa que el procés d'unificació i racionalització de la divinitat, ja present en el pas del politeisme al monoteisme, pròpiament culmina amb la substitució del monoteisme pels conceptes abstractoglobals de la metafísica. A més, Comte celebra aquest avanç –previ a l'estadi científicopositiu-com a prefiguració, en gran mesura, de la seva proposta final d'una religió humanista. Com veiem, una part de la Modernitat ha assumit alhora el projecte racionalitzador i el substitutori de Déu, ja que considerava el primer un estadi necessari i previ del segon. Així, la relació humana amb la divinitat havia de ser desacralitzada i racionalitzada fins a poder-la substituir per nous ídols totalment racionals i que haguessin perdut qualsevol record de l'antiga i obscura relació de la humanitat amb el sagrat¹⁸.

Sens dubte, són una multitud els nous ídols que la Modernitat ha desenvolupat amb la voluntat de substituir el Déu religiós. Per això, gairebé en cada cas, la seva candidatura ha anat acompanyada d'una nova versió de la tan proclamada mort de Déu. Entre els nous ídols citem, per exemple: la revolució, el poble o la nació, la raó, el partit, la naturalesa, la ciència, la tecnologia, l'economia... Nosaltres aquí no en podem parlar de tots i només ho farem (i encara molt breument!) d'un: el progrés (si bé l'enllaçarem molt esquemàticament amb dos més: la història i l'evolució natural).

Certament, la idea plenament secularitzada de progrés que per a molts pensadors moderns havia d'ocupar el lloc de la providència divina, va néixer en contextos molts propers a la religió. Aquesta vinculació amb el Déu religiós de les primeres formulacions de la idea de progrés és tan important que Robert Nisbet, a la seva *Historia de la idea de progreso*¹⁹, s'exclama admirat que cal esperar ni més ni menys que a la segona meitat del segle XVIII per tal que la idea de progrés "por fin se separe de Dios para convertirse en un proceso histórico movido y mantenido por causas puramente naturales." Aquesta separació és, però, molt lenta,

¹⁷A. Comte. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980. Trad. i pròleg J. Marías.

¹⁸Marcel Gauchet a *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985) aprofundeix molt interessament en aquesta temàtica anant més enllà de tesis tradicionals de Max Weber.

¹⁹Barcelona, Gedisa, 1981, p. 244.

fins al punt que fins i tot en Darwin encara es dóna una barreja entre la idea de progrés i “rudimentos de la fe cristiana”²⁰.

Ara bé, fins i tot en els casos en què la idea de progrés es considerada amb absoluta independència de Déu i com a merament un procés humà, molts moderns s’hi llancen amb una convicció pràcticament fideïsta, com una espècie de fe o de gràcia laica. Aquest és el cas paradigmàtic del filòsof i diputat a la convenció revolucionària Condorcet²¹. Va escriure el llibre que l’ha fet més famós precisament quan havia caigut en desgràcia amb la derrota dels “girondins” davant els “Montagnans”, i va ser perseguit i amenaçat amb la guillotina. En aquest moment terrible on sovint acèrrims ateus i descreguts han demanat amb gran sentiment l’auxili de Déu, Condorcet dedica els seus darrers moments a dibuixar un esbós idíl·lic dels imparables progressos de la humanitat. Hi afirma amb tota rotunditat que “la natura no ha fixat cap terme al perfeccionament de les facultats humanes; que la perfectibilitat de l’home és realment indefinida, (...) progressos que són independents de qualsevol força que pretengui deturar-los, (...) podran seguir una marxa més o menys ràpida; però mai no serà retrògrada”²².

Efectivament, si el progrés és una realitat tan inqüestionable i poderosa que mai no pot ser bloquejada, i ja no diguem contrastada, la Modernitat ha trobat en ella el “gran discurs” –que diria Lyotard– capaç d’oferir una espècie de “transcendència” laica i intramundana, on el futur ho pot legitimar i justificar tot: tots els patiments, tots els dolors i totes les esperances. És la garantia final per a l’home del cel en la terra, això sí, sense d’haver de retre cap homenatge a Déu.

Fins i tot una vegada la idea d’un perfeccionament o millora incessant resulta poc convincent, i apareixen les primeres crítiques a l’ingenu optimisme il·lustrat, la idea de progrés –ara transformada més aviat en la idea d’història o d’evolució natural– continua definint totalment l’esdevenir humà i còsmic. Potser no hi ha ara millora constant i inacabable, però continua havent-hi un procés que ell mateix defineix el sentit del món i dels esdeveniments, fora del qual resulta impensable per a alguns moderns qualsevol valor o posicionament. Hegel acceptarà que la història no és un mer progrés lineal, sap que la història es mou dialècticament, la qual cosa

²⁰Op. cit. p. 249.

²¹Condorcet. *Esbós d’un quadre històric dels progressos de l’esperit humà*, Barcelona, Laia, 1984. Ed. Arnau Puig, Trad. J. Ibáñez.

²²Op. cit. p. 38.

pressuposa moments d'escissió, d'alienació i de pèrdua de si, moments on l'absolut s'ha perdut i on caldrà esperar el tercer moment –el de reconciliació– per poder-hi veure el desenvolupament. La història i l'esperit universal es mouen, per a Hegel, tan necessàriament a través de la negativitat i dels conflictes més sagnants que no té cap inconvenient a afirmar que “les èpoques felices {és a dir, sense conflicte ni dolor} són planes en blanc en el llibre de la història”. I naturalment el sentit d'aquesta sentència no és una crítica al mecanisme històric, sinó la relativització i menyspreu de tot el que no és la marxa imparabile de la història.

Per a Hegel, la història o el desenvolupament de l'esperit universal és el “judici universal” (Weltgericht) de tot l'intramundà²³. Sent la inversa –judicar l'esdevenir històric des d'altres perspectives com l'ètica– quelcom sense sentit i producte de la sentimentalitat mancada de profunditat filosòfica. En una direcció similar, també l'evolució darwiniana mostra que la idea de progrés modern pot redefinir-se renunciant fins i tot a pressuposar cap fi “superior”, així cada vegada més renuncia a perspectives teleològiques com l'augment de la “complexitat” o la supervivència del “millor”. En tot cas, és un procés sense fi ni meta precisa en què s'imposa simplement qui es reproduïx amb més èxit. No obstant aquestes correccions antiteleològiques, l'evolució continua apareixent com un procés que dictamina inapel·lablement sobre l'ésser de totes les espècies naturals –l'adaptació–, de tal manera que la simple supervivència esdevé el gran i únic valor. Com veiem –i els darwinistes socials en són una mostra especialment virulenta– l'evolució de la idea moderna de progrés acaba provocant la substitució de Déu per un mer mecanisme cec i sense fi, sense subjecte ni meta (tal com va definir Althusser la història).

Postmodernitat com a desacralització suprema

Fins aquí la Modernitat, pel que fa a la Postmodernitat cal destacar *la seva natura dual: ja que és interpretable com a culminació radical del procés modern de desacralització o com la seva aturada, com la mort definitiva de Déu en un món i cultura completament desencantats o com el retorn de Déu i d'una nova percepció del sagrat.*

Certament, d'una banda, la Postmodernitat sembla culminar la secularització i desacralització moderna, i origina una societat i

²³Cal notar que Weltgericht es pot traduir correctament tant per judici universal com per judici del món.

cultura mancades de Déu i de tot element sagrat. Aquesta és potser la visió més tòpica de la postmodernitat que ha reflectit Gilles Lipovetsky en un llibre de títol molt significatiu: *L'era del buit*²⁴. Des d'aquesta perspectiva, la postmodernitat culminaria la famosa consigna de la "mort de Déu", en la mesura que representaria la mort d'un dels més "grans relats" humans.

És conegut que el llibre que funda la moda postmoderna, la famosa *La condició postmoderna* de Jean-François Lyotard²⁵, no considera el tema religiós. Això es podria justificar per la natura d'aquest llibre, pensat com un "informe sobre el saber" encarregat pel govern del Quebec. Però no deixa de ser significatiu que entre els metarelats moderns no es consideri en cap moment el religiós ni cap implicació religiosa; alhora que en el concepte reivindicat de "paralogia" (que ha fet guanyar a Lyotard molts retrets de terrorista intel·lectual) no es consideri la religió malgrat tenir-hi, al nostre judici, moltes connotacions. Recordem que Lyotard defineix paralogia com l'aposta intel·lectual creativa arriscadament imaginativa, fora de qualsevol pretensió legitimadora²⁶.

Malgrat que –com hem dit– aquesta és la visió més estesa i tòpica, no deixa de ser clar que llavors la Postmodernitat no seria sinó la culminació d'una certa Modernitat, ja que –com hem vist– desenvoluparia un dels trets cabdals de la manera moderna d'encarar Déu: racionalitzar-lo i substituir-lo per d'altres ídols (encara que siguin microrelats paralògics com proposa Lyotard). Com que aquesta és la visió més tòpica de la Postmodernitat, no ens hi dedicarem més i a canvi ressaltarem l'altre aspecte força més peculiar.

Postmodernitat com a nova possible obertura a Déu

No deixa de tenir una profunda lògica pensar que, en la mesura que la Postmodernitat es contraposa a la Modernitat i, per tant, al procés modern de secularització, més aviat podria i hauria de representar la possibilitat d'un nou tipus d'experiència religiosa, l'obertura a pensar i viure Déu fora dels marcs mentals, conceptes, pressupòsits i prejudicis moderns. Dins d'aquesta línia, ens sembla

²⁴Hi ha traducció castellana de J. Vinyoli i M. Pendanx a Barcelona, Anagrama, 1986.

²⁵Hi ha traducció castellana de M. Antolín Rato a Madrid, Càtedra, 1984.

²⁶Op. cit. pp.97-8 i 109-110.

que se situa Gianni Vattimo, qui ha dit percebre un cert “retorn a Déu” en l’actualitat i qui ha definit el marc postmodern amb relació a la fi de les filosofies modernes “antiDéu”²⁷.

Vattimo no només afirma el retorn del religiós sinó que considera que la religió “s’experimenta com un retorn”²⁸. Es refereix al fet que, mediatitzat pel procés modern de desacralització que hem comentat, necessàriament en l’actualitat postmoderna (i, potser, sempre!) el religiós apareix i es viu com “el senyal d’un senyal” o “la marca d’una marca”. Diu: “Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido”. Certament, Vattimo vincula l’aspecte més epocal i concret del que considera l’actual “retorn” religiós al terrible increment contemporani dels perills apocalíptics (el nuclear, en primer lloc) i a “la pérdida de sentido de la existencia, el auténtico tedio, al parecer inevitable acompañante del consumismo”²⁹. Però també al gran esdeveniment postmodern de la dissolució de “las metanarraciones metafísicas” que permet “mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada.”³⁰ I, finalment, a un posicionament molt propi de Vattimo que vincula el sisífic retorn del sagrat al fet i experiència hermenèutica de la *Wirkungsgeschichte* teoritzada per Gadamer a *Veritas i mètode*³¹. És a dir, l’evolució comuna de l’interpretador, la interpretació i el referent de l’objecte o text interpretat: “la teoría cristiana es, en sus bases más profundas, una teología hermenéutica: la estructura interpretativa, la transmisión, la mediación y quizás la caída no atañen sólo al anuncio, a la comunicación de Dios con el hombre; caracterizan la misma vida íntima de Dios, que precisamente por ello no puede ser pensado en términos de una inmutable plenitud metafísica”^{a32}.

Aquestes afirmacions ens duen directament a un dels aspectes més sorprenents de la interpretació del cristianisme que fa Vattimo.

²⁷Gianni Vattimo. *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 10 i 22. Traducció de Carmen Revilla.

²⁸J. Derrida & G. Vattimo (eds.). *La religión*, Madrid, 1996, p.109. A més dels dos editors conté treballs d’A. Gargani, V. Vitiello, M. Ferraris, H-G. Gadamer i E. Trias. L’article de Vattimo “La huella de la huella” ha estat traduït per Esther Benítez.

²⁹Op. cit. p. 111.

³⁰Op. cit. 116.

³¹Salamanca, Sígueme, 1977.

³²“La huella de la huella”, p. 122-3.

Relaciona cristianisme i el retorn a Déu a l'horitzó postmetafísic obert per Heidegger i ja abans per Nietzsche. Fins i tot, no veu aquests com a enemics radicals del cristianisme (que seria l'habitual) sinó com uns certs aliats. Justifica aquesta tesi perquè aquests autors sotmetrien a crítica la presumptuosa raó metafísica i il·lustrada, obrint la perspectiva de "l'ontologia de la debilitat" o del "pensament dèbil" en què Vattimo s'inscriu³³. Considera que el pensament dèbil en tant que antimetafísic, antiobjectivista i, per tant, nihilista –en el sentit propi de Vattimo– té arrels cristianes. Així, el nihilisme actual tindria dos sentits relacionats entre si i amb els quals Vattimo simpatitzaria: (1) d'una banda, aquest nihilisme representaria sobretot la culminació de l'aniquilació de la tradició metafísica i racionalista que, finalment, seria destronada i permetria el ressorgir de Déu i del sacral; (2) d'altra banda, aplicada pròpiament a la religió, el nihilisme de Vattimo representaria l'aniquilació del "sagrat natural" com "aqueu mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización –que es también pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia, autonomización de la razón humana respecto de la dependencia de un Dios absoluto, juez amenazador, de tal modo transcendental en relación a nuestras ideas del bien y del mal que parece un soberano caprichoso y extravagante– sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella"³⁴.

Vattimo es refereix, evidentment, a l'ensenyança noutestamentària de Jesucrist atacant l'antiga religiositat molt lligada al judaisme, on la societat fa jugar a Déu un paper terriblement violent i castrant com ha teoritzat René Girard especialment en el seu llibre *La violència i el sagrat*³⁵. A una recent conferència a Barcelona³⁶, Vattimo va ser encara més radical i va afirmar que una de les darreres conseqüències del cristianisme és destruir la cristiandat i el Déu hereu de la metafísica grega (vinculada aquesta a la veritat de l'ésser). Afirmà que la beatitud a la qual ha d'aspirar el cristià no ha de ser la contemplació de la veritat, sinó la llibertat de Déu en el sentit d'alliberar-se dels ídols –i aquí és on Heidegger i, sobretot, Nietzsche serien aliats del cristianisme.

³³Creer que se cree, p. 38 i "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil" en P.A. Rovatti & G. Vattimo (eds) *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988. Trad. Luis de Santiago.

³⁴Creer que se cree, 41-2. Cfr. p. 51.

³⁵Traducció castellana a Barcelona, Anagrama, 1982.

³⁶"Nietzsche i el cristianisme" el 10-5-2001, a l'Aula Magna de la Universitat de Barcelona.

Vattimo es remet diverses vegades a Girard per a fiançar la pròpia reclamació d'una interpretació "amical"³⁷ del cristianisme que prioritzi la caritat per damunt de les interpretacions que fan del cristià més aviat un creient fanatitzat o dogmàtic. Diu³⁸: "Mientras el cristiano se mueve en el orden mundano de acuerdo con los principios propios de este orden, y sigue, pues, las reglas del juego y no se cree legitimado para violarlas en función de sus referencias "sobrenaturales"³⁹, deberá, sin embargo, en base al mandamiento único de la caridad y sin fantasías respecto a las leyes naturales, mirar también este orden como un sistema que ha de hacerse más ligero, menos punitivo y más abierto al reconocimiento de las (a veces buenas) razones de los culpables, además de al derecho de las víctimas.

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los "Valores", el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un destructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros."

Des d'aquesta perspectiva amical i autocrítica del cristianisme, Vattimo es mostra força coherentment catòlic ja que, malgrat el seu "anarquisme cristià", es manté fidel a la pròpia concepció hermenèutica de l'home i de la cultura admetent la importància de la tradició (i, per tant, de l'Església) en la transmissió del missatge i la vivència cristiana: "No puedo no reconocer que los textos sagrados a los que me refiero y quiero interpretar me son transmitidos por una cierta tradición viva que, sobre esta base, puede reivindicar también el derecho a enseñarme cómo interpretarlos"⁴⁰. I és des d'aquesta visió amicalment anarquista però alhora hermenèuticament catòlica del cristianisme que Vattimo s'oposa als que anomena "teòrics del salt paradoxal en la fe"⁴¹, els quals acusa de deixar predominar en la seva vivència religiosa la "religiositat hebraica"⁴² amb tot el seu dramatisme i obscuritat. A més, en aquesta exageració del salt a la fe, Vattimo hi veu una dependència massa estricta del racionalisme, ja que es basa en la contraposició abso-

³⁷ Creer que se cree. p 63.

³⁸ Op. cit. 116.

³⁹ Que seria l'actitud de l'anomenada "teologia de l'alliberament".

⁴⁰ Op. cit. 108.

⁴¹ Op. cit. 107, cfr. 62 i 105.

⁴² Op. cit. 105.

luta de raó i fe, que ell vol relativitzar: raó però també fe, fe però també raó. No en va – recorda Vattimo⁴³ – tant Pascal com Kierkegaard van pensar l'aposta o el salt en la fe en un moment i en clara contraposició a un potentíssim racionalisme dominant (Pascal, el de Descartes, i Kierkegaard, el de Hegel).

A mode de conclusió

Per acabar, recordem que la posició de Vattimo que hem resumit molt succintament no és l'arquetípica i ni tan sols la majoritària en la postmodernitat. Més aviat pensem el contrari: pel que fa a la posició davant la religiositat, Vattimo és de moment relativament solitari dintre del moviment postmodern. Però també volem reconèixer en el plantejament de Vattimo una gran coherència ja que, com argumenta, la desacralització i desmitificació racionalitzadora moderna (criticada també per autors com Horkheimer i Adorno en la seva *Dialèctica de la il·lustració*) sembla haver arribat a un carreró sense sortida⁴⁴: “Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto.”

298

Certament, les tres maneres modernes que hem tractat d'encarar Déu i el sacral coincideixen a apartar-los de la vida pública, fins i tot de la cultura, ja sigui recloent-los en la intimitat i privacitat o, directament, racionalitzar-los i/o substituint-los per un altre ídol més d'acord amb els valors secularitzats de la societat que es va imposant. Si la secularització és una tendència moderna, sembla que la superació postmoderna de la Modernitat també hauria d'anar vinculada a una certa superació del radical procés de secularització modern. Només seguint una tendència molt essencialment moderna, la postmodernitat porta a una societat i a una vivència desencantada, desangelada i que ho banalitzava tot. Evidentment, sembla que davant la banalitat extrema, massificada i institucionalitzada l'única alternativa real és la recerca d'allò que encara, i potser sempre, ens sembla no banal ni banalitzable, que mereix una certa mirada i respecte “sacral”.

Des d'aquesta perspectiva, la postmodernitat pot representar (la història ho dirà) una aposta en favor de l'obertura vers una vivència –trencadora i nova- de Déu. Em sembla clar que la postmodernitat abandona com a camins moderns caducats (i ahora íntima-

⁴³Op. cit. 110.

⁴⁴Op. cit. 23.

ment vinculats) tant l'intent comentat de racionalitzar Déu, com el d'oferir-ne una alternativa substitutòria i secularitzadora global. Potser, de les tres grans apostes modernes aquí comentades, la Postmodernitat, tal com de moment es manifesta majoritàriament, només sembla aprovar i accentuar la de la interiorització o privatització de la relació humana amb Déu. La postmodernitat majoritària redueix totalment la religiositat a l'esfera íntima i privada, com el reducte últim d'una sacralitat que no es resigna a caure en la banalització extrema de la societat actual de l'espectacle i del simulacre; mentre que en l'esfera pública tiranitzada pels mitjans de comunicació massius fins i tot la religió amenaça de ser un element d'espectacle i de consum més o menys banal.

Per la nostra banda, acabem fent nostres les paraules de Vattimo quan recorda que la secularització moderna manté encara en el fons els vincles amb els seus orígens sacralis i que la seva negació es pot entendre com una depuració d'aquesta sacralitat i una certa obertura a la vivència religiosa: "secularización significa precisamente, y ante todo, relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y que, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión "decaída", distorsionada, reducida a términos puramente mundanos. (...) se trata tanto de recordar el origen olvidado, trayéndolo al presente a todos los efectos, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica"⁴⁵.

Abstract

Professor Mayos analyses, avoiding clichés, the discourse about God in some modern thinkers, and explores the conditions of possibility of a word about God in post-modern times. At the end of the article, he looks into the features of the new form of religiousness that appears in what has been called post-modern era.

⁴⁵Op. cit. 11-12.